P. Tomas Tyn O.P.

Metafisica della sostanza

Partecipazione e analogia entis

a cura di P. Giovanni Cavaleoli o.p.

Fede & Cultura

Premessa

Una settimana prima di morire Padre Tomas Tyn O.P. mi consegnò gli ultimi dischetti di questo profondo e poderoso studio di metafisica. Nell'occasione mi disse che gli era costato molto: dieci anni di lavoro.

In realtà si trattava di dieci anni di ritagli di tempo, perché Padre Tomas era un religioso domenicano, e come tale era impegnato in molte incombenze relative alla comunità e alla consacrazione religiosa; era sacerdote, e in questa veste svolgeva un'ampia opera di apostolato, soprattutto di istruzione e di direzione spirituale; infine, era anche professore di filosofia e teologia, e questa era la mansione cui dedicava gran parte della sua giornata, dato che insegnava per molte ore settimanali e scriveva scrupolosamente gli appunti di tutte le lezioni.

Padre Tyn era un prodigio di attività: metodico, intenso e sereno. Era innamorato della filosofia, soprattutto della metafisica. Se capitava di averlo vicino durante i pasti, il discorso cadeva inevitabilmente su qualche problema filosofico. Sorretto da una straordinaria memoria e da una conoscenza approfondita delle lingue antiche (ebraico, latino e greco) e di almeno quattro lingue moderne, che parlava correntemente, poteva discutere sulle teorie filosofico-teologiche di moltissimi autori, che spesso citava nella lingua originale.

Naturalmente si distingueva nella conoscenza della dottrina del suo maestro, San Tommaso, di cui non solo portava il nome, ma ne aveva anche la struttura mentale, la visione organica e sistematica del sapere e soprattutto il culto appassionato per la Verità.

Padre Tomas era riuscito a penetrare il mistero della Verità che aveva cercato incessantemente, che aveva amato come l'unico bene e che aveva distribuito a piene mani, senza parzialità e ipocrisie, in modo mite, e pieno di misericordia e di buoni frutti.

Anzi, la sua vita era un segno visibile della Verità che egli continuava a cercare anche dopo averla trovata, ritenendola più preziosa della salute, della bellezza e di tutto l'oro del mondo, e che rendeva partecipe a tutti invitando senza tregua alla mensa della sapienza che egli sapeva imbandire con ricche vivande. L'intimo rapporto, direi la familiarità, che aveva stabilito con la Verità lo rendeva imperturbabile di fronte agli avvenimenti umani, positivi o negativi, personali o comunitari. Quando lo si informava di un fatto insolito esclamava: «Ah sì?», e la cosa non sembrava impressionarlo più di tanto.

Rimaneva del suo umore abituale, ovvero gioviale, sorridente, sempre estremamente rispettoso e quasi ossequiente di fronte a chi, a qualunque titolo, gli parlava. Insegnava con passione e non badava alla cattedra su cui sedeva. Spesso le sue erano lezioni informali, per persone semplici e non dotte, e non di rado accadeva che gli venissero rivolte obiezioni insipienti. Le accoglieva con un sorriso dolce e rispondeva: «Sì, è vero, lei ha ragione; ma, vede, c'è questo altro aspetto...». E lo spiegava con pazienza.

Quel sorriso "dolce" che risplendeva nei suoi occhi azzurri gliel'avevo rivisto a Neckargemünd, in Germania, presso la sua famiglia, in quell'incontro avvenuto una settimana prima della sua morte, quando mi consegnò i dischetti di questo libro. Sapeva che la sua malattia era grave «e perciò – mi disse sorridendo – ho chiesto di fare la confessione generale perché il buon Dio perdoni i miei peccatacci. Debbo essere pronto se mi chiama; ho chiesto anche di ricevere l'unzione degli infermi o, come si diceva una volta, l'estrema unzione».

«Padre Tomas – gli risposi – queste sono cose sante e, certo, noi dobbiamo essere pronti a uniformarci alla volontà di Dio...». Ma prima che io potessi proseguire, Padre Tomas mi corresse, sempre con il suo sorriso mite e insieme luminoso: «Uniformarci perfettamente alla volontà di Dio».

Caro Padre Tomas, dopo essere stato felicemente tuo confratello e indegnamente tuo preside, mi hai concesso anche l'onore di poter curare, con l'aiuto del P. Roberto Coggi O.P. e del P. Agostino Selva O.P., l'edizione di questo tuo primo e ultimo lavoro. In esso si rispecchia la tua anima candida che già durante questa vita si trovava al terzo grado di astrazione, proprio come la metafisica, completamente libera da ogni coinvolgimento con la materia. Grazie.

P. Vincenzo Benetollo O. P.

Prefazione

Leggendo l'opera imponente di Padre Tyn che ho l'onore di presentare, viene dapprima alla mente l'immagine di una bella oasi in un deserto. L'oasi: una vigorosa trattazione di metafisica; il deserto: il pensiero filosofico contemporaneo, così poco fiducioso nella forza della ragione, così piatto.

Questa impressione, questa immagine debbono in realtà venire corrette, limate, limitate; anche se non distrutte. Nel pensiero odierno pur operano ancora – almeno nel mondo cattolico, ed anche se non numerose – voci metafisicamente impegnate.

Ma anche il pensiero contemporaneo di altri orientamenti non è del tutto piatto, esso svolge, con maggiore o minore efficacia (questo dipende dal valore dei singoli pensatori e delle singole scuole) un compito di chiarificazione del linguaggio, di comprensione dei modi e dei limiti dell'interpretazione, di logica del discorso scientifico; esso – in misura crescente – si reinterroga sulle possibilità e sui limiti del giudizio morale, e di conseguenza anche sul fondamento di tale giudizio.

Per i primi aspetti, il pensiero filosofico – uso le parole auliche di un filosofo del passato, Benedetto Croce – «adempie al suo ufficio», anche se non sotto ogni aspetto di tale suo «ufficio». La riflessione sulle strutture del sapere, e del linguaggio, prosegue per sempre la riflessione antica del filosofo sulla conoscenza.

Per l'ultimo aspetto – quello riguardante la morale – il travaglio del pensatore contemporaneo, che si domanda se (e, se sì, in che modo e per quali vie) abbia un senso un discorso sulla morale e su valori intersoggettivamente imponenti, si rinvia implicitamente a questioni che portano, una volta affrontate adeguatamente, anche a reinterrogarsi sul fondamento assoluto non solo del dovere morale, ma anche della realtà umana, e della realtà finita in generale.

Per questa via è sperabile che si approdi poi a riconsiderare i veti ormai secolari contro la stessa possibilità logica e gnoseologica di svolgere un discorso metafisico: si tratta di veti di origine humiana, o kantiana, o positivistica, oppure di origine fideistica, ipersoprannaturalistica. Su questi ultimi, tornerò fra un momento.

Nel frattempo, vorrei osservare come il pensiero contemporaneo dà l'immagine non di un deserto, ma di una superficie a bassa vegetazione, con piante da regime atmosferico freddo, ma anche con qualche albero che tenta di svettare verso l'alto. Né va dimenticato che è appena di ieri quell'orientamento esistenzialistico che in larga parte rifiutò un'apertura positiva e costruttiva alla trascendenza, ma

pur sottolineò – ed efficacemente – l'inevitabile radicazione ontologica delle scelte umane (di tutte le scelte umane).

Anche qui: sono stati individuati sentieri – neppure troppo stretti – i quali si vorrebbe che non fossero però heideggerianamente interrotti (*Holzwege*).

A non interromperli concorre Padre Tyn, con la sua possente opera: questa dunque non si colloca propriamente in un deserto, anche se, certo, non in una foresta di piante di alto fusto. Padre Tyn è stato aiutato, nel mantenere fede all'antico impegno del pensiero metafisico, dalla tradizione del suo grande Ordine, quello domenicano, che non ha mai intermesso una viva fedeltà all'insegnamento dei suoi maestri insigni – primo fra tutti San Tommaso d'Aquino – quanto a fiducia nella ragione, ad attenzione costruttiva alla metafisica, a gusto per la riflessione filosofica articolata e sottile.

Tutte disposizioni e qualità che nell'opera di Padre Tyn rifulgono. Si badi; non si tratta di obbedienza fideistica, extrateoretica (l'obbedienza al suo Ordine), ma di adesione alle esigenze della teoresi più rigorosa – razionale. È la fiducia anche nella ragione (oltre che la persuasione profonda di fede) ciò che porta manifestamente Padre Tyn a procedere come procede, ed a condividere la tradizione del suo Ordine. Quest'ultima poi lo aiuta e lo sostiene psicologicamente (*intellectus humanus luminis sicci est*; diceva Leibniz), ma non lo condiziona e non lo necessita. Tutta la sua opera, così vigorosamente impegnata in un lavoro di analisi e di sistemazioni concettuali, è costante e implacabile, e rappresenta la prova di un atteggiamento profondamente radicato nella personalità originaria di Padre Tyn.

Il lettore contemporaneo, non più abituato a questo modo di procedere, in prima battuta potrà esserene anche un po' sconcertato; ma io credo che si tratti di uno sconcerto che merita di venire superato, per assaporare la ricchezza del pensiero che il testo offre.

Dicevo prima del rifiuto di Padre Tyn, fra gli altri, anche del «veto» fideistico. Non è un rifiuto qualsiasi: esso concorre a spiegare l'uso così paziente e sottile delle distinzioni e dei ragionamenti complessi fatti costantemente nell'opera; è, anche qui, qualcosa che si colloca nel quadro del grande insegnamento di San Tommaso, un uomo, un filosofo e un santo che, pur innamorato della sua fede, e della grazia soprannaturale, non volle lasciar dissolvere la natura nella soprannatura.

Ma qui conviene lasciar parlare lo stesso Padre Tyn, il quale, nell'introduzione, scrive che «il modo divino del conoscere partecipato all'intelletto umano [attraverso la rivelazione] non elimina, ma suppone il modo proprio del conoscere umano,

nell'ambito del quale la pienezza dell'Essere divino non è il *primum*, ma in qualche senso addirittura l'*ultimum cognitum*. Un certo fideismo, oggi di moda, farebbe volentieri a meno di questo modo umano di conoscenza, lo reputa ben poca cosa davanti alla sublimità della rivelazione, anzi, pensa che esso ostacoli più che agevoli l'approccio al divino».

Padre Tyn ricorda qui Kant, Lutero, il fideismo «pseudosoprannaturalistico» (basti pensare – aggiungerei – alle correnti che auspicano – o auspicavano – la «deellenizzazione del Cristianesimo», che considerano troppo eurocentrico un filosofare che sfrutta le categorie elaborate della tradizione, e via dicendo).

Contro tale «pseudosoprannaturalismo» egli obbietta: «Per parlare dunque adeguatamente del divino in noi, occorre prima parlare dell'umano in noi, e non pensi di onorare il Creatore e Redentore chi disprezza la natura da Lui plasmata e salvata [...]. Distruggere la natura non è esaltare la grazia, ma piuttosto toglierle il soggetto di realizzazione e calpestare la sua sublime dignità di dono gratuito essenzialmente divino. Se non c'è una natura non ha nemmeno senso parlare di qualcosa di soprannaturale. Qui come altrove, ma più ancora che altrove, la distinzione è sorgente di ordine e di sapienza».

Fiducia anche nella ragione, dunque. E fiducia nella ragione metafisica, in particolare. Che cosa la ragione metafisica possa e debba dire, nella visione di Padre Tyn, lo si vedrà leggendo il libro. In questa sede rileverò soltanto che la sua riflessione si muove all'interno della prospettiva aristotelico-tomistica, con una partecipazione propositiva specifica a quell'orientamento che sottolinea e sfrutta speculativamente la trascendenza dell'essere rispetto all'essenza di un ente finito, la reale distinzione tra esistenza ed essenza limitata, e la dipendenza causale dell'essere particolare (esistenza) da un principio efficiente esterno.

Padre Tyn svolge uno sforzo – complesso, articolato – di realizzare una fondazione teorica del nesso tra analogia e partecipazione, con una particolare attenzione alla divisione dell'ente in sostanziale e accidentale.

Si tratta di una strada, e di uno sforzo, che il dibattito metafisico di orientamento teistico hanno percorso nel nostro secolo in diverse occasioni, ed al quale Padre Tyn apporta ora un notevole contributo. Inutile ricordare al lettore che esistono anche altri percorsi a tal proposito.

Nell'Università Cattolica del Sacro Cuore, alla cui scuola filosofica appartengo, in questo secondo dopoguerra si sono battute soprattutto altre strade, che hanno avuto in Gustavo Bontadini e in Sofia Vanni Rovighi i loro leader. Ma sono sicuro che entrambi

questi grandi Maestri, da poco scomparsi, avrebbero guardato con interesse l'opera che qui presento. Sempre l'Università Cattolica di Milano ha promosso da una decina d'anni un attivo Centro di Metafisica, che dirigo insieme con Giovanni Reale, e che, soprattutto grazie all'impulso di quest'ultimo (oltre che a quello di altri valorosi colleghi), sostiene, favorisce, attua ricerche di metafisica, muoventisi secondo una pluralità di direzioni, ma sempre all'interno di un orizzonte teistico.

Non è un male che ci siano diverse linee di approfondimento e di dibattito su di un terreno vitale, difficile e delicato, come quello metafisico.

È anche quest'insieme di ricerche che concorre a rendere meno solitarie, meno situate nel deserto, opere come quella di Padre Tyn. Noto in aggiunta che – con altro inquadramento, con altri esiti – la stessa città di Bologna in cui da ultimo (ma per non pochi anni) ha lavorato Padre Tyn, offre ora, attraverso un valoroso collega ed amico dell'Ateneo felsineo Bruno Minozzi, un'altra imponente trattazione di metafisica. Anche in altre parti dell'Italia altri studiosi mostrano interesse per queste tematiche.

Padre Tyn non può più, con gli occhi di questa terra, partecipare al dibattito nella disciplina filosofica a lui più cara. Ma la Provvidenza ha consentito che l'opera fondamentale da lui concepita arrivasse a compimento, ed ora potesse uscire, curata con tanto affetto e intelligenza dai confratelli delle Edizioni Studio Domenicano. Se essa – come mi auguro – susciterà interesse, ed anche discussioni, Padre Tyn continuerà a vivere tra noi, nella piccola repubblica dei filosofi, e in nostro aiuto, così come già vive, ne sono sicuro, nell'eterna luce.

Adriano Bausola

Presentazione

Se uno si mettesse a cercare nelle librerie della ex-Cecoslovacchia, paese d'origine di Tomas Tyn, un'opera di metafisica simile alla sua, dovrebbe dopo un certo tempo riconoscere la vanità di una tale impresa. Sul mercato della letteratura filosofica della Repubblica Ceca non si offrono lavori di questo tipo. Ciò si spiega non solo con il fatto che la tradizione del pensiero filosofico ceco-slovacco, abitualmente orientata in direzione piuttosto pragmatica, risulta meno rigogliosa a paragone di quella italiana, bensì pure con il fenomeno, dal quale non è rimasta risparmiata neanche l'atmosfera intellettuale in Italia. Anche qui, come del resto in tutto l'Occidente odierno, impera per ben certi motivi uno spirito "postmetafisico". La metafisica non viene più annoverata fra le scienze degne di questo nome e se mai viene presa in considerazione lo si fa o per criticarla radicalmente o per collacarla in una storia di idee che prescinde completamente da termini valutativi "valido-invalido", "vero-falso". Se la situazione culturale in cui viviamo si profila in una tale maniera, non possiamo non chiederci se la seconda edizione del libro di Tomas Tyn non sia già in anticipo votata all'insucesso.

La risposta, che di sicuro sarebbe stata anche quella di Tomas Tyn se ancora fosse vivo fra di noi, non permette nessuna esitazione. La filosofia, almeno quella coltivata dal nostro Autore, non mira al successo, all'applauso, al consenso della maggioranza. Si interessa della verità concernente l'intero del reale, e questa verità, essendo trascendentalmente dispiegata, non ha bisogno di aggrapparsi su appoggi esterni. Tramite un procedimento auto-critico giustifica se stessa ed è perciò sicura di sé malgrado l'ostilità nella quale si imbatte nel mondo d'oggi. Tomas Tyn sapeva perfettamente tutto questo e lo stile fermo ed audace, con cui stese la sua grande opera, ne è un testimone eloquente.

Il titolo designante il tema principale del libro non è stato scelto a caso. Anzi, non ne poteva esser preferito uno migliore. Se lo ponderiamo con attenzione, ci rendiamo subito conto che concentra tutti i concetti di base attorno ai quali Tomas Tyn organizza la sua ricerca dettagliata: *metafisica*, *sostanza*, *partecipazione*, *analogia dell'ente*. Non sono concetti legati da meri rapporti esteriori, ma concetti intimamente dipendenti, interconnessi da un profondo senso comune. Vediamoli più da vicino.

Che cosa è la *metafisica* per il nostro filosofo moravo? Una disciplina filosofica la cui validità, necessità e fondamentalità non può essere esplicitamente negata se non a prezzo di una infausta autocontradditorietà di tali negazioni. La ragione umana tematizza

naturalmente e perciò necessariamente la realtà come intero. La prova ne è l'incontestabile oggettività del concetto trascendentale di "ente" che viene implicito in ogni altro concetto, eccetto quello di "niente", il quale però "ne subisce l'influsso", dato che neppure esso è formulabile a prescindere dal suo opposto. Tomas Tyn esprime questa verità quando riflette sull'ente come su ciò che rappresenta di diritto l'informazione primaria della ragione umana (*ens ut primum cognitum*).

Assieme con Aristotele e Tommaso d'Aquino condivide la convinzione incontrovertibile secondo la quale l'attacco alla metafisica porta con sé l'attacco a tutte le scienze. Se la metafisica non adempie ai criteri della scientificità, nessun'altra scienza risulta possibile, perché tutte le scienze dette "particolari" comprendono nei loro organismi epistemici elementi di cui, a causa della loro particolarità, non sono capaci di render conto. Nessuna scienza riesce a costituirsi facendo a meno dei concetti di *tema di ricerca*, *identità*, *differenza*, *relazione* e simili. Ma nessuna scienza settoriale possiede la competenza di portar fino alla giustificazione ultima i concetti menzionati, perché essi si distendono pure su quelle regioni di realtà che oltrepassano i limiti metodici di singoli prospettive investigative.

Per far un esempio, la matematica non riesce a fondare la validità oggettiva dei concetti di identità, differenza, relazione, etc..., poiché anche fuori del suo campo di indagine e quindi fuori della sua presa intenzionale (competenza) si danno altre realtà caratterizzate da identità, differenza, relazione. E ciò vale in modo analogo per tutte le scienze metodicamente ristrette. Inoltre, la discussa competenza metafisica non la si può delegare ad una scienza elaborante i risultati di tutte le scienze particolari rivolti alla ricerca del mondo materiale, perché fin dal primo approccio alla realtà niente vieta almeno un'ipotetica applicabilità dei concetti di identità, differenza, relazione, etc..., anche fuori del mondo materiale. *Ergo*, bisogna avere una metafisica del tipo aristotelico, vale a dire una scienza di un'estensione propriamente trascendentale. Trascendentale nel senso che non esclude a priori la possibilità di un ente immateriale.

In tali circostanze non c'è da meravigliarsi che ogni tentativo di chiudere il pensiero umano nell'empiria aleatoria, nella storia irripetibile, in una data condizione culturale, etc..., non può che fallire. Ci vuole oggi molto coraggio per contestare le ideologie di questo tipo, però ancora di più ci vuole molta intelligenza per riuscire in questa difesa della natura della ragione umana e quindi dell'uomo stesso. Chi pone dei limiti alla nostra capacità di rapportarsi intenzionalmente alla realtà nella sua interezza propriamente trascendentale, dimentica che i limiti dichiarati vanno rivolti prima di tutto a questa stessa tesi.

Ciò la distrugge subito, dato che di solito esplicitamente, ma sempre almeno implicitamente, eleva l'esigenza di essere una conoscenza della natura della ragione dell'uomo di tutti i tempi e di tutte le culture. Non ci insegnano forse i maestri dell'era postmetafisica che non siamo più in grado di raggiungere conoscenze universalmente valide? C'è però una piccola inconvenienza. I fautori dell'insipienza postmoderna lo scoprono in vece di tutti noi, le loro conclusioni limitanti non hanno nessun limite. Se adeguassero davvero il loro proprio pensiero alle esigenze da loro predicate, vedrebbero subito che le loro tesi degenerano in una fin troppo particolare visione del problema priva di rilevanza filosofica universale e perciò priva di diritto di esser condivisa da tutti. Senza scorgersene commettono a pieno titolo ciò che spesso con grande dovizia di retorica aggressiva vietano di fare agli altri[1].

Neanche il secondo concetto chiave del titolo dell'opera di Tomas Tyn, quello di *sostanza*, riscuote alcun consenso fra i filosofi postmoderni. Esso suole essere schiettamente rigettato come una categoria ormai del tutto superata da una concezione più soddisfacente di una realtà completamente dinamica. Oltre a ciò questi stessi pensatori ci insegnano ripetutamente che niente va guardato a prescindere dal suo contesto più ampio. Ai loro occhi la dottrina della sostanza di stampo aristotelico contravviene a tale nuova esigenza, dato che sa di una realtà troppo autonoma, slegata da una rete di relazioni condizionanti, anzi costituenti, che non permettono di fissare nessuna entità come qualcosa a sé stante.

Dall'altra parte, a dispetto di implicanze latenti, si continua a parlare senza tregua di certi valori quale di libertà o di autonomia dell'uomo e se ne vede il frutto di un pensiero liberato una volta per sempre dal peso molesto di un'eredità antico-scolastica. Per Tomas Tyn si tratta di una antinomia tipica del pensiero moderno, perché la "decostruzione" della categoria classica della sostanza da una parte e la esaltazione di detti valori dall'altra parte si escludono a vicenda. Se

[1] Nelle ultime righe della sua opera, Tomas Tyn accenna ai danni causati dalla compiacenza antimetafisica tipica per l'uomo moderno: "Un'umanità perversamente compiaciuta del suo spirito 'antimetafisico' è un'umanità che, per quanto si ritenga vigorosa e gioviale, di fatto è rimasta tragicamente mutilata nel suo stesso essere umana. 'Qual vantaggio infatti avrà l'uomo se guadagnerà il mondo intero e poi perde la propria anima?'. A che cosa serve conoscere tutto ed ignorare nel contempo il tutto? Molte cose ci insegnano le scienze, ma quelle così poche e così poco conosciute che ci propone la metafisica importano più di tutte le altre messe insieme. Bella cosa è conoscere gli enti nella loro particolarità, ma infinitamente più bello è meditare l'essere stesso che solo ci apre l'unica strada rimasta all'umanità, quella che conduce in alto, perché accomuna la terra al cielo e l'uomo a Dio" (Tomas TYN, *La metafisica della sostanza. Partecipazione e analogia entis*, ESD, Bologna, 1993, p. 955).

si mette la mano sulla sostanzialità della realtà umana, se non si difende più l'autonomia ontologica della persona tramite sicuri strumenti metafisici, ogni discorso sulla libertà e sulla autonomia nell'agire umano risulta inconsistente.

Fin troppo spesso si deve purtroppo constatare che l'avversione moderna nei confronti della dottrina sulla sostanza si nutre dell'ignoranza sia dei motivi giustificanti l'introduzione di questa categoria nell'ambito della filosofia, sia delle conseguenze scaturienti o dalla sua accezione o dalla sua negazione. Non viene più preso in considerazione che la metafisica di Aristotele e di Tommaso d'Aquino dispone di un argomento assai forte a favore della sostanzialità della persona umana, nonché delle entità subumane. La realtà umana non può esser dissolta né in un divenire senza soggetto né in una gigantesca entità cosmica di cui farebbe una mera parte subordinata. In ambedue i casi si sarebbe eretto un ostacolo insuperabile alla realizzazione della conoscenza vera, la quale non può esser messa al bando da nessuna concezione dell'uomo.

Ogni visione dell'uomo vuol essere adeguata. Espropriare i diritti ontologici della persona col abbandonarla al divenire assolutizzato significa vietarsi di designare e di pensare l'uomo tramite note stabili. I pensatori postmoderni non temono questo esito, anzi, lo dichiarano a parole con grande irruenza. Tuttavia, il tema del discorso (l'uomo) rimane pure per loro sempre lo stesso, nonostante le suggestioni contrarie, e perciò siamo di fronte a mere manovre verbali. Si continua a riflettere sull'uomo, non sul non-uomo. Sostenere che l'uomo di un'epoca non abbia niente in comune con l'uomo di un'altra epoca richiede di conseguenza di spazzar via tutti i concetti con i quali si conosce l'uomo in una certa situazione storica e di istituirne altri del tutto nuovi, per assicurare un'adeguata conoscenza dell'uomo in epoca seguente.

Dal punto di vista del pensiero una cosa assolutamente irrealizzabile, dal punto di vista verbale la cosa più facile al mondo. Non a caso la sofistica di tutti i tempi porta il suo interesse principale verso il linguaggio liberato dalle norme di una provenienza extralinguistica. L'uomo-processo viene malgrado tutto sempre pensato come l'uomo; il che, data la natura alienante di un divenire assolutizzato, finisce contradditoriamente col confondere a vicenda le parti del divenire e alla fine l'uomo-parte con l'uomo tutto. Perché? Perché sia adesso sia domani sia verso la fine della vita l'uomo rimane sempre "processo", mentre "adesso", "domani", "verso la fine" sono momenti che si comportano come parti in paragone della totalità, che è il processo preso nella sua interezza.

Chi è allora l'uomo? L'esistente (procedente) adesso, l'esistente (procedente) domani o l'esistente (procedente) verso la sua fine immediata? Siccome le parti del divenire non si identificano a

vicenda, l'uomo vero non si dà mai. Concluso il processo (la vita dell'uomo), tutto è finito. Il processo portato al suo compimento nella sua interezza smette di esser processo, l'uomo che non era mai tale sparisce dalla scena del mondo senza avere durante la sua storia offerto al pensiero e quindi a se stesso la possibilità di esser colto in un atto cognitivo svelante la sua autentica fisionomia. Non è una sfida radicale per i messaggeri della morte della metafisica centrata sulla sostanza? Non sono pure essi meri uomini-divenire? Quale valore hanno i loro ragionamenti? Non sono mai conclusivi, ogni tappa nuova del cambiamento successivo trasforma dall'interno lo stato di conoscenza corrispondente allo stadio precedente. Allora, chiediamoci, come può esser definitivamente valida questa concezione superdinamica dell'uomo? La risposta è chiara. Di validità, di verità non se ne può parlare neanche in sogno.

Non si dà l'uomo senza un'identità sovrastorica, non si dà l'uomo senza esser soggetto autonomo di tale identità. Se fossimo solo parti di un tutto cosmico sovraordinato, saremmo sprovvisti di ogni autonomia non solo ontologica, bensì pure operativa. Ma si può pensare davvero in questo modo? Non sono forse le persuasioni dei singoli uomini talmente contrastanti, che spesso risultano vicendevolmente contradditorie? Se non siamo noi che siamo e che operiamo, questa tensione, anzi questa contraddizione cade nella realtà, la quale è ultimamente essente ed operante.

Ergo una tale realtà, a cui fossimo noi uomini parti inglobate, non esiste e non può esistere. Altrimenti le concezioni contradditorie sarebbero simultaneamente vere. Un simile procedimento argomentativo si potrebbe istituire anche in riferimento agli enti sub-umani (animali-piante) in quanto nel loro rapportarsi vicendevole si manifestano tendenze irriducibilmente opposte. Pena la contraddizione, i dinamismi menzionati devono esser distribuiti su soggetti ontologicamente autonomi, ossia su entità sostanziali. Da qui si comprende, perché il problema della sostanza rappresenta un problema cardine per una filosofia sollecita di consistenza e di verità e perché Tomas Tyn ne dedica tanto spazio nel suo libro.

Ciò che salta agli occhi è il numero considerevole di pagine, nelle quali l'Autore moravo elabora il contenuto del settimo libro della *Metafisica* di Aristotele. Il libro sette non è degno di attenzione solo per il fatto che contiene un complesso discorso sulla sostanza, bensì pure per il suo metodo. Lo stile di ricerca, tipico dello Stagirita, si cristallizza in esso in un modo esemplare. Data l'importanza della teoria aristotelica della sostanza nel pensiero di Tomas Tyn, vale la pena di ricordare i momenti principali in cui si snoda il procedimento investigativo del filosofo greco.

Come è noto, una delle più importanti scoperte di Aristotele viene espressa dalla struttura del suo concetto di ente: esso si dice in varie

accezioni. Lo Stagirita conquista questa verità attraverso una polemica tenace con Parmenide e con gli Eleati[2]. Siccome alla molteplicità come tale manca l'intelligibilità, la diversità dei modi fondamentali di significazione del concetto di ente risulta pensabile solo alla luce di un'unità. Certo, di un'unità non piatta, non univoca, visto che neppure il concetto più basilare di identità porta un solo significato.

Il filosofo greco risolve il problema svelando il primo significato del concetto di ente, vale a dire della sostanza costituita da un'essenza. Essendo la sostanza la prima fra tutte le altre modalità dell'ente, essa garantisce una certa unità e perciò anche una certa intelligibilità all'oggetto della metafisica[3]. Si comprende allora la riformulazione del problema centrale della metafisica presentata da Aristotele nel libro appena analizzato: la questione "che cosa è l'ente?" si trasforma equivalentemente nella questione "che cosa è la sostanza?"[4]. Nella filosofia aristotelica le domande non sono buttate in aria senza intenzioni serie. Al contrario, chi sa domandare bene, si mette fin dal principio su una buona strada. Ogni domanda intelligentemente formulata nasconde in sé un orientamento metodologico. Per risolvere la difficoltà prospettata, Aristotele sviluppa la ricerca in due direzioni: orizzontale e verticale. Prima di tutto bisogna sapere che cosa è la sostanza. In vista di una risposta adeguata, lo Stagirita discorre sulla struttura della realtà materiale. Solo dopo si apre uno spiraglio in cui ci si può esprimere sull'esistenza o meno delle sostanza separate[5].

Come procede l'investigazione attorno al senso principale del concetto oggettivo di ente? Neppure in questo caso Aristotele mette da parte la sua abitudine scientifica; egli fa seguire le sue conclusioni personali ad una minuta analisi e valutazione delle conclusioni alle quali giunsero i suoi predecessori. Per questo fa partire la sua ricerca filosofica da una presentazione delle opinioni di quei pensatori che alla sua stessa maniera cercarono "il vero ed ultimo" fondamento della realtà. Al tempo di Aristotele venivano discusse le seguenti alternative: l'ultima e portante dimensione dell'ente (sostanza) è o un *soggetto* o un'*essenza* o un *universale specifico* o un *universale generico*[6]. Quale delle opinioni introdotte colgono il vero senso della sostanzialità? Il settimo libro della *Metafisica* contiene un'analisi

---

[2] Cfr. ARISTOTELE, *Fisica*, I, 2-3.

[3] Cfr. ARISTOTELE, *Metafisica*, VII, 1, 1028 a 13-15.

[4] Cfr. ARISTOTELE, *Metafisica*, VII, 1, 1028 b 1-4.

[5] Cfr. G. REALE, *Aristotele. Metafisica*, vol. III, ed. Vita e Pensiero, Milano, 1993, pp. 318-319; G. REALE, *Il concetto di filosofia prima e l'unità della Metafisica di Aristotele*, ed. Vita e Pensiero, Milano, 1993, p. 184.

[6] Cfr. ARISTOTELE, *Metafisica*, vol. VII, 3, 1028 b 33 - 1029 a 1.

dettagliata delle relazioni che intercorrono fra le appena menzionate accezioni dell'ultimo fondamento (della sostanza).

In sintonia con la propria persuasione, Aristotele concentra la sua particolare attenzione sulla sostanza pensata a modo di soggetto (*hypokeimenon*). In base ai risultati delle sue ricerche personali, pubblicati nella sua Fisica[7], distingue i momenti del soggetto (materia, forma, composto) ed afferma che la sostanzialità spetta sia alla materia, sia alla forma, sia al composto di ambedue[8]. Ma la predicazione della sostanzialità riferita a detti termini non obbedisce a regole univoche, perché il significato del predicato viene in ogni singolo caso essenzialmente modificato. In altre parole, i termini enumerati non sono sostanze allo stesso modo, bensì diversamente, in un certo ordine, *secundum prius et posterius*. Per elucidare più precisamente l'indole di quest'ordine, Aristotele usa alcuni criteri che tipizzano la sostanzialità. Essi non vengono dichiarati esplicitamente, ma il procedimento dell'investigazione tradisce la loro presenza.

La sostanza, per essere tale, deve distinguersi per: 1. capacità di fungere come soggetto; 2. unità; 3. individualità; 4. determinazione; 5. separabilità[9]. Secondo questo canone l'infimo grado di sostanzialità spetta alla materia (grazie alla sua funzione di soggetto). Al contrario, il composto di materia e forma possiede tutte le prerogative della sostanzialità e va perciò designato come un grado ancora più alto di essa. Se venisse rispettata la dottrina della sostanza elaborata nelle *Categorie*, l'esposizione di Aristotele dovrebbe fermarsi qui ed al massimo potrebbe approfondire le conclusioni già tirate in questo scritto di competenza logica.

Ciononostante la Metafisica non si attiene al mero ordine logico, ma la sua prospettiva è molto più ampia. Proprio questa visione allargata porta Aristotele a scorgere un nuovo tipo di sostanzialità, che è al contempo anche il più intenso: la sostanzialità della forma. Da questo punto di vista, mediato dall'assioma *propter quod unumquodque et illud magis*, il composto passa al secondo posto[10]. La riflessione sulla forma caratterizza tutto il settimo libro della Metafisica e la ricerca si muove in direzione di un'esaltazione

[7] Cfr. ARISTOTELE, *Fisica*, I, 5-6.

[8] Cfr. ARISTOTELE, *Metafisica*, vol. VII, 3, 1029 a 3.

[9] Cfr. G. REALE, *Aristotele. Metafisica*, vol. I, ed. Vita e Pensiero, Milano, 1993, pp. 123-125.

[10] Cfr. ARISTOTELE, *Metafisica*, VII, 3, 1029 a 6. "La forma ha, quindi, una netta sporgenza rispetto agli altri significati. Tuttavia è bene ricordare che, per Aristotele, questa preminenza dell'*eidos* o della forma non significa affatto escludere degli altri significati, che egli tiene, per contro, sempre bene in evidenza nella sua indagine poliedrica e polivalente" (G. REALE, *Aristotele. Metafisica*, vol. I, p. 135).

dell'accezione "formale" della sostanzialità sopra ogni altro significato di questo concetto analogo.

Quali motivi sorreggono la dichiarazione della superiorità della forma rispetto alla materia e al composto quanto alla perfezione della sostanzialità? Nel manifestare la fondamentalità metafisica della forma, Aristotele mantiene un preciso ordine di procedimento investigativo. La sua prima attenzione si volge a quell'ambito del reale che risulta ontologicamente periferico, dal quale poi cerca di penetrare nell'intima natura degli enti materiali. Come scendendo per cerchi concentrici, Aristotele fa vedere la superiorità della forma su tre livelli: quella linguistica, quella cognitiva e quella ontologica.

Se uno si chiedesse perché non si passa direttamente al problema ontologico, troverebbe la risposta nella concezione aristotelica dell'uomo. Avendo un'intelligenza strettamente legata ai sensi, gli si offrono come primi dati da conoscere, tali che nell'ordine oggettivo della realtà rappresentano zone ontologiche non primarie[11]. Generalmente vale che l'ignoto si chiarisce in base al già conosciuto. In queste circostanze il linguaggio riveste un ruolo molto particolare. Esso nasce dalle fonti dello spirito umano e quindi non lo copre un velo tanto spesso come nel caso dell'ordine della realtà non fatta dall'uomo.

Proprio qui va collocato il motivo per cui Aristotele sceglie un'analisi elementare del linguaggio, quale prima piattaforma di osservazione, dal quale intende guadagnare una visione approssimativa della natura dell'ente materiale, nonché della posizione centrale che in esso spetta alla forma. L'ordine della realtà traluce nel linguaggio, fra l'altro nella sua struttura predicativa, la cui considerazione permette di scoprire la fondamentalità grammaticale del sostantivo rispetto ad altri generi verbali[12]. Così come nel linguaggio il sostantivo serve da punto di riferimento per altri generi verbali, così pure nella realtà oggettiva la sostanza in veste di soggetto assume una posizione focale.

Nel secondo passo, l'anteriorità della forma si evince da un'ispezione dell'ordine gnoseologico. Se vogliamo cogliere qualche determinazione ontologica, la sostanza con la sua struttura formale emerge sempre dentro la definizione rispettiva, come ciò che si manifesta al pensiero mediante tale aspetto conosciuto. Essendo un realista, Aristotele vede un nuovo segno della superiorità oggettiva

---

[11] "È proficuo, infatti, procedere gradatamente verso ciò che è più conoscibile per natura. Infatti in questa maniera tutti riescono ad aquistar conoscenza, passando cioè alle cose che sono più conoscibili attraverso quelle che sono meno conoscibili per natura" (ARISTOTELE, *Metafisica*, VII, 3, 1029 a 1-4).

[12] Per questo aspetto del procedimento aristotelico cfr. ad esempio G. MURA, "Ermeneutica e ontologia della parola", in *Homo loquens*, ESD, Bologna 1989, pp. 91-92.

della sostanza-forma all'interno del complesso delle determinazioni che compongono i singoli enti della nostra esperienza[13].

Finalmente, siccome l'ordine dell'essere fonda l'ordine dell'operare, la centralità della sostanza-forma si fa valere pure nella dimensione dinamica della realtà. Il fondatore della scuola peripatetica lo dimostra costruendo un'analogia fra il dinamismo naturale della generazione e il dinamismo artificiale dell'attività produttiva dell'uomo. Al medesimo risultato conduce la ricerca attorno alle condizioni della corruzione naturale delle cose. I moderni rifiutano questo tipo di argomenti come schietto antropocentrismo, dove qualcosa di specificamente umano viene indebitamente sovrapposto alla realtà non umana.

A partire da Cartesio tale critica sembra obbligatoria, dato che il soggettivismo moderno introduce forzatamente una rottura invalicabile che separa l'uomo dal resto del reale. Ma la vera critica pone un problema diverso. Come si possono opporre due sfere del reale (umano-non umano) che risultano inglobate in un unico concetto trascendentale di ente, la cui oggettività si misconosce solo a prezzo di autocontraddizione? E se in ambedue i casi, ancorché a titoli diversi, si tratta sempre di enti, la differenza dividente questi poli non può essere mai assoluta. Né nella linea del loro essere, né nella linea del loro operare. Allora, chiediamoci, che cosa impedisce la dichiarazione della loro parentela ontologica dispiegata tramite una serie di varie analogie? Chi si rende pienamente conto di questi fatti, non vede un'ingenuità nel procedimento aristotelico, bensì al contrario nel disprezzo moderno.

Nell'ultimo capitolo della *Metafisica* viene presentato il risultato finale delle analisi precedenti. Della sostanza-forma si parla qui come di un ultimo fondamento, principio e causa dell'esistenza degli enti[14]. Lo scopo della ricerca è raggiunto.

Perché diffondersi in queste cose in occasione di una presentazione dell'opera di Tomas Tyn? Il filosofo moravo non va forse ben al di là delle considerazioni di Aristotele? Non è forse un discepolo di Tommaso d'Aquino piuttosto che di Aristotele? Chi leggerà attentamente il suo libro capirà presto quale immenso valore l'Autore riconosce alle scoperte dello filosofo greco. Certo, egli si confronta con molti problemi che ad Aristotele rimasero ancora nascosti, però senza la dottrina aristotelica della forma le sue soluzioni sono impensabili. Come lo Stagirita, così pure Tomas Tyn difende la precedenza della dimensione formale rispetto a tutte le altre determinazioni che si intersecano nella complessità interna degli enti. Ciò si palesa chiaramente sul contenuto dei concetti di

[13] Cfr. ARISTOTELE, *Metafisica*, VII, 1, 1028 a 26.
[14] Cfr. ARISTOTELE, *Metafisica*, VII, 17 passim.

partecipazione e *analogia entis*, che emergono a lato dei concetti di "metafisica" e di "sostanza" nel titolo stesso della sua trattazione.

Vediamo brevemente la questione della partecipazione. Essa è intimamente legata al tema della causalità. Il tema della partecipazione viene alla luce quando si mette sotto esame il contesto problematico della causalità efficiente e formale. Ogni ente limitato, vale a dire ogni ente facente parte di una pluralità costituita da altri enti, si caratterizza per una irripetibilità assoluta; è incomunicabilmente se stesso. Ma nel contempo, ogni ente coesistente con altri enti è autenticamente, propriamente ed intrinsecamente ente. Ne viene che ogni ente si profila come un modo particolare di una perfezione non particolare (trascendentalità dell'ente). Se un ente particolare (limitato), visto non in quanto particolare, ma in quanto ente, fosse tale da se stesso, non si darebbe nessuna pluralità di enti, dato che l'entità particolare in quanto specificatamente individualizzata non permette la propria moltiplicazione.

Però la pluralità di enti c'è; *ergo* ogni ente limitato è ente grazie ad altro da sé, in virtù cioè di un Ente trascendente non limitato (perfetto). Ecco il mistero della partecipazione: ciò che gli enti finiti hanno in proprio, non lo hanno originariamente da sé. Sono se stessi per se stessi (per la loro identità), ma per niente da se stessi, bensì da Altro. Sono "da Altro" in due sensi: in un senso efficiente e, per certi versi, in un senso formale.

In ultima analisi, l'identità degli enti finiti poggia su una differenza fondante nella quale bisogna vedere l'atto creativo immedesimato col Creatore trascendente. Le creature prendono a loro modo parte alle sue ricchezze ontologiche inesauribili. Tomas Tyn distingue in questa occasione due tipi di partecipazone, che contribuiscono alla costituzione di un ente finito: la partecipazione detta limitativa e la partecipazione detta compositiva.

In armonia con Aristotele, seppure su un livello filosofico ben più elaborato, il Pensatore moravo ribadisce energicamente la priorità della forma, concepita quale momento principale dell'essenza di un soggetto limitato, rispetto all'esistenza. L'ente finito viene creativamente realizzato a partire dal suo contenuto costitutivo (a partire dal suo esser soggetto di tal o tall'altra essenza), alla quale viene compositivamente e perciò logicamente secondariamente aggiunta l'esistenza.

Per poter esser chiamato all'essere come qualcosa di ontologicamente composto (ente quale complesso di essenza ed esistenza), ci deve prima essere un soggetto essenzialmente strutturato. Se non ci fosse, non ci sarebbe niente cui donare

l'esistenza[15]. La partecipazione limitativa, la quale assicura all'ente finito la similitudine con la sua fonte trascendente in linea essenziale, viene anteposta alla partecipazione compositiva in cui si fonda la sostanza essenzialmente determinata con la sua esistenza. La posizione di Tomas Tyn si oppone radicalmente ad ogni tipo di esistenzialismo, compreso quello tomistico, riabilitando senza una traccia di esitazione il modo di pensare che negli ultimi decenni soleva essere criticato con troppa leggerezza sotto lo stigma di un insano "essenzialismo".

Sul versante dell'analogia la gerarchia dei nessi partecipativi vigenti all'interno dell'ente reale vanno rispettati pienamente. L'ente, oggetto proprio della scienza metafisica, si svela alla nostra ragione nella sua ultimità, nella sua radicalità: al di là di esso non si dà più niente. Ne segue che nessuna differenza, neppure quella massima, può essere assoluta. Deve rimanere nell'ambito dell'ente sottostando alle sue esigenze. Gli enti coesistenti in una pluralità non si estraneano a vicenda a tal punto da differenziarsi in una maniera incomparabile. Al contrario, la loro comparabilità viene in ogni caso mantenuta, non escluso il caso del rapporto fra creatura e il Creatore.

La possibilità di comparabilità riguardante tutti gli enti a prescindere dal loro statuto ontologico significa che la loro diversità non toglie una certa parità-identità che li lega assieme e che forma una base solida per il concepimento del concetto analogo di ente. Le singole realtà sono vicendevolmente simili, differiscono in modo da non intaccare l'autenticità, la proprialità del loro esser ente e quindi non si pongono mai fuori dell'unità-identità garantita dalla loro sussunzione sotto una struttura trascendentale. Certo, la radicalità ultima della dimensione entitativa pone difficoltà non lievi. L'ente porta in sé l'aspetto identitario e l'aspetto differenziale in quanto tale. Nella prospettiva categoriale siamo in grado di distinguere le dimensioni ontologiche per cui vari enti sono identici da una parte e differenti dall'altra parte. Ogni uomo è identico ad altri uomini quanto all'esser uomo e differente da essi quanto all'esser tale uomo, ossia quanto alla sua individualità incommunicabile. Se passiamo al livello trascendentale proprio dell'ente, la suddetta possibilità di distinzione di vari dimensioni della realtà svanisce. L'ente in quanto ente si dispiega in una pluralità trascendentale ed è identico e

[15] "Vi è dunque una certa precedenza strutturale di fondazione, secondo ragione, dell'essenza sull'essere nell'ambito della stessa attuazione entitativa. Il contenuto essenziale è già determinato indipendentemente dall'essere che lo porrà, e ciò totalmente, in atto di esistere. È qui il fondamento di una certa precedenza delle verità di ragione (per usare il vocabolario leibniziano) sulle verità di fatto: una rosa sarebbe una pianta comunque, anche se di fatto, all'infuori della Mente creatrice, nessuna rosa, e persino nessuna pianta, esistesse" (Tomas TYN, *op. cit.*, p. 552).

diverso solo per se stesso, mai per un altro da sé. Sia l'identità che la diversità scaturiscono dalle proprie risorse dell'ente in quanto è tale, non in quanto sedimentato in strutture particolari e perciò vicendevolmente ben distinguibili quali fondamenti rispettivi di identità e di differenza.

La *ratio* analoga di ente va colta simultaneamente come parzialmente identica e parzialmente diversa, senza cadere in una contraddizione squalificante. Per questo motivo l'analogia rappresenta uno dei problemi più ardui della metafisica aristotelico-tomista. Tomas Tyn possiede tutte le disposizioni intellettuali necessarie per entrare con sicurezza su questo campo di battaglia in cui si scontrano da secoli i giganti del pensiero occidentale. In questa lotta estenuante non teme di opporsi con audacia alle visioni più autorevoli. Secondo lui non è l'analogia proporzionale, bensì l'analogia attributiva che tiene primato assoluto nella riflessione metafisica dell'ente. Siccome l'analogia manifesta l'ordine ontologico sul livello logico, l'esito del lavoro di Tomas Tyn non poteva esser diverso. L'analogia di attribuzione si fonda sulla partecipazione limitativa (essenziale), mentre l'analogia di proporzionalità traspone nel pensiero la struttura partecipativa compositiva. L'antecedenza del soggetto fornito di una sua essenza rispetto alla sua esistenza spiega la priorità logica dell'analogia attributiva. Nonostante ciò Tomas Tyn riesce ad evitare squilibri teorici in cui troppo spesso cadono autori che arrivano alle proprie conclusioni per mezzo di una forte polemica con tesi opposte. Non dimentica di accentuare la complementarità di ambedue i tipi di analogie, nonché di ambedue le strutture partecipative[16]. Il grande merito di Tomas Tyn consiste nell'orientare la nostra attenzione verso quello stile di far filosofia in cui non si bada alla moda, bensì alle esigenze più profonde provenienti dalla realtà stessa. Se a suo tempo il tomismo esistenziale rispondeva alle sfide del pensiero regolato dalle leggi che dominano lo sviluppo della filosofia moderna, la filosofia di Tomas Tyn non soffre di tale condizionamento. L'esistenzialismo moderno chiude gli occhi davanti alle verità filosoficamente evidenziabili e incontrovertibilmente fondabili nel principio di non contraddizione. Il loro rifiuto viene dettato dall'atmosfera intellettuale dell'epoca piuttosto che da ragioni solidamente argomentate.

[16] In ogni passo della ricerca metafisica, dall'inizio fino alla fine, le due analogie si completano a vicenda: l'*analogia entis* è allora essenzialmente duplice: "Duplice analogia, e di attribuzione e di proporzionalità, che non formano altro che una sola *analogia entis*, analogia perfetta e completa, una in sé, sebbene costituita da aspetti realmente differenziati, in modo tale che quella attributiva, fondante, sia come virtuale, mentre quella proporzionale, perfettiva, è formale". (Tomas TYN, *op. cit.*, p. 926).

Il primo posto fra queste verità spetta alla dimensione essenziale, non manipolabile, assolutamente rispettabile dell'ente. Solo una filosofia che libera lo spazio debito ad un discorso consistente sull'essenza immutabile dell'ente, pone barriere insuperabili al dilagare nefasto di visioni postmodere del mondo e dell'uomo che solo abusivamente portano il nome di filosofia. Il pensiero di Tomas Tyn, difficile, penetrante, sapiente e brioso al contempo, è tale a pieno titolo.

Roman Cardal

Note stilistiche per la nuova edizione

Padre Tomas, come è noto, aveva una prodigiosa attitudine per le lingue ed è stupefacente con quanta abilità era riuscito in pochi anni ad impadronirsi della lingua italiana, in particolare del linguaggio filosofico. Era molto desideroso di apprendere bene l'italiano, tanto che esortava gli ascoltatori a correggerlo quando si sbagliava e, se aveva un dubbio, li interpellava.

Il suo schietto realismo tomistico lo portava a formare una piena aderenza del concetto alla cosa, ed inoltre Padre Tomas si preoccupava che ci fosse una piena funzionalità della parola al concetto. In questo testo il linguaggio è altamente scientifico non per motivi esibizionistici, ma per l'esigenza stessa della materia alquanto elevata, com'è la Metafisica. Padre Tomas in altre occasioni, come per esempio nella predicazione popolare, sapeva trattare con termini semplici anche argomenti elevati, però non mancava di avvertire che per raggiungere la vera scienza, occorre imparare il linguaggio scientifico, quello stesso che appunto egli usa nel testo presente.

L'Autore pertanto mostra in questo senso cura del linguaggio, con termini a volte raffinati ed eleganti, spesso tradizionali, a volte un po' rari ed inusuali. Non si tratta di un linguaggio ricercato e si nota lo sforzo di farsi capire nel rispetto delle regole dello stile e della grammatica.

La sua profonda conoscenza della filosofia scolastica nei testi latini dei grandi Maestri lo porta a volte ad elaborare termini nuovi (per esempio: "supposizionale" e addirittura l'avverbio "supposizionalmente"), che risentono del latino. Questo avviene quando, addentrandosi in campi inesplorati e pressoché ignoti della speculazione corrente contemporanea, anche se accademica, spesso ignara del linguaggio scolastico, Padre Tomas non trova evidentemente l'espressione italiana. In tal caso, con intelligente intraprendenza, un pizzico di audacia e senza rendersi schiavo della lingua, pensa lui a inventare qualche termine. Sicchè noi italiani dobbiamo essergli grati per aver arricchito e perfezionato il nostro linguaggio filosofico. Da notare, ad esempio, le espressioni sostantivizzate neutre "il per partecipazione" e "il per essenza".

Nella parte storica c'è altresì da notare come Padre Tomas, benché in possesso di un proprio linguaggio filosofico, quando passa in rassegna i singoli Autori, sa presentare il loro pensiero, oltre che con abbondanti citazioni, a volte nella lingua originale, con termini presi dal loro stesso linguaggio.

Tuttavia, per quanto possiamo esser padroni di una lingua straniera, non potremo mai raggiungere la padronanza che appartiene a chi ha quella lingua come lingua madre. Così inevitabilmente, ed è cosa normale, nell'italiano di Padre Tomas sono presenti alcune lievi imperfezioni o piccoli errori ricorrenti, dai quali egli non ebbe il tempo di correggersi o dei quali non ebbe consapevolezza.

Le osservazioni che mi accingo a fare risultano da una pluriennale frequentazione degli scritti dell'Autore, anche al di là del presente testo, per cui mi sento di poterle fare con una certa sicurezza, dato il ben noto fatto che ogni Autore ha un suo stile caratteristico in tutte le sue opere.

Le note sono dunque le seguenti:

1. Scambi di parole (per esempio "all'infuori" al posto di "al di fuori", "mentre" al posto di "invece", "transeunte" al posto di "transitivo", "quello" al posto di "questo", "lì" al posto di "qui", "quindi" o "allora" al posto di "per cui");
2. Fraintendimenti o improprietà linguistiche (per esempio, "dirimere" al posto di "distinguere", oppure "estrinsecarsi" al posto di "promanare");
3. Errori di punteggiatura (ad esempio una virgola al posto del punto e virgola o del punto; la scarsità di virgole);
4. Mancanza di avversative di frequente (il "ma");
5. Uso esagerato dell'avverbio "appunto";
6. Uso della congiunzione "e" al posto di "ed" nei casi adeguati, oppure analogamente "a" al posto di "ad";
7. Uso eccessivo della costruzione "e [...] e" al posto di "sia [...] che";
8. Uso eccessivo del neutro, al posto del femminile o del maschile;
9. Comparsa di "questo" spesso ingiustificata, per cui è stata tolta.

Per quanto riguarda la sintassi e la grammatica:

1. Non è sempre ben regolato l'uso dell'indicativo e del congiuntivo; a volte vi è l'uso di uno quando andrebbe meglio l'altro. A volte è stata corretta la *consecutio temporum*.
2. Le proposizioni oggettive non sono precedute dalla particella "che".
3. Gli avverbi "sempre" e "invece" a volte non corrispondono al posto che nella nostra lingua occupano nella frase.
4. Vi è un uso esagerato della lineetta per dividere due frasi. Al posto della lineetta, allora, abbiamo messo, a seconda dei casi, un "ossia" o un "infatti" o anche semplicemente due punti o un punto e virgola o una virgola o un punto.

5. A volte ci sono delle frasi dipendenti o dei lunghi incisi, che s'incuneano nel periodo separando addirittura un aggettivo dal suo sostantivo. Li abbiamo spostati alla fine del periodo stesso.

Per quanto riguarda la terminologia più strettamente filosofica, Padre Tomas ha simpatia per il termine scolastico "fisico", che però è caduto in disuso ed oggi si può prestare all'equivoco, perché rimanda subito alla fisica sperimentale, che in questo caso non c'entra per nulla. A seconda della combinazione, allora, è stato sostituito con "reale", "ontologico" o "psicologico". Inoltre Padre Tomas usa troppo il verbo "essere" in maniera latinistica, quando invece sarebbe più corretto "esistere" (ad esempio, anziché dire "questa cosa è", in italiano si dice più frequentemente "questa cosa esiste" o "c'è"). Comunque, generalmente, data la delicatezza della materia, è stato lasciato il termine dell'Autore, correggendolo solo in nota.

Per quello che concerne la sistemazione del testo, onde renderla più scorrevole e didatticamente intellegibile, sono stati aumentati gli *a capo*. Infatti, Padre Tomas era in grado di proseguire per un'intera pagina, o poco meno, senza mai andare a capo. Naturalmente il discorso restava sempre ben organizzato, data l'eccezionale virtù logica dell'Autore; tuttavia la lettura non mancava di restare pesante e far perdere, per così dire, il fiato. Considerata allora l'ottima sistemazione logica del periodare, non è stato difficile rintracciare le unità periodistiche in sé conchiuse e separarle graficamente tra loro con l'andata a capo.

Sempre al fine di rendere più intellegibile ed agile l'esposizione, abbiamo inoltre aggiunto dei titoletti a certi settori che manifestavano un senso in sé compiuto.

Nella prima edizione esistevano, soprattutto nelle note, ma anche nel testo, dei lunghi brani in greco, in latino, in tedesco, in inglese e in francese.

1. I testi greci più lunghi, presi soprattutto da Aristotele, sono stati soppressi perchè non è difficile andarli a ritrovare grazie al riferimento bibliografico. Invece, le frasi brevi o i termini greci, soprattutto quelli presenti nel testo, sono stati traslitterati.
2. I testi latini, inglesi e francesi sono stati conservati.
3. I testi in tedesco, per quanto è stato possibile, sono stati tradotti.

Abbiamo messo in carattere corsivo alcune citazioni in greco o in latino, mentre abbiamo mantenuto i corsivi stabiliti dall'Autore.

Rispetto all'edizione precedente, ho aggiunto delle note esplicative o di commento, permettendomi in rarissimi casi di esprimere una mia diversa opinione, oppure, più spesso, facendo riferimento ad altri Autori o ad altri aspetti dell'argomento.

Sempre riguardo alle note, ho tradotto in italiano i nomi degli Autori citati. Per esempio, al posto di *Albertus Magnus* è stato messo Alberto Magno.

P. Giovanni Cavalcoli, O. P.
Bologna, 24 gennaio 2009

L'approccio sapienziale allo studio della partecipazione ontologica e alla teoria della sostanza

1. *Il summum cognitum*

1. Ogni conoscenza di Dio, sia naturale sia soprannaturale, è conoscenza del primo principio in entrambi questi ordini e quindi è vera sapienza. Dio però, pur essendo la Prima Verità in se stesso, non è il primo oggetto conosciuto dall'intelletto umano, anche se lo diventa in seguito per opera della Rivelazione, in quanto nella fede è dato all'uomo di conoscere Dio come Egli stesso si conosce e, senza dubbio, Dio è l'oggetto assolutamente primo e immediato del conoscere divino. Tuttavia il modo divino del conoscere partecipato all'intelletto umano non elimina, ma suppone il modo proprio del conoscere umano nell'ambito del quale la pienezza dell'Essere divino non è il *primum*, ma in qualche senso addirittura l'*ultimum cognitum*.

Un certo fideismo, oggi di moda[17], farebbe volentieri a meno di questo modo umano di conoscenza, lo reputa ben poca cosa davanti alla sublimità della Rivelazione, anzi, pensa che esso ostacoli piuttosto che agevoli l'approccio al divino. Si comincia allora a parlare male della natura e dell'intelletto umano, si pretende di limitare l'ambito di quest'ultimo all'empirico e al pratico (Kant) se non lo si demonizza addirittura (Lutero). Ma la stessa facilità di pretesi avvicinamenti al divino rivela l'inconsistenza del fideismo giustamente detto "pseudosoprannaturalistico", in quanto tale facilità non solo risente pericolosamente di superficialità, ma sotto l'apparenza di un eccesso di riverenza nasconde una fretta alquanto irriverente e sotto la parvenza dell'umiltà cela una buona dose di sottile orgoglio: disprezzare l'umano a favore del divino può sembrare un atteggiamento di pietà, ma di fatto contrasta con la volontà esplicita di Dio che della natura, in particolare quella umana, fa l'oggetto della sua attenzione, della sua benevolenza e della sua cura.

---

[17] Possiamo pensare al trascendentalismo rahneriano, per il quale l'esperienza di Dio è condizione della conoscenza sensibile (N.d.C.).

Per parlare dunque adeguatamente del divino in noi, occorre prima parlare dell'umano in noi, e non pensi di onorare il Creatore e Redentore colui che disprezza la natura da Lui plasmata e salvata. Così, prima di avvicinare la sapienza soprannaturale della fede rivelata, occorre esplorare umilmente e attentamente la sapienza naturale dell'intelletto umano, e ciò sia perché la prima suppone la seconda come il suo soggetto, sia perché non si può dare un'adeguata idea della prima se non la si distingue accuratamente dalla seconda. Distruggere la natura non è esaltare la grazia, ma piuttosto toglierle il soggetto di realizzazione e calpestare la sua sublime dignità di dono gratuito essenzialmente divino – se non c'è una natura, non ha nemmeno senso parlare di qualcosa di soprannaturale. Qui come altrove, ma più ancora che altrove, la distinzione è sorgente di ordine e di sapienza.

2. Il primum cognitum

2. Se non è Dio il primo conosciuto dell'uomo, che cosa è allora? Domanda legittima, alla quale S. Tommaso risponde senza esitazione: «Ens est proprium obiectum intellectus» – l'oggetto proprio dell'intelletto è l'ente[18]. Occorre però subito notare che l'ente si costituisce come oggetto proprio dell'intelletto umano in modi molteplici e diversi l'uno dall'altro. E, siccome ogni potenza operativa tende naturalmente al suo oggetto proprio, l'intelletto umano si rapporta alla conoscenza dell'ente secondo modi diversi di connaturalità.

In primo luogo l'ente inteso come ciò a cui compete l'essere può significare lo stesso atto puro di essere[19] e così non c'è dubbio che l'ente sarà oggetto di un conoscere divino e soprannaturale verso il quale l'uomo assume un ordine di potenzialità obbedienziale[20] specifica che trova la sua espressione nel desiderio naturale di vedere l'Essenza divina. Tale ordine della natura intellettuale al soprannaturale non è connaturale secondo la proporzione della potenza all'atto (infatti, l'atto di un sapere soprannaturale supera incommensurabilmente le capacità naturali delle facoltà conoscitive

[18] I, 5, 2 c.: "Primo autem in conceptione intellectus cadit ens: quia secundum hoc unumquodque cognoscibile est, in quantum est actu, ut dicitur IX Met. Unde ens est proprium obiectum intellectus, et sic est primum intelligibile, sicut sonus est primum audibile".

[19] L'atto puro di essere è Dio stesso (N.d.C.).

[20] La potenza obbedienziale è la disponibilità dell'ente finito ad essere elevato da Dio ad un piano di esistenza che supera l'attuazione della sua perfezione naturale (N.d.C.).

entitativamente e operativamente limitate), bensì secondo la specificità del soggetto adatto (passivamente e obbedienzialmente) a ricevere l'atto da un principio essenzialmente soprannaturale (Dio), in maniera tale però che in vista dell'attuazione non è necessaria una modifica della natura specifica del soggetto ricevente[21].

In secondo luogo l'ente può essere inteso nella sua essenza universale (*ratio quidditatis*) come il contenuto di quel concetto che comprende in sé tutto ciò a cui in un modo o in un altro può competere l'essere (l'attualità dell'esistenza). L'ente corrispondente obiettivamente a questo concetto universalissimo costituisce l'oggetto formale proprio della metafisica[22]. La sua conoscenza è pure connaturale all'uomo, ma non più secondo una potenzialità obbedienziale soltanto, bensì secondo una potenza naturale (suscettibile di attuazione per opera di cause connaturali – in questo caso per opera dell'intelletto agente[23]), alla quale corrisponde un desiderio naturale attivo (ad agire e non a ricevere soltanto) ed elicito[24] in quanto suppone l'attività astrattiva della mente umana.

Di fatto il concetto di ente si ottiene per astrazione formale al terzo grado (prescindendo cioè sia dalla materia individuale, sia dalla materia sensibile, sia infine dalle stesse condizioni di materialità oltrepassando la stessa differenza tra materiale e immateriale). Tale astrazione non può essere che riflessiva (infatti, ogni concetto formale[25] suppone una riflessione dell'intelletto possibile[26] sulla specie intelligibile impressagli dall'intelletto agente) e porta a un contenuto concettuale (*ratio*) chiaro in sé e distinto da ogni altro concetto.

Eppure qui la determinazione quidditativa[27] del concetto non avviene per sussunzione della specie nel genere (differenza specifica il cui contenuto si aggiunge a quello del genere nell'ambito del genere stesso), ma per esplicitazione di una proprietà essenziale

---

[21] Ad esempio la risurrezione (non gloriosa) di un morto suppone la modifica specifica del corpo cadaverico incapace di ricevere vita; nell'infusione della grazia invece l'essenza specifica dell'anima rimane inalterata. Mentre il cadavere ha solo una potenza obbedienziale generica alla vita, l'anima possiede una potenza obbedienziale, ma specifica nei riguardi della grazia. Così va correttamente interpretata l'espressione "naturaliter anima est gratiae capax" (I-II, 113, 10).

[22] Quello che S. Tommaso chiama *ens commune* o *in universali* (N.d.C.).

[23] L'intelletto agente è l'intelletto in quanto astrae l'essenza universale dal concreto singolare materiale (N.d.C.).

[24] Termine scolastico che significa 'emesso' (N.d.C.).

[25] Il concetto formale è il concetto in quanto rappresentazione dell'oggetto. Si distingue dal concetto oggettivo, che è il contenuto del concetto (N.d.C.).

[26] L'intelletto possibile è l'intelletto in quanto, ricevendo il contenuto dell'oggetto, ne forma il concetto (N.d.C.).

[27] Il contenuto del concetto (N.d.C.).

costitutiva (attitudine ad avere l'essere in un modo qualsiasi)[28]. Il termine di una simile astrazione non potrà dunque essere un concetto univoco (staccato dalle sue differenze e quindi, in un certo modo, "indifferente" rispetto a esse), ma solo analogico (che contiene implicitamente le sue differenze ed è presente in ciascuna di esse secondo il loro modo proprio)[29].

In terzo luogo l'ente può essere considerato non come ciò che è suscettibile di essere *quocumque modo*, bensì come questa determinata realtà concreta che ha un essere al di là della sua natura individuale appresa dall'intelletto come esistente. Qui non si conosce ciò che è costitutivo di ogni esistente (l'ente di cui le cose particolari sono altrettante partecipazioni), ma piuttosto l'esistente stesso (ente concreto) in quanto costituito da un qualcosa (*aliquid*) che oltrepassa i limiti della sua natura. Tale conoscenza è immediatamente intuitiva e quindi né astrattiva né riflessiva ed è confusa in quanto, pur conoscendo qualcosa di trascendente, non sa nulla né del fatto né della causa della sua trascendenza[30].

Non trattandosi di un concetto astratto, bensì piuttosto dell'intuizione di qualcosa come presente alla conoscenza, non si può parlare nemmeno di un grado astrattivo, ma piuttosto di un presupposto[31] che cronologicamente accompagna ed epistemologicamente precede e fonda ogni conoscenza astrattiva di ogni tipo e grado. Tale ente è oggetto del tutto connaturale rispetto all'intelletto umano secondo una tendenza naturale attuale (e non solo attuabile). Si tratta di una potenza che conoscitivamente è già sempre attuata e che trova la sua espressione nel desiderio naturale non elicito, ma spontaneo (*pondus naturae*). Infatti, tale intenzione confusa dell'ente è già presente in ogni atto di conoscenza (e in questo senso è conoscitivamente già da sempre "in atto"), così che l'intelletto è ordinato ad essa come è ordinato alla conoscenza in genere e cioè secondo la sua stessa natura "fisica" («intellectus ut natura» a differenza dell'«intellectus ut intellectus»)[32].

---

[28] La nozione dell'ente non comporta la sussunzione di una specie in un genere, perché non c'è nessun genere al di sopra dell'ente, ma si tratta semplicemente di esplicitare la nozione stessa, suscettibile di una molteplicità di significati (analogia dell'ente) (N.d.C.).

[29] Il concetto dell'ente non è un genere che astrae completamente dalle differenze, ma le contiene implicitamente, perché anch'esse appartengono all'ente (N.d.C.).

[30] Cfr. G. M. MANSER, *Das Wesen des Thomismus*, Freiburg Schw. (Rütschi), 1935, p. 248, (cfr. in genere le pp. 242-252).

[31] Questo presupposto è l'ente concreto in quanto oggetto di una intuizione. Possiamo pensare per esempio alla persona (N.d.C.).

[32] L'intelletto in atto è sempre naturalmente e spontaneamente in atto di conoscere l'ente (N.d.C.).

Ogni conoscere è fondato nell'apprensione immediata dell'ente che l'intelletto concepisce come la prima e suprema evidenza (*quasi notissimum*)[33]. Tale concezione intuitiva, immediata e spontanea dell'ente non arriva per nulla alla sua determinazione formale: più che concetto trascendente, analogo, intensivamente infinito, etc..., l'ente appare quasi come un *quid* generico e universalissimo[34] al quale si aggiungono tutte le altre possibili precisazioni ulteriori (*omnes aliae conceptiones intellectus accipiantur ex additione ad ens*)[35]. Qui occorre notare soprattutto che l'intuizione dell'ente quale *primum cognitum* non ha nulla in comune con l'essere parmenideo. Quest'ultimo, tanto esaltato da certe correnti esistenzialiste recenti[36] e tanto deplorato per essere stato dimenticato lungo la storia del pensiero, è un elaborato metafisico ed è, nell'ambito stesso della metafisica, per giunta erroneo o per lo meno caotico in quanto confonde l'ente comune con l'atto di essere puro o ente per sé sussistente. L'oblio di un simile equivoco non merita perciò nessuna deplorazione. L'ente immediatamente intuìto invece non è affatto esclusione di potenzialità, ma piuttosto una possibile fondazione di essa nell'attualità dell'ente in quanto è ente. Tanto è vero che l'intuizione dell'ente accompagna la conoscenza di ogni oggetto particolare od univoco – *quidditas rei materialis* – dell'intelletto umano.

La conoscenza dell'oggetto particolare nella sua determinazione essenziale (specifica) avviene come un'aggiunta attualizzante la potenza universale (generica) del fondamento[37]: «Quando ergo ex istis universalibus cognitionibus mens educitur ut actu cognoscat particularia, quae prius in potentia et quasi in universali cognoscebantur, tunc aliquis dicitur scientiam acquirere»[38].

Un simile processo che è compositivo (discendente dall'universale al particolare) aggiunge un'attualità intenzionale (formalmente conoscitiva) nuova all'intuizione generica e potenziale del *primum cognitum*, eppure oggettivamente (non dalla parte del modo di concepire l'ente, bensì dalla parte dell'ente stesso così concepito) le determinazioni ulteriori dell'ente non sono affatto additive, ma esplicative, né attualizzanti, ma limitanti per opera di differenze interne segnate dalla potenzialità[39]. Sotto questo aspetto la scienza

---

[33] *De Verit.*, 1, 1 c.
[34] L'*ens commune* (N.d.C.).
[35] *Ibidem.*
[36] Per esempio Emanuele Severino (N.d.C.).
[37] Il genere è fondamento dell'essenza specifica (N.d.C.).
[38] *De Verit.*, 11, 1 c.
[39] Le nozioni particolari non aggiungono nulla alla nozione dell'ente, ma semplicemente la limitano. Per esempio la nozione dell'uomo non aggiunge

particolare non solo non perfeziona la conoscenza dell'ente, ma dipende dall'evidenza sia dell'ente che dei princìpi immediatamente seguenti l'ente. Così ogni disciplina che ha per oggetto un ente particolare usa dei princìpi universali dell'ente, ma senza conoscerli in tutta la loro pienezza: «Utuntur autem principiis praedictae scientiae particulares non secundum suam communitatem prout se extendunt ad omnia entia, sed quantum sufficit eis»[40].

La perfezione della scienza non si ha senza la conoscenza (*in actu signato*[41] al di là del semplice uso *in actu exercito*[42]) dei primi princìpi e dell'ente nella sua sconfinata universalità formale. È necessario perciò un passo sapienziale al di là della scienza strettamente detta tale, è necessario ricollegare l'ente particolare (partecipato) all'ente comune (a cui partecipa) e ai suoi princìpi; in ultima analisi, la scienza umana non è perfetta se non risolve[43] ciò che è per partecipazione in ciò che è per essenza, l'ente derivato nella fonte della sua derivazione, la verità mediata dai sensi e dal raziocinio nella verità immediatamente evidente dei primi princìpi riguardanti l'ente in quanto è ente.

La conoscenza umana, l'uso della facoltà razionale stessa, non sono perfetti senza la *resolutio* metafisica. Ciò significa che il pensiero metafisico costituisce una profonda aspirazione di ogni soggetto dotato di intelletto, che non potrà mai essere soppiantata dal surrogato delle scienze dette "positive" che sono, certo, valide ciascuna nel proprio ordine, ma diventano decisamente insipienti (nel senso formale del termine) e profondamente alienanti, se avanzano delle pretese di unicità e totalità – un'usanza di cattivo gusto che invalse nel pensiero occidentale dai tempi del positivismo (anche se affonda le sue radici più profondamente nell'illuminismo e nel kantismo) e che segna con ineluttabile fatalità la sua tragica decadenza[44].

La filosofia naturale non può mettersi al primo posto tra le discipline filosofiche stesse e tanto meno è possibile e ammissibile

---

nulla alla nozione dell'ente, ma significa semplicemente un ente particolare (N.d.C.).

[40] *In Met.*, VI, lect. 5, n. 591.

[41] *In actu signato* è l'atto dell'ente in quanto significato dall'intelletto: la conoscenza significata (N.d.C.).

[42] *In actu esercito* è l'atto dell'ente in quanto esercitato nella realtà: la conoscenza esercitata (N.d.C.).

[43] Cfr. *De Verit.*, 1, 1 c.: "Illud autem quod primo intellectus concipit quasi notissimum et in quo omnes conceptiones resolvit, est ens, ut Avicenna dicit in principio Metaphysicae suae" (lib. I, cap. IX).

[44] Cfr. O. SPENGLER, *Der Untergang des Abendlandes*, München (DTV), 1980 (6 ed.), pp. 470ss. Secondo l'A. il declino della metafisica segna il passaggio da cultura a pura civilizzazione.

che la scienza detta positiva si sostituisca alla prima filosofia[45]: «Et quia ad illam scientiam pertinet consideratio entis communis, ad quam pertinet consideratio entis primi, ideo ad aliam scientiam quam ad naturalem pertinet consideratio entis communis; et eius etiam erit considerare huiusmodi principia communia. Physica enim est quaedam pars philosophiae: sed non prima, quae considerat ens commune et ea quae sunt entis in quantum huiusmodi»[46]. Proprio a causa dell'universalità della sapienza metafisica si verifica una situazione apparentemente paradossale e cioè che il rifiuto stesso della metafisica sistematica è profondamente metafisico secondo la sua natura, solo che si tratta questa volta di una metafisica decisamente errata e fuorviante.

3. Necessità del conoscere metafisico

Il conoscere discorsivo (razionale), che è proprio dell'uomo, è un conoscere mediato. Tale mediazione conoscitiva presente in ogni inferenza consiste nell'indicare la causa per la quale il predicato inerisce al soggetto della conclusione. Perciò ogni scienza «razionale o partecipe della ragione»[47] è una ricerca di cause nell'ordine reale (dell'essere). Tra l'oggetto della scienza e le cause (o, più generalmente, i princìpi – *archai*) della medesima vi è tuttavia una certa proporzione, così che a cose più particolari corrispondono princìpi esplicativi particolari, a oggetti universali invece si riallacciano princìpi più evidenti in sé e più semplici. Come poi il particolare deriva dall'universale, così le cause particolari trovano il loro fondamento in princìpi superiori.

Perciò le scienze «circoscritte a un ente e un genere determinati»[48] hanno pure mezzi dimostrativi più limitati (anche se più inerenti alla cosa stessa e più accessibili all'intelletto umano). Il loro oggetto non è l'ente in tutta la sua estensione (*on aplòs*) e tanto meno nel suo contenuto formale considerato precisamente in quanto è ente (*on e on*). Di conseguenza, simili discipline induttive (*epagoghé*) non dimostrano nulla né riguardo alla sostanza (*usìa*) né riguardo all'essenza individuale dell'esistente che è il «che cos'è»

---

[45] "Filosofia prima" è l'espressione usata da Aristotele per indicare la metafisica: essa tratta dei primi principi (N.d.C.).

[46] *In Met.*, IV, lect. 5, n. 593. Cfr. A. D. SERTILLANGES, *St. Thomas d'Aquin*, Paris (Alcan), 1925 (4 ed.), t. I, pp. 25-26. Viene da pensare che nel "processo Galilei" la questione di fondo riguardasse ben più che il moto dei corpi celesti e che in quell'evento storico le ragioni e i torti non fossero così decisamente da una o dall'altra parte come generalmente si vuol far credere.

[47] Cfr. *Met.*, E 1, 1025 b 6.

[48] Cfr. *Ibidem*, 8.

dell'ente (*to ti estìn*). Tutto ciò, essendo già dato per scontato, non è oggetto del pensiero[49] e così non lo è nemmeno l'essere dell'oggetto. Non si decide sull'esistenza o meno dell'ente particolare o del suo genere, ma lo si suppone esistente[50]. Solo la disciplina dianoetica che ha per oggetto l'ente in sé e le sue proprietà essenziali giunge alla tricotomia fondamentale[51] di ogni ente particolare che gli compete proprio in quanto è ente e si esplica come soggetto di esistenza o sostanza, come il costitutivo formale della sostanza che è l'essenza sia specifica sia individuale e l'essere esercitato dal soggetto tramite la sua essenza che è l'esistenza o l'esserci dell'ente a differenza del suo semplice non-essere.

Il limite di ogni fenomenologia perinoetica[52] non sta nel fatto di considerare gli aspetti accidentali dell'ente, ma nel fatto di contemplare tutto ciò che ritiene a modo di un essere accidentale. Infatti lo stesso ente particolare trattato alla luce dell'ente appare come sostanza; trattato alla luce delle sue caratteristiche particolari, rimane una congerie di proprietà accidentali e suggerisce, anzi, all'intelletto di prescindere dalla sostanza (ed essenza) come da un'ipotesi superflua e priva di senso.

5. La rinuncia alla sostanza è tuttavia pagata a caro prezzo in quanto nessuna fenomenologia (nel senso kantiano dello studio di ciò che appare in quanto appare) può mai fornire una, anche minima, notizia dell'esistere e quindi dell'essere come atto d'ogni ente. Infatti, l'essere dell'ente finito si trova nella sostanza per mezzo dell'essenza e così solo la scienza dell'ente che tematizza sia la sostanza che il suo costitutivo essenziale è in grado di considerare l'esistere delle cose e l'essere in sé come *actus essendi*[53]. L'essenza determina la partecipazione dell'essere nell'ente particolare e similmente la definizione che significa l'essenza conduce alla conoscenza dell'esistenza.

Ora, anche le scienze particolari definiscono a loro modo quel che cade sotto il loro oggetto formale ossia le proprietà dei loro rispettivi

---

[49] Non è oggetto formale del pensiero in quanto prodotto dal pensiero, ma è oggetto reale presupposto al pensiero (N.d.C.).

[50] Cfr. *Ibidem*. 16-17.

[51] Questa tricotomia, come è spiegato successivamente, è la composizione dell'ente di soggetto, essenza ed essere (N.d.C.).

[52] Riferimento ad un sapere che avvolge l'oggetto in superficie e non penetra nella sua essenza. L'Autore non si riferisce tanto alla fenomenologia di Husserl, quanto piuttosto a ciò che comunemente vien chiamato "fenomenismo" (N.d.C.).

[53] Cfr. *In Met.*, VI, lect. 1, nn. 1148 e 1151: "Et sicut nulla scientia particularis determinat quod quid est, ita etiam nulla earum dicit de genere subiecto circa quod versatur est aut non est. Et hoc rationabiliter accidit; quia eiusdem scientiae est determinare quaestionem an est, et manifestare quid est [...] Et utraque est consideratio philosophi, qui considerat ens in quantum ens".

oggetti, ma ogni definizione del contenuto quidditativo accidentale rimane incompleta, se non si conosce la definizione di quell'essenza che costituisce la sostanza – quest'ultima infatti è posta nella definizione di ogni sua proprietà accidentale. Ecco la ragione della proclamazione programmatica di Aristotele nella quale si decide l'essere e il non essere della filosofia: «Occorre che non rimanga nascosta l'essenza e la definizione, perché senza questo ogni ricerca risulta un'impresa vana»[54]. È necessaria dunque una disciplina che tenti di avvicinarsi all'essenza in assoluto. Questo non sarà certo il compito di un settore conoscitivo poietico o pratico, perché il fare e l'agire hanno il loro principio non nelle cose reali proposte all'uomo come oggetti, ma nel soggetto umano stesso, in modo tale che essi terminano a un qualcosa di accidentale[55] sia rispetto al soggetto operante (azione) sia all'effetto operato (forma artificiale posta nella materia esterna).

Solo una scienza teorica potrà perciò cogliere la forma costitutiva dell'essenza. Ora, l'oggetto proprio dell'intelletto umano è l'essenza materiale la cui forma può essere considerata a diversi gradi di intelligibilità della materia individuale. La prima è la forma che costituisce l'ente materiale in quanto è precisamente tale ente in tale determinata specie e si conosce per astrazione dalla sola materia individuale col mantenimento della materia sensibile propria dell'essenza specifica degli enti materiali[56]. Tale forma è sempre realizzata nella materia individuale da cui è inseparabile e in cui può pure cambiare per generazione e corruzione.

La seconda[57] è la forma che costituisce l'ente materiale nella sua proprietà essenziale di estensione. Perciò la si coglie conoscitivamente per astrazione della quantità, alla quale spetta l'estrinsecazione delle parti ossia appunto l'estensione. Nella quantità così astratta non è presente la materia sensibile (mutevole), ma rimane sempre un certo riferimento alla materialità immaginabile come soggetto possibile di estensione (solo qualcosa di "materiale" può essere quanto). La quantità è per sé inseparabile dalla materia individuale, ma astratta da essa risulta immobile (i rapporti numerici astratti rimangono, anche se dovessero scomparire i soggetti concreti numericamente determinati).

---

[54] Cfr. *Met.*, E 1, 1025 b 28-30. Cfr. anche *In Post. Anal.*, I, lect. 2, n. 14 (2) e *In Met.*, VII, l, 12, n. 1537.

[55] Il sapere pratico che determina l'azione termina a un qualcosa di accidentale in quanto appunto l'azione è un qualcosa di accidentale o di contingente (N.d.C.).

[56] Primo grado d'astrazione: la fisica sperimentale e filosofica (N.d.C.).

[57] Secondo grado d'astrazione: il sapere matematico (N.d.C.).

La terza[58] è infine la forma che costituisce l'ente materiale non come essenza di tale specie né come essenza portatrice di tali proprietà essenziali, ma semplicemente come essenza in genere che dà l'esistenza all'ente in quanto è ente. Il costitutivo dell'ente in assoluto contiene in sé e supera tutte le dimensioni dell'ente materiale (compresa la stessa composizione di materia e di forma) ed è quindi separabile dalla materia e in sé immobile – infatti, essere potenza entitativa dell'*actus essendi* non cambia nell'essenza in quanto è semplicemente essenza, sebbene questa essenza materiale particolare possa perdere la sua esistenza per corruzione[59].

6. Ogni causa o princìpio formale, proprio in quanto è forma, presenta una certa immutabilità, ma i princìpi più sottratti al cambiamento sono quelli più immateriali ossia quelli che riguardano l'ente in quanto è ente. Il costitutivo dell'ente (di ogni ente particolare sotto l'aspetto universale di essere-un-ente) è un effetto visibile (trattandosi di enti materiali) di qualcosa di divino (*ta fanerà ton theion*)[60]. La metafisica è perciò scienza divina (*theologhiké*) perché il suo oggetto è qualcosa di divino, quindi è la disciplina prima fra tutte e fondante rispetto a tutte in quanto il suo oggetto è il primo fra tutti gli intelligibili[61]. L'ente universale ha infatti un certo primato di universalità formale in quanto ogni ente particolare porta in sé una dimensione che gli è propria non in quanto è tale ente, ma in quanto è ente in assoluto. Nell'ambito della prima filosofia vi è tuttavia anche un oggetto concreto formalmente parlando[62], ma universale nel senso causale, che è l'ente sostanziale assolutamente immobile (*usìa akìnetos*) – Dio stesso[63]. Scienza del tutto divina è dunque la metafisica, sia perché solo nell'ambito della *ratio formalis entis* è pensabile dall'intelletto umano l'Ente sussistente in assoluto, sia anche perché tale disciplina è più a portata di Dio che a misura dell'uomo[64].

La stessa *ratio entis* che compete a ogni ente particolare[65] rivela che l'ambito del reale non si esaurisce (almeno *de iure*) con le

---

[58] Terzo grado d'astrazione: il sapere metafisico e teologico (N.d.C.).

[59] Cfr. *Met.*, E 1, 1025 b 22-24; 1026 a 4-16.

[60] Cfr. *Ibidem* 17-18.

[61] Cfr. II *Sent.*, d. 3, 3, 2 c: "Metaphysica, quae est ordinativa aliarum (scientiarum), considerat rationem entis absolute; aliae vero secundum determinationem aliquam".

[62] Cfr. *Met.*, E 1, 1026 a 24-25.

[63] Cfr. Ibidem 29.

[64] Cfr. *Met.*, A 2, 983 a 5-7.

[65] I. DÜRING, *Aristoteles (Darstellung und Interpretation seines Denkens)*, Heidelberg (C. WINTER), 1966, art. *Existenz und Wahrheit*, p. 587, nota 13: "Es gibt ein *on e on*, das jedem *òn ti* zukommt" con riferimento a *Soph.* 259 a e *Parm.* 161 e 162 b: *tò en metéchon usìas.*

sostanze materiali e mutevoli studiate nella fisica e nelle scienze naturali in genere. Dalle sostanze mobili ci si eleva dunque all'essenza immutabile applicando alla teoria della sostanza la distinzione tra potenza e atto[66] e dalla sostanza come modo di essere particolare (categoria) si risale alla sostanza prima come pienezza di esistenza – a ciò che esiste primariamente e semplicemente, la causa prima dell'ente in quanto è ente e dell'essere di ogni cosa[67].

Proprio in virtù dell'essenza l'ente è qualcosa di determinato che ha consistenza in sé e si distingue dagli altri enti particolari. Ma se è così, se cioè ogni ente è uno, come si spiega la molteplicità degli enti? Come è possibile che l'unità assoluta dell'ente in quanto è ente convenga a degli enti particolari differenziati tra loro e spesso opposti l'uno all'altro? La domanda così proposta, quella cioè del rapporto tra la *ratio entis* e gli enti particolari, riguarda nientemeno che la "natura" dell'ente in assoluto ed è una domanda perenne, perché è alla base della filosofia stessa. «Ciò che prima e ora e sempre è oggetto di ricerca e di perplessità è la domanda che cosa sia l'ente, cioè che cos'è la sostanza?»[68]. Il problema può essere rimosso, accantonato, più o meno volutamente ignorato, eppure rimane di fatto presente alla base di ogni pensiero pensato dall'uomo. Un'epoca che, ribellandosi all'*aèi zetùmenon* (= ciò che è sempre cercato) di Aristotele, dichiara superata e priva di senso la metafisica, non distrugge affatto quest'ultima, ma rilascia solo la sentenza di condanna alla sua propria morte culturale e, in genere, spirituale.

4. Carattere induttivo e deduttivo della metafisica

7. Correttamente posta, la domanda sulla natura dell'ente e della sostanza conduce a due scoperte fondamentali: l'una è quella della trascendenza dell'essere rispetto all'essenza di un ente finito, della reale distinzione tra esistenza ed essenza limitata e infine della dipendenza causale dell'essere particolare (esistenza) da un principio efficiente esterno; l'altra è quella della partecipazione della *ratio entis* nella molteplicità degli enti particolari e quindi dell'*analogia entis* e dell'ordine degli enti singoli secondo i gradi della composizione entitativa (potenzialità dell'essenza, attualità dell'essere). Nel primo caso si parte dalla sostanza come soggetto

---

[66] Cfr. *Ibidem*, p. 589.

[67] Cfr. *Ibidem*, p. 586, la *pròte usìa* di *Met.*, GAMMA 3, 1005 a 35 è anche *to protos on* e *to aplòs on* di Z-ETA-THETA; causa del *on e on* e del *éinai ékaston* (Cfr. risp. 2, 1003 a 31, b 18 e ETA 2, 1043 a 2).

[68] *Met.* Z 1, 1028 b 2-4; e PLATONE, *Philebos* 15 d 6-8 ne dà un'eloquente conferma.

dell'esistenza[69], nell'altro dalla natura stessa dell'ente come essenza suscettibile di differenziazioni intrinseche[70].

Occorre iniziare perciò dalla sostanza non solo per scoprire l'esistenza e l'essere distinti da ciò che ne è il soggetto, ma anche per esplorare la natura dell'ente in quanto è ente. Questo perché tra i modi particolari di essere (generi supremi, categorie) il primo è la sostanza, che si presuppone in ogni altro genere predicamentale accidentale. L'ente trascendentale conviene analogicamente ai singoli modi supremi predicamentali ed univoci e trova dunque la sua più piena realizzazione nel primo e più alto predicamento che è la sostanza. L'ente predicamentale si trova conglobato in quello trascendentale[71] e, siccome ciò che è supremo in un ordine inferiore arriva a contatto di somiglianza con quel che è infimo nell'ordine superiore, la sostanza che è suprema nell'ambito dei predicamenti è rivelatrice dell'ente trascendentale secondo la sua stessa natura. Ciò suppone ovviamente, al di là dell'astrazione totale, quella formale[72] e, al di là della considerazione logica delle categorie, quella metafisica delle supreme essenze univoche[73]. La logica tratta di generi e dell'ordine di generi e specie nell'ambito del genere supremo; la metafisica invece tratta delle essenze (corrispondenti al contenuto oggettivo dei concetti categoriali) e quindi di modi reali di essere. In questa prospettiva la sostanza non è solo soggetto di predicazione, ma soggetto di essere, ossia quell'essenza alla quale compete di essere in se stessa e non in un altro ulteriore soggetto ed è pure il soggetto reale ultimo di ogni proprietà accidentale.

L'oggetto della metafisica, che è l'ente in quanto è ente, si disvela nella sua natura, che è quella di «ciò a cui compete l'essere», proprio in ciò che ne è il primo soggetto, ovvero nella sostanza. L'esistenza degli enti particolari, delimitati dalla loro essenza finita, rinvia all'essere comune, semplice atto di essere di ogni ente. Da ciò che è Ente per essenza, Essere sussistente, l'atto di essere si riversa su ogni essenza finita secondo partecipazione interpretabile alla luce

---

[69] Cfr. *Met.*, *ibidem*.

[70] Cfr. PLATONE, *Sophistes*, 259 a 4-5.

[71] L'ente predicamentale costituisce i sommi generi: la sostanza e gli accidenti; l'ente predicamentale è l'ente nella sua estensione analogica (N.d.C.).

[72] L'astrazione totale è l'astrazione dell'universale (*totum*) dal particolare; l'astrazione formale è l'astrazione della forma dalla materia. L'astrazione formale è quella propria della scienza, per cui, dato che la metafisica è una scienza, il suo oggetto è colto da un'astrazione formale, la quale considera l'ente come forma che può essere separata dalla materia (N.d.C.).

[73] J. GREDT, *Elementa philosophiae aristotelico-thomisticae*, vol. I, Friburgi Br. (Herder), 1926 (4 ed.), p. 139, n. 171; vol. 11, p. 118, n.714; T. M. ZIGLIARA, *Summa philosophica*, Lugduni (Briday), 1880 (3 ed.), vol. I, pp. 26-27; n. II con rif. a DOMENICO SOTO (*Commentaria in Isagogen Porphyrii*).

dell'*analogia entis*. Tale differenziazione all'interno dell'ente preso nella sua natura universale trova poi la sua spiegazione teorica nell'applicazione metafisica del binomio per sé fisico di potenza e di atto a quello dell'essenza e dell'essere. La diversità di enti, così determinata, dà luogo a una struttura gerarchica ordinata secondo una certa gradualità del rapporto essenza-essere.

Così la metafisica, partendo dalla sostanza, prende in considerazione l'ente come il suo soggetto proprio, l'essere come l'atto dell'ente, la partecipazione e l'analogia come proprietà dell'ente comune, la potenza e l'atto come il loro fondamento e infine l'ordine degli enti che ne risulta[74], ma tra tutti questi oggetti della prima filosofia si pone la domanda, tutt'altro che facile da risolvere, della priorità[75]. Per dirimerla occorre partire dall'oggetto formale che è l'ente, nell'ambito del quale l'essere si presenta come atto, in modo che la diversificazione degli enti avviene per la differenza atto-potenza (essere-essenza), la quale porta alla partecipazione di composizione (essere detto di soggetti diversi) e di limitazione formale (ordine di un ente all'altro e di tutti gli enti a quello primo e supremo), partecipazioni che trovano un riscontro logico rispettivamente nell'analogia di proporzionalità e di attribuzione.

Partendo dalla sostanza che è il primo degli enti[76], non solo si esplora la natura dell'ente universale *in praedicando* (ente comune), ma da un punto di partenza apparentemente così umile si giunge persino all'ente universale *in essendo* et *in causando*, alla pienezza dell'ente, che è pure principio e causa di ogni altro ente. Nella sostanza materiale, oggetto univoco dell'intelletto umano, è insita una struttura di differenziazione tra l'essenza (forma) costitutiva e il tutto composto che è da essa costituito[77]. La ragione formale dell'essenza si pone così al di là della materialità o meno del soggetto in cui l'essenza sussiste. Si apre allora la strada verso gli enti la cui essenza si costituisce come soggetto senza la mediazione della materia, una possibilità-limite di sostanza detta "separata", immateriale[78].

D'altronde tutto il "negotium metaphysicum" tende proprio a questo genere di sostanza e studia le stesse sostanze materiali non fermandosi alla loro materialità, ma approfondendole alla luce della ragione formale dell'ente per giungere alla reale possibilità, anzi,

---

[74] F. VAN STEENBERGHEN, *Ontologie*, Einsiedeln-Zurich-Köln (Benziger), 1953, pp. 385-390.

[75] G. M. MANSER, *Das Wesen des Thomismus*, p. 252.

[76] Cfr. *In Met.* IV, lect. 1, n. 546: "Substantia est hoc primum inter omnia entia [...] consideratio (philosophi) primo et principaliter de substantiis est"

[77] Cfr. *Met.*, Z 11, 1036 a 26.

[78] Cfr. *Ibidem*, 1037 a 10-20.

convenienza, delle sostanze separate[79] e, in ultima analisi, alla reale necessità di una Sostanza assolutamente prima, priva non solo di materialità, ma anche di qualsivoglia potenzialità. La sempre sorprendente meraviglia della razionalità sapienziale è proprio questa: a quali eccelsi risultati si arriva partendo da oggetti apparentemente tanto umili – la sua stessa universalità porta l'impronta del divino e qui sta anche la ragione più profonda della sua piena e limpida umanità. Ciò d'altronde non desta sorpresa, perché l'esemplato non può essere debitamente conosciuto se non alla luce del suo Esemplare – l'umano non può essere adeguatamente afferrato se non alla luce del suo Archetipo divino.

È questo fatto dell'imprescindibile legame dell'umano al divino che occorre tenere ben presente contro le – oggi purtroppo assai diffuse – mistificazioni di un preteso umanesimo ateo di stile feuerbachiano[80]: non è l'uomo che proietta in Dio i suoi immodesti desideri, ma è piuttosto in quella caricatura umana chiamata antropologia materialistica o "scientifica" che l'uomo talvolta, nei momenti particolarmente infelici della sua storia, tende a proiettare la maledizione del peccato originale, il suo ripiegamento immanentistico su se stesso, l'oblio della sua vera e tanto responsabilizzante dignità.

5. Partecipazione e analogia

8. La metafisica, teoria dell'ente, si trova tra due poli di tensione che ne costituiscono la grandezza, ma nel contempo, come spesso accade, costituiscono un pericolo. Da un lato essa procede dall'ente materiale, concreto, sperimentabile con i sensi, dall'altro non si ferma a esso, anzi, già dallo stesso inizio della sua considerazione solleva la pretesa di non vederlo nella sua sensibile concretezza, bensì nella sua caratteristica di ente *ut sic*, di cui nulla c'è di più universale, nulla di più astratto. Porre la *ratio entis* al di là dell'ente concreto costituisce la tentazione razionalistica, spesso colorata di

[79] Cfr. *In Met.*, VII, lect. 11, n. 1526.

[80] B. H. Levy, *La barbarie dal volto umano*, Venezia (Marsilio), 1977 (trad. dal francese *La barbarie au visage humain*), pp. 137-139; indica come unica possibilità di opposizione alla barbarie la via della metafisica, dell'arte e della morale. Particolarmente la prima, proprio nella sua forma più oggettiva e astratta, è molto adatta allo scopo. La stoltezza nel senso formale della parola (cfr. II-II, 46) si concretizza in tutte le forme del riduttivismo, soprattutto ed emblematicamente in quello marxistico. Questa filosofia alla rovescia, questo *amor insipientiae*, tenta sistematicamente di ricondurre il più alto al più basso – il divino all'umano e l'umano al bestiale. Tale vantato abbrutimento non dovrebbe però essere scambiato con la modestia, giacché l'uomo, abdicando alla sua grandezza, rinuncia anche alla sua dignità e, comunque, tenta demiurgicamente di determinare lui stesso la sua propria natura.

idealismo; ridurla al particolare sensibile significa cedere alla tentazione empiristica con le sue conseguenze di relativismo e di storicismo in quanto, annientata la *ratio propria philosophiae*, si adottano criteri di progresso o scientifico o poetico (Kant, che optava per il primo tipo, avrebbe detto con disprezzo «rapsodistico») in cui una teoria soppianta un'altra, un gusto prevale su un altro, senza badare al fatto che lo sviluppo della sapienza non potrà mai essere altro che quello di esplicitare, da una verità già da sempre data nella sua pienezza, degli aspetti nuovamente conosciuti che tuttavia non vengono aggiunti, ma piuttosto estratti da quello sconfinato ambito del reale cui già essenzialmente appartengono[81].

Ciò vuol dire che all'inizio stesso della metafisica, iscritta nel suo oggetto specificante, radicata nella sua essenza, sta la partecipazione sia del particolare come limitazione dell'universale sia dell'universale come limitatamente realizzato nel particolare. Che poi la partecipazione stia alla base dell'*analogia entis* non è una novità, ma una corrispondenza tra l'analogia che, com'è facile intuire, si pone dalla parte della conoscenza e quindi della logica, e la partecipazione, a sua volta profondamente ontologica, non è stata ancora sufficientemente elaborata né, a quanto ci risulta, presa seriamente in considerazione.

Il proponimento di questo studio consiste in un tentativo di fondazione teorica del nesso tra analogia e partecipazione con particolare attenzione alla prima divisione dell'ente in sostanziale e accidentale.

9. Per quanto riguarda la partecipazione, una distinzione fondamentale si impone – quella tra la partecipazione di tipo compositivo, in cui la parzialità del «partem capere, partem relinquere» deriva primariamente dalla ricezione di una perfezione, in sé al limite infinita, in un soggetto finito e quindi limitante, da una parte, e dall'altra, quella di tipo limitativo (similitudinario, costitutivo di una gerarchia formale), dove la parzialità scaturisce da un termine intrinsecamente posto alla perfezione stessa, in modo che diverse forme corrispondono a diversi gradi di una forma più alta[82].

È facile intuire come quest'ultimo tipo di partecipazione riguardi, nell'ambito dell'ontologia, l'essenza e l'ordine delle essenze; l'altro invece abbia attinenza all'aspetto esistenziale dell'ente, all'attuazione dell'essenza dalla parte dell'*actus essendi* partecipato,

---

[81] Ogni sana filosofia dovrebbe far suo il *loghion* del Salvatore sul "nova et vetera proferre de thesauro suo" (Mt 13,52).

[82] Cfr. Lo studio fondamentale allo scopo della nostra ricerca di L. B. GEIGER, *La participation dans la philosophie de St. Thomas d'Aquin*, Paris (Vrin), 1953 (2 ed.), p. 496.

proporzionalmente ricevuto in essa. D'altra parte consta con uguale limpidità che la partecipazione limitativa, facendo dipendere essenza da essenza, stia alla base della semplice proporzione o attribuzione, mentre la composizione che assimila soggetti esistenti per sé diversi nella comunanza dell'esistere relativamente e proporzionalmente identico, a sua volta dia origine all'analogia di proporzionalità. Rileggere l'analogia in chiave della partecipazione agevola non poco la retta comprensione del rapporto tra attribuzione e proporzionalità e nel contempo permette di cogliere la natura accidentale dei derivati per partecipazione anche là dove la partecipazione costituisce un'essenza (per imitazione) o qualcosa di intrinseco a essa (per composizione)[83].

10. La teoria della partecipazione costituisce uno dei migliori rimedi all'equivoco kantiano rispetto alla derivazione delle categorie[84]. Il disprezzo del carattere induttivo della dottrina aristotelica considerata «rapsodica», perché priva d'un principio di deduzione concettuale, suppone che solo l'univocità del concetto sia razionale, non invece l'analogicità del reale.

Se al contrario il conoscere stesso si fa analogico per rimanere all'altezza di un ente strutturalmente differenziato secondo le sue partecipazioni, l'approccio aristotelico risulta non solo profondamente razionale, ma anche il solo possibile. Negare l'analogia significa dissociare l'univocità concettuale dal reale relegando quest'ultimo nell'ambito dell'inintelligibile, dell'equivoco, dell'irrazionale.

11. Quest'ultimo processo si verifica spesso lungo la storia della filosofia insegnandoci quanto le sorti della metafisica siano legate a quelle dell'*analogia entis*, sicché, dissolta l'una, cade anche l'altra e viceversa.

Studieremo dunque la partecipazione e l'analogia anzitutto sotto l'aspetto storico, per poi approfondirla sistematicamente in una seconda parte che, sebbene consista in un'analisi meramente filosofica, si propone tuttavia di servire da base in vista di un possibile approccio a quell'*articulus stantis et cadentis theologiae*, che è la questione del rapporto tra l'ordine naturale degli enti e l'ordine soprannaturale inteso come *participatio divinae naturae* e

---

[83] Qui l'Autore anticipa sinteticamente la tesi fondamentale che svilupperà in quest'opera (N.d.C.).

[84] Cfr. I. KANT, *Kritk der reinen Vernunft*, Transz. Logik, I. Abteilung, I. Buch, I. Hauptstück, 3. Abschnitt, § 10; ed. W. Weischedel, Darmstadt (Wiss. Buchgesellschaft) 1971, p. 119 (A 80-81; B 106-107).

quindi non più *participatio* dell'*esse*, bensì *participatio, et quidem intrinseca, essendi divini in quantum est divinum.*

PARTE PRIMA
ASPETTO STORICO

Dalla scoperta della sostanza nell'ambito della metafisica alla sua dissoluzione parallela al declino della concezione analettica dell'ente

Premessa

1. La sorte della sostanza è così strettamente legata a quella della metafisica intesa come scienza dell'ente in assoluto, che le affermazioni o negazioni dell'una derivano immediatamente da quelle dell'altra e così pure la corretta o errata conoscenza dell'una si accompagna sempre a correlativa verità o falsità, certezza o titubanza, nella globale impostazione dell'altra. Il discorso dell'*usìa* (= essenza o sostanza) appartiene in un modo inscindibile a quello dell'ente così che solo alla luce dell'*on aplòs* (=l'ente semplicemente) è proponibile la stessa domanda del "che cosa è la sostanza", la cui risposta a sua volta implica la conoscenza del "che cosa è l'ente"[85].

È nell'interesse della filosofia rivendicare l'appartenenza reciproca dei due discorsi in questione, il che equivale all'esigenza di porre il problema della sostanza nella sua purezza metafisica. I tentativi di una riduzione del quesito e della sua soluzione sul piano della fisica, o, peggio ancora, della logica, manifestano una certa «stanchezza della metafisica», comprensibile in una razionalità che, come appunto quella umana, ha bisogno di appoggi nel materiale e nel quantificabile, ma non accettabile in nessun modo, perché un cedimento in questa materia significherebbe fatalmente la rinuncia alla conoscenza che importa più di ogni altra e che dà senso a tutta l'indagine sapienziale nel suo insieme.

Occorre perciò ribadire aristotelicamente che la ricerca della sostanza è il compito principale del metafisico, mentre la fisica potrà al massimo fornire il punto di partenza e la logica dovrà accontentarsi di pure esemplificazioni, che, per quanto possano essere opportune e convenienti, riguardano pur sempre un dato che non appartiene all'astrazione, ma alla realtà stessa delle cose, non certo a quella sensibile, ma a quella che fonda l'intelligibilità oggettiva degli stessi sensibili e che per ciò stesso non potrà essere che di ordine essenzialmente immateriale. «Perciò anche noi (e nel

[85] Cfr. *Met.*, Z 1, 1028 b 2-4: *Ti to on? Tuto esti tis e usìa* (=che cos'è l'ente? È la sostanza). Si noti l'affermazione categorica dell'identità tra le due domande.

contesto Aristotele parla decisamente da metafisico) dobbiamo massimamente e in primo luogo e quasi esclusivamente dirigere la nostra indagine a ciò che è l'ente in questo senso (ossia nel senso della sostanza)»[86].

2. L'impresa esige ovviamente non poco coraggio intellettuale che si riduce semplicemente a questo: lasciare la metafisica essere se stessa senza imporle degli schemi alieni e proporle – cosa che non avviene mai senza una certa violenza sacrilega nei riguardi della sapienza – come modelli di pretesa scientificità quelli desunti arbitrariamente da altre discipline (matematica, fisica, etc...). Occorre farla decisamente finita con i distorcimenti soggettivistici che si sbarazzano un po' troppo in fretta della prima e più alta disciplina della ragione umana per il motivo assai discutibile, anzi, evidentemente falso, che essa non è suscettibile di uno sviluppo lineare caratteristico delle altre scienze. Ma dov'è mai detto che tale uniforme progressismo, uno dei miti illuministici più ridicoli, ma anche più tenaci, perché più acriticamente accettati, debba far pesare le sue pretese totalitaristiche (c'è nello stesso kantismo una indelebile e poco piacevole nota di giacobinismo intellettuale) in tutti, proprio in tutti, gli ambiti della razionalità teoretica? Ma, si obietterà, la metafisica non ha davvero, lungo i secoli, approdato da nessuna parte. Sia permesso tuttavia di sollevare una domanda: e chi ha mai il diritto di prescriverle che debba approdare da qualche altra parte fuori di sé stessa? L'immanentismo potrà, sì, tentare di metterla in catene, ma essa rimarrà pur sempre ciò che è: la scienza libera e sovrana, fine a se stessa[87].

Ma il più grande "scandalo" sta nel suo carattere perennemente aporetico, nel suo essere continuamente un "campo di lotta"[88]. Pare assai strano questo rimprovero di continua ricerca (cosa che in sé dovrebbe piuttosto essere stimata lodevole) proprio nella bocca di chi sentenzia sul fissismo di una disciplina già chiusa, che sa già tutto, in cui nulla più c'è da scoprire, mentre vanta il dinamismo del più recente *ésprit critique* con le sue infinite aperture. La verità è che non contro la prima filosofia, ma piuttosto contro il criticismo dev'essere rivolta l'accusa della "ratio otiosa" (*raison paresseuse*), di quella debolezza intellettuale che, mentre si fregia dei suoi dubbi

[86] *Ibidem*, 6-7 (trad. dell'A.).

[87] Quando, nella sua *Critica della ragion pura* [(A VIII-IX) – ed. W. Weischedel, Werke, Bd TI, Darmstadt (Wiss. Buchges.) 1971, p. 11; trad. italiana G. Gentile e G. Lombardo-Radice (Laterza) 1981, p. 5], Kant citava le *Metamorfosi* di Ovidio avrebbe dovuto ricordare che Ecuba non era mai più regina di quando esclamava: "Nunc trahor exul, inops", ma forse, per capirlo, è necessaria una certa dose di sensibilità "naturaliter christiana".

[88] *Ibidem*, B XV, ed. Weischedel, p. 24.

artificiosi, non riesce a sostenere i limiti reali della propria soggettività (e sarebbero poi questi i grandi scopritori della «finitezza dello spirito umano»!) davanti a quell'ente che in sé, obiettivamente, è la più intelligibile tra tutte le cose (*faneròtata panton* = le cose più manifeste)[89]. Già da troppo tempo si va ripetendo che lo studio dell'ente è privo di senso (*meaningless*), perché oggetto di interminabili controversie – di fatto non è l'ente né lo studio dell'ente che perde il suo significato, ma piuttosto coloro che continuano a chiamarsi filosofi hanno perso il coraggio delle rispettive controversie. Così la riproposizione in chiave metafisica della domanda riguardante l'*usìa* può solo ritemprare il vacillante coraggio intellettuale, il quale fa sempre bene ad attingere alla freschezza della consapevolezza platonica, profondamente convinta che l'ente non potrà mai non essere oggetto di lotte spirituali, ma anche che esso, e quasi esclusivamente esso, vale la pena di una battaglia, anzi, di una «battaglia di Giganti»[90].

3. Ci si può rendere agevolmente conto di quanto il *logos tes usìas* (=discorso della sostanza) sia legato alla ricerca sapienziale prendendo in considerazione il fatto semplice e allo stesso tempo incontrovertibile che la sostanza si pone alla stessa origine della filosofia. Una certa impostazione storicistica potrà anche insorgere contro questa affermazione; rimane sempre il fatto che, appena si volge lo sguardo dai termini, per la loro natura mutevoli, contingenti e "storici", alla realtà delle cose, non si potrà rifiutare l'assenso alla profonda verità dell'intuizione aristotelica che individua, al di là di ogni suo "materialismo", nell'insistenza presocratica sul principio (*archè*) un'inconfondibile affermazione della sostanzialità nei suoi tratti più caratteristici[91]. L'approccio è anzitutto causale, in quanto l'elemento (*stoichèion*) e principio (*archè*) di tutti gli enti (*to onton*) è:

1) ciò da cui sono tutti gli enti – il costitutivo intrinseco dell'ente, l'essenza: *ex' u* [...] *estin àpanta ta onta* (=ciò da cui [...] provengono tutti gli enti);
2) ciò da cui primariamente vengono generati – l'agente efficiente: *ex' u ghìghnetai proton* (=ciò da cui proviene ciò che è primo);
3) ciò in cui ultimamente si corrompono: *eis o fthrèiretai teleutàion* (=ciò in cui l'ente si corrompe).

Ebbene, il principio in quanto tale non è principiato e, dato che la concezione presocratica della causalità è strettamente legata al moto

[89] *Met.*, ALFA MINORE 1, 993 b 11.
[90] PLATONE, *Sophistes*, 245 e 8-246 a 2. 4-5.
[91] *Met.*, A 3; 983 b 6-18.

fisico dei corpi, l'*archè* come causa di tutto il reale non poteva essere concepita diversamente da come un qualcosa di permanente, indistruttibile, sottratto a ogni cambiamento. Infatti, «la sostanza permane pur cangiando nelle sue affezioni»[92]. Nulla muta in assoluto, perché vi dev'essere una certa natura (*fysis*) dalla quale tutte le cose si generano mentre essa rimane sempre identica a sé (*sozomènes ekèines*)[93].

San Tommaso ricostruisce il processo della scoperta del principio commentando[94]: «Cum principia oportet manere, id videtur esse principium, quod in generatione et corruptione manet». Agli inizi stessi del pensiero filosofico si pone il confronto di due realtà ugualmente evidenti: quella empirica del moto e più generalmente del divenire e quella teorica della causalità. Il paradigma di ogni possibile soluzione diventa allora quello di una risoluzione dei principiati sottoposti al divenire in uno o più princìpi caratterizzati dalla loro immutabilità. L'immutabile a sua volta assume la funzione di fondamento del reale e quindi del soggetto (*ypokèimenon*). Si ha dunque una struttura paragonabile a quella della forma (essenza) nel soggetto, che è senza ombra di dubbio sostanza; sennonché la sostanzialità è ancora attribuita a un'entità universalmente pervadente tutte le cose e non agli enti singoli presi nella loro singolarità: un fatto assai significativo che rivela come dai suoi stessi inizi la scoperta della sostanza è tutta metafisica nel senso che si pone decisamente al di là dei singoli corpi fisici sottoposti al mutamento.

Paradossalmente, per valutare debitamente la singolarità della sostanza, occorrerà scoprire il principio formale, principio di ogni distinzione (un passo che sarà compiuto da Platone) ricollegandolo poi nei corpi fisici al sostrato materiale individuale (e questa sarà l'ulteriore scoperta di Aristotele). Rimane sempre il fatto che nelle sue origini storiche la filosofia rivela la sua origine strutturale che è quella di essere essenzialmente una "affermazione di principio" e il principio affermato è a sua volta concepito sia come causa sia come sostrato immutabile del divenire e quindi come sostanza *sensu lato*. Sorgerà allora la domanda del rapporto tra il principio (*archè*) e i suoi derivati, tra la "sostanza" (*ypokèimenon*) e le sue proprietà mutevoli (*pathe, èxeis*) da una parte e l'essere (*on*) dall'altra. Ci si chiederà allora, e la domanda è e rimarrà fondamentale, se l'essere competa solo al principio o anche a ciò che diviene da esso e in esso e al divenire stesso.

---

[92] *Ibidem*.
[93] *Ibidem*.
[94] *In Met.*, I, lect. 4, n. 74 (cfr. n. 75).

Sarà dunque il dibattito fruttuoso tra Eraclito e gli Eleati ad apportare nuovi suggerimenti in vista di una più completa teoria della sostanza. Si noti solo come, alla pari della causalità e della sostanzialità, viene sollevata la domanda sull'essere e come viene posta prima della scoperta esplicita della metafisica stessa: cosa che non sorprende, se si considera la natura della filosofia, che permette di prevenire con quesiti di un livello più alto gli elementi di soluzione disponibili in un dato momento storico. Anzi, gli stessi tentativi di soluzione, per quanto siano pre-metafisici di fatto, sono già squisitamente metafisici di diritto. È una conferma ulteriore del fatto che la metafisica è "sempre da ricercare" con tentativi che virtualmente anticipano forme più elevate di soluzione: la filosofia è dotata di una struttura essenzialmente partecipativa, in quanto dalla sua stessa origine possiede quella verità di cui si impossessa, procedendo sulla via di progressive esplicitazioni e non di aggiunte e superamenti come avviene nelle discipline dette "positive".

A
LA FONDAZIONE DELLA METAFISICA

1. Il principio tra divenire ed essere

4. Eraclito afferma la realtà del divenire, non solo: la realtà consiste essenzialmente nel divenire «nel senso che, per Eraclito, le cose non hanno realtà se non appunto nel perenne divenire»[95]. Si noti qui come le cose esistenti in quanto esistenti sono concepite come strutturalmente sottoposte all'incessante movimento, ma ciò non vuol dire affatto che l'essere stesso delle cose sia identico al divenire. L'affermazione «non si può discendere due volte nel medesimo fiume»[96] è significativa a questo riguardo. Evidentemente sia l'uomo che discende nel fiume sia il fiume stesso hanno un rispettivo essere, una certa identità in ogni dato momento e tale essere non è intaccato dal divenire, il quale invece fa sì che l'essere delle cose sia profondamente diverso in momenti distinti. Il pensiero eracliteo, più che una banale negazione del principio di non-contraddizione, è un'acuta analisi del divenire come di un succedersi di essere e non-essere in momenti distinti del tempo. L'essere dunque non è il divenire, perché allora il non-essere che caratterizza ogni mutamento dovrebbe inerire all'essere stesso di ciò che diviene. Tale sarà infatti il pensiero di Cratilo, il quale dovrà allora negare la validità della stessa conoscenza, anzi, e molto significativamente, dello stesso parlare, affermando che la cosa è e non è – non già in momenti distinti, bensì nello stesso istante, come risulta chiaro dalla sua constatazione che non si discende nello stesso fiume nemmeno una volta sola[97].

Come spesso accade, anche qui la radicalizzazione di un pensiero profondo ha portato alla sua banalizzazione. Il punto di vista eracliteo è dunque quello della realtà del divenire, non quello dell'identità tra il reale e il suo cangiamento, è quello dell'essenziale appartenenza del divenire all'essere, ma non quello di porre l'essenza dell'essere nel divenire. Si potrebbe dire che la grande scoperta di questo filosofo ha per oggetto la potenzialità come sorgente di contingenza, in particolare della materia, ed Eraclito non poteva ancora pensare ad altro che a dei corpi mettendo in rilievo

---

[95] G. REALE, *Storia della filosofia antica*, vol. 1, Milano, Vita e pensiero, 1982, (4 ed.), p. 74.

[96] DIELS-KRANZ 22 B 91.

[97] Cfr. *Met.*, G 5; 1010 a 10 SS.

giustamente la loro continua mutevolezza. In ogni dato momento ogni cosa è se stessa, ma è anche essenzialmente dotata di una potenzialità che la fa divenire qualcos'altro in ogni altro dato istante. È quindi la cosa stessa che cambia e non qualcosa in essa, il che vuol dire che il sostrato materiale potenziale, soggetto del mutamento, non è la cosa particolare né una parte (come ad es. la materia prima) di essa, ma consiste piuttosto in una materia universale (*Urstoff*), sorgente di perenne cambiamento[98].

Le cose formano quindi un'unità materiale che è in continuo cangiamento: «Non ascoltando me, ma ascoltando il *logos*, è saggio ammettere che tutte le cose sono un'unità» e «da tutte le cose l'uno e dall'uno tutte le cose»[99]. La molteplicità delle cose nel divenire costituisce un'unità la quale a sua volta è sorgente e risultato finale di tutte le cose. Il rapporto dell'uno alla molteplicità dominata dal cambiamento non sembra essere quello di una semplice identità, ma piuttosto quello di dipendenza causale. Le cose in movimento formano, sì, un'unità, ma tale unità è la loro origine e il loro fine. L'uno esiste, certo, nella tensione degli opposti che è essenziale all'unità dell'uno[100], ma è altrettanto vero che è ugualmente essenziale alla tensione fondante il movimento incessante delle cose scaturire dall'unità, formare un'unità, tendere ad un'unità. La contingenza della materia, fondamento del divenire, trova al di là di sé, anche se inseparabilmente legato a sé, un uno, un qualcosa di formale a cui appartiene piuttosto l'essere che il divenire. L'elemento formale che "salva l'essere" non si limita tuttavia solo all'uno come l'insieme allo stesso tempo formale e causale delle cose cangianti, ma pervade queste stesse cose come una loro invariabile armonia: «Essi (cioè gli ignoranti) non capiscono che ciò che è differente concorda con sé medesimo: armonia di contrari come l'armonia dell'arco e della lira»[101].

Gli elementi si oppongono a vicenda, ma la loro opposizione e il movimento che ne segue costituiscono una struttura ben determinata. D'altronde lo stesso fuoco, principio di tutte le cose, a causa del suo dinamismo intrinseco, si accende e si spegne secondo una disposizione divina, opera della conoscenza: «La natura umana non ha conoscenza (*ghnomas*), la natura divina sì» e la sapienza consiste nel riconoscere «l'intelligenza (*ghnomen*) che governa tutte le cose attraverso tutte le cose»[102]. Solo la legge universale rimane

---

[98] L'analisi del mutamento induce ad ammettere l'esistenza di una materia prima universale, che può assumere qualunque forma (N.d.C.).

[99] DIELS-KRANZ 22 B 50 e 10.

[100] "This tension is essential to the unity of the One", cfr. F. COPLESTON, *A History of Philosophy*, I/1, New York (Image Books), 1962, p. 56.

[101] DIELS-KRANZ 22 B 51.

[102] *Ibidem*, 22 B 78 e 41.

nel mutare delle cose singole e quindi solo l'universale ha valore rispetto alla conoscenza. Così pure nel suo agire pratico l'uomo deve «nutrire le sue leggi» dall'uno divino[103]. Infine, se è vero che il passaggio da un elemento all'altro avviene in entrambi i sensi, e la via discendente coincide con quella ascendente, è pur vero che il fuoco è posto come il primo e il più alto tra tutti gli elementi, un fatto che riappare nell'esigenza etica di tenere l'anima "sveglia" ovvero "focosa" e nell'affermazione che l'anima ha un *logos* così profondo da sottrarsi a ogni limite spaziale[104]: un'intuizione che ne anticipa eloquentemente la spiritualità.

Da tutto ciò appare come l'analisi eraclitea del moto porti al legame essenziale dell'essere e del divenire senza tuttavia confondere l'uno con l'altro e il divenire stesso sia visto come fondato in un'unità e pervaso interamente da un ordine armonioso. La materia, sorgente di contingenza e di movimento, è perciò completata da una dimensione formale che unisce, ordina e determina le cose che si muovono senza fine. È su questo asse eracliteo del molteplice sensibile e dell'uno universale che avverrà la scoperta platonica dell'essenza, dimensione centrale dell'ente sostanziale.

5. Mentre Eraclito sottolinea il divenire senza escludere l'essere, Parmenide afferma l'essere fino al punto di negare il divenire[105]. Eraclito parte, anch'egli, da ciò che è, ma constata che l'esistente è destinato a cambiare nel momento immediatamente seguente, ma, cambiando, l'essere non è più se stesso: il non-essere risulta quindi in qualche modo inerente al movimento. Ebbene proprio per questo Parmenide negherà ogni mutare delle cose in quanto il «non-essere non è» e quindi non può esserci nemmeno il movimento che suppone il non-essere. Nel pensiero parmenideo appare un'intuizione profonda in sé, seppure del tutto errata nelle sue conseguenze sistematiche. Infatti, il non-essere viene concepito non solo come il «non esserci di questa o quest'altra cosa», ma come il «nulla assoluto», che rivela l'essere non come la presenza di questo o quello, bensì come essere semplicemente o attualità pura.

Mentre Eraclito prelude alla scoperta dell'essenza, Parmenide nega l'essenza a favore della pura attualità dell'essere. L'essere parmenideo è tuttavia trattato allo stesso tempo come quel soggetto che concretamente è; e non potrebbe essere altrimenti, giacché, se il non-essere di questa determinata cosa è il nulla assoluto, anche

---

[103] Cfr. E. ZELLER, *Grundriss der Geschichte der griechischen Philosophie*, Stuttgart (Magnus), riedizione della 1 ed. 1883, p. 68.

[104] Cfr. DIELS-KRANZ, 22 B 45.

[105] Cfr. F. COPLESTON, *op. cit.*

l'essere di questa determinata cosa non è solo il "suo" essere, ma è l'essere in assoluto. Nel momento stesso in cui l'essere viene per così dire "sganciato" dal soggetto particolare esistente per farne l'attualità pura, esso stesso nella sua purezza di essere assoluto diventa inevitabilmente soggetto ed è proprio questo il senso del principio che la Dèa rivela al pensatore: «Una sola via resta al discorso: che l'essere è»[106]. È interessante notare come l'intuizione dell'essere come atto poggia sul confronto con il non-essere. Di fatto la distinzione reale tra essenza ed esistenza appare proprio nel giudizio, particolarmente in quello negativo, in cui si dice che una cosa non è un'altra, ma, trattandosi di un confronto reale e non puramente logico, sia la cosa stessa che quell'attributo che essa "non è" devono a loro volta essere ciascuno per conto suo. C'è quindi un essere-esistenza al di là del non-essere riguardante l'essenza e le sue proprietà.

Ora Parmenide, dal confronto dell'esistente col nulla assoluto, ricava giustamente l'essere come un'unità che si pone al di là delle differenze tra le singole essenze e i singoli supposti individuali; eppure la ricerca impostata con sorprendente profondità sull'asse soggetto-esistenza non conduce – cosa, questa, dovuta alla sua logica interna – alla scoperta dell'essere trascendente, in quanto l'essere scoperto nella sua assoluta attualità non può porsi al di là del soggetto esistente per il semplice motivo che tale soggetto è del tutto assorbito dall'essere che gli appartiene. Si ritorna così al monismo immanentistico ben inferiore alle virtualità incluse nel principio "essere".

L'attualità parmenidea non consente potenzialità alcuna, ma ciò è dovuto a un malinteso riguardante proprio l'essere-atto. Infatti, proprio perché l'essere è la *actualitas omniurn rerum*, esso si costituisce come ciò per mezzo di cui (*id quo*)[107] le cose sono e come tale non può essere confuso con ciò che è (*id quod est*) ossia col suo soggetto. Così inteso, l'essere per sé non può apparire nella proposizione logica se non come predicato e mai come il soggetto, del quale l'essere stesso si potrebbe predicare[108]; anche se, indirettamente, *per accidens*, non in quanto è essere, ma in quanto è

[106] DIELS-KRANZ 28 B 8, vv. 1-2

[107] Ossia l'essenza (N.d.C.).

[108] È d'obbligo citare qui per intero la distinzione posta da S. Tommaso (*In Boethii De Hebdomadibus*, I,2, n.24): "Id quod est, scilicet ens, participare aliquo potest, sed ipsum esse nullo modo participat aliquo: et hoc modo probat ex eo quod supra dictum est, scilicet quod ipsum esse nondum est. Manifestum est enim quod id quod non est, non potest aliquo participare: unde consequens est quod participatio conveniat alicui cum iam est. Sed ex hoc aliquid est quod suscipit ipsum esse, sicut dictum est. Unde relinquitur quod id quod est, aliquid possit participare; ipsum autem esse non possit aliquid participare".

sussistente, l'Atto puro sussistente sarà la reale identità del soggetto e dell'Essere-Atto (in Dio). È proprio qui che si colloca la basilare distinzione tra l'*esse commune* e l'*esse per se subsistens* che Parmenide non ha intravisto ancora e che gli esistenzialisti fanno finta di non ricordare più[109].

Nonostante l'equivoco nell'applicazione dell'intuizione in sé giusta dell'essere concepito come pura attualità, Parmenide afferra bene e con molta coerenza le proprietà dell'atto, in particolare la sua assoluta immobilità[110]: se infatti l'essere stesso è identico all'unico soggetto pienamente esistente, tutto ciò che è, tutto ciò che appartiene all'unico essere, è ugualmente e quindi pienamente esistente, in modo tale da escludere da sé ogni ombra del non-essere e quindi ogni presupposto del movimento. L'essere-atto inoltre è concepito correttamente come uno, anzi, unico[111], anche se solo Melisso sarà in grado di dedurre tale unità dell'essere dalla sua infinità[112]. Parmenide invece pensava ancora l'essere come finito, sebbene di forma perfetta, ovvero sferico. La completezza dell'*on* fa sì che esso non sia suscettibile né di divisione né di moltiplicazione in quanto nulla gli può essere aggiunto o sottratto che non sia già l'essere stesso[113]. La concezione univoca (le cose sono tutte ugualmente) e nel contempo equivoca (nulla è al di fuori dell'essere globale), tipica del pensiero parmenideo, esclude in base a tale principio, che potremmo chiamare «assioma dell'universalità dell'essere», ogni differenza tra gli enti. Ma appena la possibilità, anzi, la necessità di una tale diversificazione sarà ammessa, lo stesso principio porterà all'essenziale analogicità (struttura partecipativa) dell'essere, proprio in quanto ogni sfumatura gli è intrinseca, essendo a sua volta un ente e imbevuta[114] dalla *ratio entis* e dell'*esse* inteso come attualità dell'ente.

---

[109] Propriamente parlando, come insegna Tommaso nel passo citato alla nota precedente, non si può dire come fa Parmenide che "l'essere è", ma semmai si deve dire che l'ente è, ossia ha l'essere, perché l'essere (metafisico) non è soggetto, ma solo predicato, in quanto il soggetto di cui si parla partecipa dell'essere, ma non è l'essere. Un solo Essere è tale da essere soggetto, perché è lo stesso essere sussistente; e questo è Dio: l'*ipsum esse per se subsistens*, come dirà S.Tommaso. Un conto è l'essere metafisico, un conto è l'Essere divino: Parmenide li confonde (N.d.C.).

[110] Cfr. G. REALE, *Storia della filosofia antica*, vol. I, p. 124 con rif. a DIELS-KRANZ 28 B 8.

[111] Cfr. *Ibidem*, p. 125 con rif. a DIELS-KRANZ 28 B 8, v. 6.

[112] Cfr. *Ibidem*, p. 144 con rif. a DIELS-KRANZ 30 B 5 e 6: "Se fossero due, non potrebbero essere infiniti, ma uno avrebbe un limite nell'altro".

[113] Cfr. F. COPLESTON, *op. cit.*, 1/1, p. 67.

[114] Si riferisce alla sfumatura.

Un'affermazione ricca di significato è quella dell'identità tra essere pensiero[115], una tesi errata nella sua radicalità, ma motivata, come d'altronde ogni errore, da una verità, di cui gli approfondimenti metafisici ulteriori non potranno non tener conto. Di fatto con il pensare si dischiude una nuova dimensione dell'essere, la cui novità non è stata ancora intuita dagli Eleati e che è volutamente negata dagli esistenzialisti odierni. Ma, per quanto il pensare costituisca un *esse cognitum*, un essere intenzionale radicalmente nuovo, esso dovrà pur sempre riferirsi all'essere reale sia *ex parte obiecti* in quanto anche gli enti di ragione, seppure lontanamente, si riferiscono a enti reali, sia *ex parte subiecti* in quanto l'atto stesso di pensare è qualcosa di reale e quindi appartiene all'essere reale[116].

Si noti che, mentre Parmenide lascia aperta la via della metafisica riducendo il pensiero all'essere e quindi ribadendo il primato dell'essere, l'esistenzialismo, molto antimetafisicamente tende a ridurre l'essere («senso dato alle cose») al pensare ponendo come assoluto l'essere personale e sganciandolo dalla "pura presenza" delle cose. Fatalmente questa esaltazione del pensiero alienato dal suo oggetto e fine specificante torna in ultima analisi a suo danno e quindi coincide con una sfrontata esaltazione dell'irrazionalità come appare dalle deliranti affermazioni della soggettività quale «ponente se stessa». Contro simili fantasie la metafisica ribadisce l'appartenenza del pensare all'essere. Il pensiero, per quanto sia la forma più alta dell'essere, sempre è e rimane un modo di essere che si pone non al di là o addirittura al di sopra dell'essere reale (fisico[117]), ma entro i suoi limiti, dentro a quell'essere che è la *actualitas omnium rerum.*

Non del tutto coerente con il principio che regge il suo pensiero, Parmenide ammette anche un approccio fenomenologico positivo alla realtà[118]. Simili «incoerenze» non sono mai senza motivo in un pensatore della statura di Parmenide e quindi sembra doveroso pensare che la sua concezione monolitica dell'*on-en* apparisse a lui stesso come problematica. Infatti, sul piano fenomenologico viene introdotto un principio attivo (luce) e uno passivo (tenebra)[119], che tuttavia appartengono entrambi ugualmente all'essere. Ma se così è,

---

[115] Cfr. G. REALE, *op. cit.*, p. 122 con rif. a DIELS-KRANZ 28 B 8, vv. 34 ss.

[116] Il pensiero dipende dall'essere *ex parte obiecti*; tuttavia *ex parte subiecti* anch'esso fa parte dell'essere. Infatti, *ex parte obiecti* il pensiero è una semplice rappresentazione intenzionale dell'essere; tuttavia il soggetto pensante (*ex parte subiecti*) è pur sempre un soggetto spirituale e quindi possiede l'essere in un senso elevato (N.d.C.).

[117] Ontologico (N.d.C.).

[118] Cfr. *Ibidem*, p. 127ss.

[119] Cfr. E. ZELLER, *op. cit.*, p. 60.

non si vede come possono distinguersi tra loro; se invece si distinguono realmente (e sembra che Parmenide sia intenzionato ad ammetterlo), la loro appartenenza all'essere non potrà ridursi a quella di semplice identità. È, questo, un pensiero che, se pensato fino in fondo, conduce ineluttabilmente alla *participatio entis* per altro così tenacemente esclusa da tutta la scuola di Elea.

Mentre con Eraclito ci si avvia sull'asse materia-forma alla scoperta dell'essenza (*eidos*, *morfè*), con Parmenide si è nella prospettiva soggetto-essere che porterà alla scoperta della sostanza quale soggetto esistente. È comunque certo che dai suoi stessi albori il pensiero filosofico pone la domanda sulla sostanza e ne elabora i singoli elementi.

2. La gerarchia delle forme

6. Partendo proprio dall'aporia del divenire e dell'essere Platone scoprirà l'idea (*eidos*) o l'essenza delle cose, ciò che le cose sono in se stesse, ciò che costituisce il loro "che cosa è". Il problema è in primo luogo di ordine epistemologico: la conoscenza, per essere tale, deve avere per oggetto ciò che è, la realtà, e dev'essere infallibile[120]. Il principio del realismo e il criterio dell'evidenza non vengono affatto dimostrati, ma presupposti come fondamento di ogni discorso, perché questa è la natura di ogni conoscenza precedentemente a ogni conoscere particolare. Ma, se così è, anche la percezione sensibile, come conoscenza, deve rapportarsi all'essere delle cose in maniera certa e incontrovertibile. I sensi riguardano il divenire avendo per oggetto ciò che muta incessantemente e perciò forniranno conoscenze (*epistème*) solo se nel sensibile mutevole sarà possibile scorgere qualcosa di stabile, che tuttavia non è più oggetto di pura sensazione, ma piuttosto di un conoscere superiore, intellettivo, che afferra l'essere nel divenire e al di là del divenire.

Ricondurre il divenire all'essere significa fondare nell'essere lo stesso non-essere, facendo vedere, cosa impossibile per Parmenide, in che modo il non-essere, presupposto di ogni cambiamento, è. Ciò equivale poi a ricollegare il molteplice con l'uno, il particolare con il comune, il contingente con ciò che necessariamente esiste. Il conoscere sensibile, che concerne i particolari, è perciò in stretta dipendenza dal conoscere concettuale, intellettivo, che conduce alla comprensione di ciò che la cosa è in sé e semplicemente, il che tuttavia trascende le sue caratteristiche individuali e mutevoli. La "spiegazione" (*logos*) delle cose si ha indicando le loro differenze

[120] *Theaet.*, 152 c 5-7.

(*diaforà*) da ogni altra realtà. La dialettica platonica, compiuta la sua ascesa di fondazione dal sensibile particolare e mutevole all'intelligibile universale e stabile, ridiscende per via di differenziazione deduttiva verso il particolare, sennonché tale discesa non può essere compiuta fino in fondo: il particolare fondato nell'universale non è deducibile da esso[121].

Il sensibile è conoscibile solo in virtù dell'intelligibile e l'individualità, appartenente esclusivamente al sensibile, non è perciò conoscibile in nessun modo. Eraclito stesso, pur affermando il divenire, e quindi la irriducibile molteplicità dei singoli sensibili, si rende conto che la conoscenza sarebbe esclusa nell'ipotesi di un ente concepito equivocamente come infinitamente spezzettato e proclama perciò l'armonia degli opposti nel divenire, quale oggetto vero del *logos*. Parmenide che, per salvare l'essere, nega decisamente ogni divenire, si vedrà costretto a distinguere due vie di conoscenza: quella della verità dell'unico essere e quella dell'apparenza di una molteplicità di enti; la concezione univoca della realtà tende così a negare alla sensazione lo *status* di conoscenza.

Platone ammette invece il valore conoscitivo dell'*aisthesis* (contro Parmenide), ma solo in quanto è fondata nell'*epistème* che costituisce il conoscere radicalmente nuovo di un universale che non è insito nel divenire degli opposti, ma li trascende e li unifica (contro Eraclito) aprendo così la strada a una concezione analogica, partecipativa, della realtà le cui dimensioni differenziate si rapportano l'una all'altra senza identificarsi tra loro. Un equivoco assai grossolano, ma anche molto diffuso, consiste nell'attribuire al platonismo una specie di "idealismo" *ante litteram*. Di fatto invece la dottrina delle idee si trova esattamente agli antipodi dell'idealismo moderno, in quanto sostiene la realtà oggettiva dei contenuti concettuali, anzi, semmai il suo errore sta proprio nell'esagerare il principio della universale conoscibilità fino al punto di dichiarare che non solo i concetti abbiano una corrispondenza ontologica, ma anche che gli enti corrispondenti alla conoscenza ideale esistano nella realtà con le stesse modalità con le quali esistono nella mente, *in statu abstractionis*, come *choristài usìai* (= essenze separate), così che l'astrazione, priva nel suo contenuto di ogni "*mendacium*" (secondo il noto principio "*abstrahentium non est mendacium*") viene falsata dal fatto di unire il contenuto reale del concetto al suo

[121] Cfr. *Theaet.*, 208 d 5-210 b 2. F. COPLESTON, *op. cit.*, I/1, p. 173: "True knowledge of sensible objects is unattainable, and – by implication – [...] true knowledge must be knowledge of the universal and abiding".

modus di astrazione conoscitiva dando a questa unione una forma di separazione ontologica[122].

Quello di Platone non solo non è soggettivismo, ma è iperrealismo epistemologico. Solo ciò che esiste realmente è oggetto di conoscenza, la rappresentazione mentale dell'inesistente costituisce non già scienza, ma pura opinione, che è per giunta falsa[123]. L'oggetto della conoscenza è l'essere reale che a sua volta misura la conoscenza illuminandola con la sua intelligibilità intrinseca. In tal modo la conoscenza appartiene all'essere e l'essere per natura sua è conoscibile, ma Platone corregge implicitamente l'errore di Parmenide, perché, se è vero che il pensiero pensa l'essere, esso tuttavia non è tutto l'essere o un essere qualsiasi, ma costituisce un modo particolare di essere che consente la presenza della realtà (*eidos*) oggettiva nell'anima che la contempla. La spiritualità, radice dell'intenzionalità e della conoscenza in genere, concepita come irriducibile all'*esse in communi*, eppure profondamente esistente e dunque appartenente all'essere, si fonda sulla scoperta della differenziazione dell'essere che a sua volta poggia sul principio della partecipazione.

7. La partecipazione platonica non è tuttavia posta immediatamente sul piano dell'essere stesso, ma concerne più direttamente l'essenza delle cose, quel che fa sì che questa determinata realtà sia ciò che è. Il costitutivo della realtà dev'essere la piena attualità di questa determinata cosa e perciò dev'essere sottratto al cambiamento dovuto alla mancanza di esistenza attuale[124]. Inoltre, dato che, come osservò giustamente Parmenide, il movimento fondato sul non-essere delle cose suppone anche la loro molteplicità, l'essenza di ogni cosa dev'essere qualcosa di uno, non in assoluto però, ma relativamente alla cosa stessa. L'unità immutabile di ogni singola realtà non è tuttavia qualcosa di sensibilmente

---

[122] Per la dottrina della reminiscenza si veda il *Menon*; per la visione primordiale delle idee, dalla cui iperreale esistenza dipende la verità dei nostri concetti, cfr. *Phaedros*, 249 e 4-5. F. COPLESTON, *op. cit.*, I/1, p. 189 scrive: "Plato assumed that these universal concepts are not merely subjective concepts, but that in them we apprehend objective essences" e E. ZELLER, *Grundriss*, p. 141 precisa: "A [...] nur dem in den Begriffen gedachten (kommt) ein wahres und ursprüngliches Sein zu". Quanto alla critica di S. Tommaso a Platone [cfr. *In Phys.* II, lect. 3, n. 162 (6)], ecco le sue parole: "Quia enim latebat eum (Platonem) quomodo intellectus vere posset abstrahere ea quae non sunt abstracta secundum esse, posuit omnia quae sunt abstracta secundum intellectum esse abstracta secundum rem".

[123] Cfr. *Resp.*, 476 e 477 a e *Theaet.*, 188 d-e.

[124] L'essenza della cosa, in quanto astratta dall'intelletto, non ha movimento, perché astrae dalla cosa individuale, nella quale soltanto esiste il movimento (N.d.C.).

percettibile, perché l'esperienza ci fornisce solo dati molteplici e continuamente variabili, in mezzo ai quali però la conoscenza superiore, l'intelligenza, è in grado di formulare un *logos*, una *ratio rei*, un contenuto concettuale intelligibile e definibile che è uno solo per cose individualmente molteplici (ad es. l'umanità comune a tanti individui umani) e non cambia mai col variare delle sue istanze particolari (ad es. l'umanità prescinde dalla *kìnesis* o *stasis* dell'uomo particolare).

L'essere per sé delle cose (*autò kath'autò*), la loro essenza o idea, non sta nel sensibile particolare (*aisthetòn*), bensì nell'universale afferrabile solo dall'intelletto (*eidos*, *idea*) ed esprimibile in un termine comune[125]. L'intelletto coglie perciò l'essere e l'uno, ma non assoluto, bensì insito nel concetto di una determinata cosa e comune ad una molteplicità mutevole di singoli sensibili; l'intelligibile è l'essenza che fa dipendere da sé una moltitudine di particolari. Ma nemmeno l'intelligenza nega la diversità e la molteplicità, perché le idee sono a loro volta molteplici: non c'è un essere unico, ma una moltitudine di esseri che sono unità e pienezza rispetto a questo o quest'altro genere di realtà, che sono, in breve, delle essenze. La conoscenza e, parallelamente a essa, la realtà conosciuta; si differenzia in strati distinti gerarchicamente ordinati[126] risalendo da impressioni sensibili mediate (*eikasìa*) a quelle direttamente colte (*pistis*) e da qui alla vera scienza che con un discorso-confronto razionale (*diànoia*) giunge alla contemplazione intuitiva (*nòesis*) dell'idea stessa.

La cognizione dianoetica è condizionata da ipotesi e corrisponde alla geometria e ad altre scienze simili che «non tentano[127] le essenze» (l'espressione galileiana torna utile nell'esposizione del pensiero di Platone); la dialettica invece, la sapienza filosofica, «procede [...] levando di mezzo le ipotesi, diritto al principio, per porlo sopra buon fondamento, e quell'occhio dell'anima, che è sepolto veramente in una melma di barbarie, pian piano lo tira e lo alza su»[128]. Un altro equivoco assai diffuso è quello di sottolineare la dialetticità del processo dell'ascesa all'idea, mentre di fatto ciò che conta per Platone non sono i mezzi, ma piuttosto, molto ragionevolmente, i fini, cosicché il movimento dialettico trova la sua realizzazione non in se stesso, ma nella comprensione dell'essenza, fonte di intelligibilità.

---

[125] Cfr. E. ZELLER, *op. cit.*, p. 142, 596 a 6-7. Cfr. 507 b 5-7, *Theaet.*, 185 b-186 a (è l'anima che percepisce l'universale); *Parm.*, 132 c (l'idea è immutabile e universale).

[126] Cfr. *Resp.*, 509 e 511 c (parabola della linea) e *ibidem* 514 a-519 d (mito della caverna).

[127] Non nel senso morale, ma nel senso di cercare le essenze (N.d.C.).

[128] *Resp.*, 533 c 7-d 3.

L'essenza appare in questa prospettiva come la fonte di conoscenza, eppure originariamente essa non appartiene al conoscere, ma all'essere, perché il conoscere nella sua natura più intima dipende dall'essere reale dell'oggetto e non viceversa. Prima di fondare il conoscere, l'*eidos* fonda più profondamente ancora l'essere reale, dal quale ogni conoscere dipende: «Dunque l'idea è l'essenza ontologica», scrive molto giustamente Giovanni Reale[129], «e non il concetto logico; l'idea riporta sul piano dell'essere e non del pensare; meglio ancora, diremo che l'idea non solo è l'essere, ma è il fondo o la radice dell'essere: è la nuova *arché*, il nuovo principio di tutte le cose che sono».

Certo, l'essenza è anche il contenuto concettuale, ma prima di tutto è la determinazione ultima dell'essere di tutte le cose. E non c'è da meravigliarsi per il fatto che Platone iniziò la via della scoperta dell'essenza partendo dal conoscere (e addirittura dal nominare le cose), perché quel che è primario rispetto all'uomo (conoscere) è derivato rispetto all'ordine obiettivo delle cose, in modo tale che la natura stessa della conoscenza in una corretta analisi filosofica rinvia necessariamente al di là di se stessa, alle cose, alla realtà esterna considerata, per usare la metafora del sole cara a Platone, come uno "splendore" di intelligibilità, a ciò che in un modo ben appropriato viene chiamato la "verità ontologica" delle cose. L'idea è quindi primariamente l'essenza, il fondamento dell'essere delle cose, in quanto è la determinazione dell'esistere in questo o quell'altro modo proprio di ogni singola realtà. Ma tale determinazione non giunge fino all'individualità delle cose, perché questa risulta ben poco determinata in sé e scarsamente adatta a determinare qualsiasi altra cosa, cosicché, nell'indagine platonica, l'essenza si colloca in maniera estremamente significativa al livello della specie che è determinata rispetto al genere e all'essere comune a tutti gli enti, e anche determinante rispetto al particolare contingente e che quindi è un universale[130], e allo stesso tempo l'universale più determinato e più vicino al sensibile, concreto al quale dà consistenza e conoscibilità[131].

Come vi è una indeterminatezza del genere in quanto, rispetto alla specie, esso è più povero di contenuto, cioè di differenze, così vi è

[129] *Storia della filosofia antica*, vol. II, p. 40.

[130] In questo senso le idee sono chiamate anche *usia*, *ontos on*, o *estin on*, l'essente in sé o l'essere in sé delle cose. Cfr. E. ZELLER, *op. cit.*, p. 143 con riferimento in nota 1 a *Phaed.* 65 d. 78 d, *Parm.* 62 a, *Resp.* 507 b e *Phileb.* 15 a ss., dove, siccome di ogni classe (specie) di cose esiste solo una sola idea (*Parm.* 132 a-c, *Resp.* 493 e 507 b), le essenze sono chiamate anche *enàdes* o *monàdes*, come unità perfettamente, ultimamente, definite.

[131] La specie è un restringimento del genere e nel contempo è la determinazione intellegibile che per noi è la più vicina al concreto sensibile (N.d.C.).

anche una indeterminatezza dell'individuo che, sempre rispetto alla specie, manca di stabilità e perciò di necessità intrinseca. Platone ha anticipato così una verità che troverà la sua espressione sistematica nella differenza tra l'astrazione formale, dove il più astratto è anche il più determinato, e astrazione totale[132], dove invece il più astratto è quel che c'è di più comune, e soprattutto nella distinzione tra potenzialità ontologica e formale[133] che sono entrambe fonti di indeterminatezza: la prima in quanto spezza l'unità dell'*actus essendi* (ogni ente finito, dotato di potenzialità, è moltiplicabile quanto all'esistenza e quindi concepibile come sussunto, assieme ad altri enti simili, in un genere più comune dal quale deriva), la seconda in quanto spezza l'unità dell'essenza (la materialità dei corpi non permette a un solo individuo di esprimere tutta la ricchezza ontologica della forma che costituisce la sua essenza e la sua specie).

L'universalità dell'essenza costituisce un passo decisivo verso la scoperta della sostanza in quanto sarà l'essenza così concepita che darà alla sostanza singola la sua determinatezza formale, con un po' di accento patetico (non del tutto fuori luogo in questo contesto) si potrebbe dire che l'essenza è il cuore e l'anima della sostanza. Il nominalismo, distruggendo questo centro dell'essere sostanziale, che è l'essenza universale specifica, non potrà non dissolvere l'unità sostanziale nelle sue altre componenti slegate l'una dall'altra e messe in opposizione irriducibile l'una contro l'altra.

L'essere tornerà alla sua versione "parmenidea" con l'esistenzialismo, ma appesantito dall'ipoteca, questa tutt'altro che parmenidea, del soggettivismo, e l'esito è noto a tutti: la ragione si abbandona ad un irrazionalismo più mistificatore che mistico; il soggetto individuale, ossia la materia quantificata, sarà conteso tra gli empiristi a oltranza, che fatalmente finiscono in quella forma rinunciataria dell'irrazionalità che si chiama scetticismo, e i razionalisti che, una volta eliminate le idee (alla maniera iniziata a quanto pare già da Speusippo) dovranno d'ora in poi accontentarsi dei semplici *ta mathematikà*, finiranno in quella razionalità assai

---

[132] Astrazione formale è l'astrazione della forma dal suo soggetto materiale, per esempio concepire l'essenza dell'uomo astraendo dall'individuo umano. Invece l'astrazione totale è l'astrazione dell'universale dal singolare, per esempio l'astrazione del genere o l'astrazione della specie dall'individuo concreto. L'astrazione formale è quella che costruisce le scienze cogliendo l'oggetto formale, per esempio l'uomo in quanto curabile dalla malattia è l'oggetto formale della medicina. Invece l'astrazione totale corrisponde al meccanismo più comune e fondamentale dell'intelligenza (N.d.C.).

[133] La potenziali ontologica fa riferimento all'atto d'essere; la potenzialità formale fa riferimento alla forma o all'essenza. In tal modo Platone ci offre un preannuncio di quella che sarà la distinzione aristotelica tra potenza e atto, e la distinzione tomistica tra essenza ed essere (N.d.C.).

irrazionale a causa del suo riduzionismo, che è facile individuare nelle varie forme del positivismo.

Le idee, intese come pienezze di essere specifico, come essenze appunto, non possono mancare in nulla né di attualità ontologica né di intelligibilità oggettiva, ragion per cui non solo devono essere delle unità al di sopra della molteplicità dei singoli sensibili, e quindi degli universali, ma devono anche collocarsi al riparo da ogni movimento o cambiamento, perché la potenzialità (il non-essere relativo) insita in ciò che muta è sorgente di difetto sia nell'ordine dell'essere che in quello del conoscere[134]. Già Eraclito richiamò l'attenzione all'armonia delle cose nel movimento, ma tale struttura comune non riguarda tanto le cose stesse quanto piuttosto i loro rapporti. Simili relazioni dovranno avere un fondamento in soggetti reali, non certo nel loro muoversi, né nella loro singolarità, bensì nella loro struttura universale, che sarà concepita non più come un'armonia di interdipendenze, ma come un'unità riguardante il molteplice stesso, in quanto quest'ultimo sottostà a un'entità (forma) specificamente comune ai singoli sensibili mutevoli.

Platone afferma così l'essenza-forma, la parte costitutiva della cosa, ciò che essa è secondo la pienezza dell'essere dovuto, e ne deduce la perfetta immutabilità dell'*eidos*, che, essendo la forma costitutiva del reale, ne è anche l'atto, il quale, in quanto precisamente tale, non può mutare come i singoli sensibili (l'uomo è sottoposto al cambiamento, non così invece la sua umanità). Il guadagno del pensiero platonico, e non è poco, consiste nella scoperta dell'essenza come costitutivo formale e nell'affermazione della sua universalità. I sensibili invece, i soggetti materiali, potenziali e perciò contingenti, sono relegati nel regno di una mutevolezza irriducibile e quindi nell'ambito del non-essere più che dell'essere. Bisogna attendere Aristotele per giungere all'ulteriore e definitiva scoperta, quella cioè dell'essenza-soggetto o meglio dell'essenza (*morfè*) nel sussistente (*ypokèimenon*), che equivale alla sostanza completa. Ciò sarà dovuto alla sorprendente constatazione che nemmeno il soggetto singolo, nonostante tutta la sua potenzialità, muta in sé medesimo, ma piuttosto muta qualcosa in esso: gli accidenti nella sostanza e le forme sostanziali nella materia prima quantitativamente determinata.

8. Date le premesse, è ben comprensibile il motivo per cui le essenze-forme platoniche dovevano essere separate (*choristài*) dai singoli *aisthetà*[135]: il mutevole non è definibile né esistente in sé, sicché ciò che è la sua definizione e la sua forma ontologica deve

[134] Cfr. *Crat.*, 439 b-440 a.
[135] Cfr. *Met.*, A 987 b 1-10; M 1078 b 30-32.

trovarsi al di là di esso in un *eidos* posto a parte. La distinzione conoscitiva esige un'equivalente differenziazione sul piano ontologico e perciò l'idea, proprio in quanto dà l'essere al singolo sensibile, deve avere l'essere in sé stessa, e ciò significa che, se è il costitutivo dell'entità di una cosa, deve a sua volta essere reale più ancora di quella cosa alla quale conferisce una parte del suo essere. In quanto essenza, l'idea deve costituirsi anche come un soggetto a sé stante[136]. Separando l'idea dal sensibile, Platone si precluse la strada della distinzione tra l'essenza (*id quo aliquid est*) e il soggetto (*id quod est*), perché, nella sua prospettiva, ogni essenza dovrà anche *ipso facto* essere un sussistente in virtù del suo stesso essere un'essenza; ma allora, osserverà criticamente Aristotele, non si vede perché debba poi conferire qualcosa del suo essere a dei sensibili che, come tali, non sono. Il mondo sensibile e materiale resterà sempre un'appendice accidentale e quasi irrazionale del mondo ideale e Platone stesso dovrà continuamente riproporsi la domanda di come l'ideale si rapporti al sensibile e viceversa.

La soluzione platonica del rapporto tra il singolo sensibile e l'universale ideale sussistente a parte consiste nello stabilire tra i due termini in questione un nesso di derivazione esemplare del sensibile dall'ideale: il sensibile imita l'ideale (*mìmesis*) e ha parte in esso (*mèthexis*). La verità delle cose dev'essere cercata nelle loro *rationes* (*logoi*)[137]; chiunque voglia conoscere la realtà deve rifugiarsi presso le idee ed esplorarla partendo da esse[138], ma le forme a sé stanti, l'*autò kath'autò*, che possiedono in sé appieno la ragione di essere e di essere conoscibili, non spiegano solo se stesse, ma anche ciò che è, nella stessa specie, altro dalla specie considerata in sé (ad es. il bello esistente al di fuori del bello ideale). Se dunque esiste nella specie qualcosa che non sia la specie in sé, questo non può esistere né essere conosciuto se non in quanto partecipa della stessa essenza ideale esprimente tutta la *ratio speciei*, cosicché i singoli, partecipi dell'essenza o forma ideale, hanno una certa presenza dell'idea in sé e una qualche comunione con essa[139].

La partecipazione consiste perciò in una relazione di dipendenza del sensibile dall'ideale che comporta una presenza dell'idea nel singolo partecipante e una comunione tra l'uno e l'altra. Nella parola *metèchein* è espresso il fatto che la realtà partecipante possiede qualcosa assieme alla realtà a cui partecipa, ma tale possesso comune

---

[136] Che non si tratti d'una banale separazione locale (cosa improbabile, data la immaterialità delle idee), ma piuttosto di una separazione del sussistente in sé da ciò che non sussiste se non per mezzo di qualcos'altro, è stato messo debitamente in rilievo da COPLESTON, *op. cit.*, I/1, p. 200.

[137] *Phaedon*, 99 e 4-6.

[138] Cfr. *Ibidem*, 100 b 5-7.

[139] *Ibidem*, 100 c 4-6 (cfr. anche d 4-6).

non è uguale in quanto il partecipato (l'idea) possiede la realtà immediatamente, il partecipante (il singolo) la possiede solo in dipendenza dal partecipato come associato a esso nel comune possesso ("avere insieme a..."). Il partecipato è anche presente nel partecipante, ma allo stesso tempo è separato da esso, cosicché la sua non potrà essere una presenza piena, bensì soltanto limitata e coartata. Una simile limitazione non deriva da una composizione dell'idea con il sensibile (cosa, questa, decisamente impossibile per Platone), bensì da una derivazione limitata dell'idea stessa in direzione del sensibile.

Si ha dunque una netta struttura di partecipazione per gerarchia formale, mentre non si intravvede ancora la partecipazione per composizione[140]. La conferma si trova nel fatto che Platone non distingue tra una *ratio participata* e ciò a cui il partecipante prende parte, bensì solo tra l'idea, che è allo stesso tempo la *ratio rei* nella sua pienezza e l'essenza sussistente a cui si partecipa, e il sensibile partecipante, termine derivato dalla partecipazione in senso più forte che il suo soggetto, poiché il sensibile in sé non è e tanto meno può essere "soggetto" prima della sua partecipazione all'idea[141]. Non si tratta dunque di una realtà comunicata in maniera simile a soggetti essenzialmente diversi, ma di una relazione tra la realtà piena e originaria da una parte e quella limitata e derivata dall'altra. Tale tipo di partecipazione non può essere concepito se non in termini di analogia fondata sulla relazione di somiglianza tra l'esemplare e l'esemplato[142], il che equivale perfettamente a un'analogia di attribuzione o di proporzione[143]. L'aporia costante della teoria platonica delle idee dovrà perciò necessariamente consistere nel fatto che i sensibili da un lato non sono dei derivati dell'idea, mentre dall'altro lato ogni loro esistenza e intelligibilità è concepibile solo come derivazione dall'idea[144].

---

[140] Qui l'A. anticipa una distinzione che svilupperà a lungo successivamente tra partecipazione formale e partecipazione per composizione. La prima fa riferimento ad una gerarchia di forme (per esempio l'intelletto umano che partecipa dell'intelletto angelico); la seconda invece si riferisce ad un soggetto che possiede una forma che partecipa di una forma superiore (N.d.C.).

[141] In questo periodo l'A. intende dire che per Platone non si dà un soggetto che possegga una forma (idea), ma l'idea è una forma sussistente alla quale il sensibile partecipa (N.d.C.).

[142] "Wesentlich ist für Platon dabei offenbar die Analogie, die es erlaubt verschiedene abbildhafte Strukturen untereinander zu verbinden und das Verhältnis zwischen Abbild und Urbild zu erfassen". K.GEISER, *Platons ungeschriebene Lehre*, Stuttgart (Klett), 1968 (2ª ed.), p. 305.

[143] L'A. spiegherà successivamente la natura di questo tipo di analogia (N.d.C.).

[144] L'aporia è spiegata bene in COPLESTON, *op. cit.*, I/1, pp. 204-214.

In sé il sensibile rimane un semplice non-essere e l'essere partecipato dall'idea non raggiunge mai il singolo stesso nella sua singolarità, ma si ferma alla *species infima* (*àtomon eidos*) al di là della quale cessa la determinatezza non solo dell'uno, ma anche quella del numero e inizia l'ambito dell'infinito[145], dell'individuale inconoscibile e ontologicamente inconsistente.

9. L'idea platonica si presenta, nei riguardi del sensibile, non solo come la pienezza di essere rispetto al non-essere che è non in sé, ma solo per partecipazione, bensì anche come l'unità opposta al molteplice. L'inconfondibile eredità parmenidea è tuttavia ripresa solo in parte, anzi, in maniera tale che Platone stesso è ben consapevole del fatto che la sua dottrina equivalga a una vera e propria «uccisione di Parmenide»[146], la quale consiste nella relatività dell'unità eidetica: l'idea è una, sì, ma solo rispetto a un particolare contenuto specifico e non in assoluto, sicché, data la reale distinzione delle specie, ne risulta un'altrettanto reale molteplicità delle idee. L'essere platonico poi è molteplice non accidentalmente, in maniera secondaria e derivata, ma primariamente, «originariamente, cioè strutturalmente»[147].

La grandezza di Platone consiste proprio nella partenza dalla realtà della differenziazione delle cose in base al loro limite (*peras*) con l'esigenza di unificazione che porta alla valutazione dell'uno come più reale e intelligibile senza togliere nulla al molteplice inteso come un dato fondamentale e imprescindibile. La scoperta della partecipazione e dell'analogia avviene appunto qui, dove si prende atto della dipendenza del molteplice dall'uno, dipendenza che, invece di vanificare dialetticamente il dipendente a favore del suo punto di riferimento, al contrario lo fonda, gli conferisce l'intelligibilità e spessore ontologico. Il molteplice non esiste allora contro l'uno e nonostante l'uno, ma grazie all'uno e a causa dell'uno. Inoltre ciò che è uno sotto un aspetto, l'idea rispetto ai sensibili, può essere e di fatto è molteplice sotto un altro aspetto, quello delle idee nelle reciproche differenze e relazioni tra loro.

L'unità si verifica quindi a livelli diversi: ogni idea specifica è un uno rispetto ai singoli sensibili, ma, dato che vi sono delle idee comuni non solo ai sensibili, bensì anche ad altre idee-specie, bisogna ulteriormente ammettere quelle idee che diffondono la loro partecipazione tanto sul mondo sensibile quanto su quello ideale. Idee di questo tipo non rappresentano una specie, ma sono superiori

---

[145] Infinito non nel senso perfettivo, come diciamo che Dio è infinito, ma nel senso del non-finito ossia del non-compiuto e quindi del non-perfetto (N.d.C.).

[146] Cfr. *Sophistes*, 258 b ss.

[147] Così osserva, con molto acume, G. REALE, *op. cit.*, II, p. 55.

ad essa e quindi "analogiche" per natura. Platone stesso descrive una simile struttura nel *Symposion*[148] dove si risale nell'ambito del "bello" da singoli corpi belli e ciò che è comune alla bellezza corporea (quindi dal singolo all'idea-specie), ma poi si passa ulteriormente alla bellezza delle anime e da qui a quella della conoscenza (quindi da specie inferiore a specie superiore) e infine ci si accorge che il bello costituisce un vero «alto mare di bellezza» (*to polý pèlagos* [...] *tù kalù*)[149] in quanto in qualche modo pervade tutto l'ambito del reale, il che tuttavia non è possibile se non in dipendenza da una Bellezza suprema in tutto l'ambito (universale e analogico) del bello in sé e per sé, eterno e uguale a sé nell'unità della sua forma[150].

10. Nessun dubbio quindi che vi sono delle idee di diverso grado di universalità (ad es. quelle esprimenti un'essenza sola e quelle esprimenti proprietà comuni a più essenze), il che ripropone ovviamente una gerarchia di idee, la quale a sua volta dipende da un'idea sommamente e in qualche modo assolutamente una, cosicché Platone arriva anch'egli ad un Assoluto che però non annienta più i suoi inferiori, ma, distinto e indipendente da essi, conferisce loro un riflesso della sua realtà e della sua verità. L'idea suprema avrà in modo significativo le caratteristiche del Bene in quanto l'attributo del bene è al di là di tutti gli altri e quindi si presta ottimamente a fondare ed esprimere la trascendenza dell'Assoluto[151]. L'ascesa al Bene inizia dall'analogia, per sé di proporzione, tra il mondo sensibile e quello intelligibile, ma presto si configura come una somiglianza di relazioni e per conseguenza come vera proporzionalità in quanto, come nell'ambito sensibile la luce solare causa sia la capacità di vedere che la visibilità obiettiva delle cose, così in quello intelligibile l'illuminazione intellettiva conferisce sia l'intelligenza all'intelletto che l'intelligibilità alla realtà. E come la debolezza della luce solare diminuisce la visibilità e la visione dei sensibili, similmente l'intelligenza è ferma in sé e si volge a ciò che risplende di verità e di essere, mentre comincia a esitare e a comportarsi irrazionalmente se attende alle cose miste e mutevoli.

Ciò che dà la verità all'intelligibile e l'intelligenza all'intelligente è l'idea del Bene (*agathù idea*). La conoscenza e la verità, l'intelligenza e l'essere sono belli, ma la loro causa comune dev'essere ancora più bella. Come poi il sole comunica ai sensibili non solo la visibilità, ma anche la generazione, la crescita e il nutrimento, così pure l'Idea del Bene, vero Sole intelligibile, elargisce alle realtà ideali nel loro

---

[148] 209 e 211 b.
[149] 210 d 4.
[150] 211 b 1-2.
[151] Cfr. *Resp.*, 508 a-509 b.

insieme non solo l'intelligibilità, ma l'essere stesso e l'essenza (*to èinai te kai ten usìan*) senza che il Bene si identifichi con l'essere, ma rimane ben al di sopra dell'essere (*epèkeina tes usìas*) quanto alla sua dignità e potenza. La suprema dualità, quella dell'essere e del conoscere, si trova così ricondotta all'ultima unità suprema e trascendente nel Bene. Il fondamento della trascendenza e dell'unità è ancora l'universalità.

Platone non intuì ancora la coestensione dei trascendentali, perché il conoscere gli appare posto davanti e quindi distinto dall'essere e per conseguenza la stessa verità, per quanto sia fondata nell'essere, non coinciderà *simpliciter* con esso, ma ciò che sarà comune al vero e all'essere, e quindi al di là di entrambi e causa di entrambi, sarà il Bene supremo. La teoria platonica della partecipazione giunge al suo vertice in un testo[152] di cui non si apprezzerà mai abbastanza la profondità e la virtualità speculativa, in quanto questa fase decisamente nuova della dottrina delle idee, infrangendo il limite posto dal divieto parmenideo secondo cui il non-essere non è, porta alla scoperta:

a) di un movimento spirituale che pervade il mondo ideale (la cui quiete è perciò ben diversa da un banale immobilismo);

b) della trascendenza dell'essere rispetto ai generi, tesi in cui si intravede già la distinzione reale tra l'essere e l'essenza delle cose finite (questo filosofema, tanto caro a S. Tommaso d'Aquino, fu elaborato partendo dall'aristotelismo, ma non senza far ricorso alla partecipazione platonica);

c) della comunanza dei generi, o meglio delle relazioni reciproche tra le idee gerarchicamente ordinate, teoria, nella quale appare la presenza dell'essere in tutte le differenze, ma anche delle differenze nell'essere, il che apre indiscutibilmente la strada alla partecipazione per composizione (entitativa) e quindi all'analogia di proporzionalità basata su un ordine analogico di proporzione tra i soggetti partecipanti[153].

Per dimostrare la presenza del movimento nella sfera dell'essere ideale che pienamente è secondo la proporzione e la misura della sua specie, Platone parte dalla conoscenza, in cui intravede un'attività, così che l'essere, in quanto conosciuto, subisce qualcosa ed è perciò mosso[154]. Trattandosi tuttavia di un muovere ed essere mosso secondo pura intenzionalità, è chiaro che il moto in questione non è quello fisico *sic et simpliciter*, ma è un agire-patire intenzionale, che fonda un moto, sì, ma non transitivo, bensì immanente, e Platone,

---

[152] *Sophistes* 248 a-259 c.

[153] L'A. spiegherà la differenza tra l'analogia di proporzione e quella di proporzionalità nel prosieguo dell'opera (N.d.C.).

[154] Cfr. *Soph.*, 248 e-249 a.

benché non abbia né esplicitato né adeguatamente spiegato la distinzione in questione, ne ha tuttavia chiaramente postulato la necessità[155]. In questo e solo in questo senso il moto (*kìnesis*), la vita (*zoè*), l'anima (*psychè*) e l'intelligenza (*frònesis*) spettano (*parèinai*) a ciò che in ogni modo è (*to pantelòs onti*), che di conseguenza non può essere concepito come semplicemente immobile nella sua maestà e santità, ma privo di ragione. All'essere nella sua più alta perfezione spetta perciò l'intelligenza riflessiva di sé, cosicché il mondo ideale non è solo una gerarchia di intelligibili, ma di realtà intellettivamente conosciute e conoscenti, il che lo riempie di una vitalità spirituale della quale quella fisica (transitiva) è solo un pallido riflesso.

11. Se è vero che l'attività razionale (*nus*) non si verifica senza moto, rimane pur sempre ugualmente vero che essa è altrettanto inconcepibile senza la quiete e ciò a causa del suo carattere relazionale che stabilisce delle somiglianze tra le cose, le quali, per essere valide sul piano conoscitivo, suppongono la quiete e, sotto questo aspetto, escludono il cambiamento[156]. Nasce così un'aporia dialettica: da un lato il rapporto soggetto-oggetto che costituisce la conoscenza è un atto e quindi in un certo qual modo "movimento"; dall'altro lato, affinché la rappresentazione dell'oggetto (relazioni di somiglianza tra le cose) possa avere validità epistemica, è necessario che il soggetto colga lo stato obiettivo delle cose così come è, cioè immobile.

Sia notato per inciso, ma l'osservazione è tutt'altro che priva di interesse speculativo, che la suddetta aporia è suscettibile di una soluzione in base alla distinzione tra l'esercizio dell'atto cognitivo (*actio immanens*) e la specificazione, *ex parte obiecti*, del medesimo, il che equivale a uno sdoppiamento sul piano della conoscenza, per analogia alla dualità entitativa della quiddità e del suo atto, di una «essenza» ed «esistenza» intenzionali[157]. Di fatto, Platone stesso non si accontenta della contraddizione apparente, ma osserva con sottile ironia che sarebbe un agire infantile, giacché i bambini desiderano tutto, volere che l'ente e l'universo siano mobili e immobili[158]. Non ne dà però nemmeno una soluzione dialettica nel senso hegeliano

[155] D'altronde non è privo di elementi teorici per farlo; K. GEISER, *Platons ungeschriebene Lehre*, p. 306 con riferimento a *Nomoi* 897 d-898 b, dove il moto dell'anima è distinto e dichiarato superiore a quello dei corpi, al *nus* è attribuito il moto circolare (primo tra i moti fisici), ma solo come un'immagine (*eikòn* – "bildhafte Verdeutlichung").

[156] Cfr. *Soph.*, 249 c.

[157] L'intenzionalità riguarda l'atto o movimento della conoscenza; l'essenza conosciuta riguarda il momento statico (N.d.C.).

[158] *Ibidem*, 249 d.

dichiarando l'identità del movimento e della quiete nell'essere, ma, secondo i dettami del suo metodo profondamente analettico[159], postula l'essere come esterno a entrambi e tale da avvolgere in sé entrambi in quanto l'essere compete all'uno e all'altro[160].

Tra l'essere, il moto e la quiete sono possibili tre tipi di rapporto. Uno è quello di assoluta disparità ed estraneità; si tratta per così dire di una concezione equivoca dell'essere, ma in questo caso ogni proposizione risulta impossibile, perché lo stesso affermare che il moto si muove e che la quiete è in riposo significa collegare l'essere con l'uno e con l'altro[161]. Sia notato a questo riguardo come Platone anticipa il discorso tomistico sul rivelarsi della trascendenza dell'essere come atto di ogni atto nella *copula* del giudizio espresso in una proposizione logica. L'altra concezione è quella di una indiscriminata comunanza che poggia sull'univocità del reale – tutto ugualmente appartiene a tutto. Anche questo però è inammissibile, giacché, se l'equivocità è esclusa dalla comunanza dell'esistenza, l'univocità è esclusa dalla altrettanto reale differenza tra le essenze e di fatto la quiete non è il movimento né il movimento è quiete[162].

Rimane solo la soluzione analogica e cioè la separazione dei generi (*to katà ghene diairèsthai*), ma anche la loro, non assoluta, ma relativa e limitata, comunanza (*koinonèin*)[163]. Differenziare gli aspetti sotto i quali i generi, in assoluto, si distinguono e quelli sotto i quali, secondo relazioni reciproche, entrano in comunanza è compito dell'arte dialettica. Come si vede, la dialettica platonica è conoscenza profondamente analogica ed è proprio un'offesa alla verità mescolarla con ciò che con tale termine intendono esprimere Hegel e i suoi seguaci. L'essere è esistenzialmente comune alla quiete e al movimento, ma con una connaturale asimmetria, in quanto sul piano dell'essenza la quiete è più affine all'essere, il movimento al non-essere[164]. Il confronto tra movimento e quiete svela la differenziazione dell'ente in un ordine essenziale e in una comunanza esistenziale e quindi la sua struttura analogica.

L'introduzione tra i *suprema genera* delle categorie del medesimo (*to tautòn*) e del diverso (*to thàteron*)[165] contribuisce decisamente al chiarimento dell'*analogia entis*, in quanto si tratta senza ombra di dubbio di concetti relativi e in particolare esprimenti le relazioni di somiglianza e di dissomiglianza, la cui compresenza è costitutiva di ogni struttura analogica e partecipativa. Sia il movimento che la

[159] Che si riferisce all'analogia (N.d.C.).
[160] *Ibidem*, 250 b 7-10.
[161] *Ibidem*, 252 a.
[162] *Ibidem*, 252 d.
[163] *Ibidem*, 253 d-e.
[164] Cfr. il profondo commento di K. GEISER, *op. cit.*, p. 191.
[165] *Soph.*, 254 e-255 a.

quiete sono esistenti e perciò partecipi di essere, ma allo stesso tempo né l'uno né l'altro costituiscono l'essere in se stesso e quindi sotto un aspetto (quello dell'essenza) si diversificano, sotto un altro (quello dell'esistenza) si assomigliano e così ad entrambi spetta sia il medesimo che il diverso; eppure le relazioni non sono riducibili ai loro soggetti, perché altrimenti, dato che le relazioni sono comuni ad entrambi, anche i soggetti si confonderebbero, almeno parzialmente, tra loro. Occorre dunque distinguere non solo l'analogo (l'essere) e gli analogati (movimento e quiete), ma anche le relazioni di somiglianza e di dissomiglianza che regolano i rapporti degli analogati all'analogo e dell'uno all'altro o, meglio, di una relazione all'altra, giacché l'analogia di proporzionalità che comincia a delinearsi chiaramente nell'analisi platonica consiste in una relazione di somiglianza tra relazioni radicate in soggetti per sé dissimili.

12. La base teorica così posta permette la distinzione tra l'ente per essenza[166] e l'ente per partecipazione[167], cosicché[168], senza alcuna contraddizione, il movimento non è l'essere (per essenza), eppure è esistente (per partecipazione all'essere): è[169] dunque, ma è proprio nella sua differenza dall'essere in sé. La diversità esplicita l'analogia di attribuzione che sottostà a quella di proporzionalità[170] in quanto l'essenza finita nella sua limitazione non è quell'essenza a cui compete l'essere per sé, il che non toglie la derivazione per restrizione interna dell'essenza finita da quella infinita, eppure l'esistenza compete sia all'essenza infinita per identità[171] che all'essenza finita per comunicazione del diverso al diverso. Il non-essere è perciò relativo in quanto è dovuto alla relazione di diversità di ogni ente rispetto a quell'Ente che è l'essere stesso. Ma anche l'essere in sé[172] «non è»[173] rispetto alle singole essenze particolari dalle quali è realmente distinto[174]. Pensato fino in fondo, questo pensiero conduce alla trascendenza dell'*esse in communi* rispetto a

---

[166] L'ente per essenza è l'ente la cui essenza è quella di essere, e quindi è l'ente infinto (N.d.C.).

[167] L'ente per partecipazione è quell'ente nel quale l'essenza è distinta dal suo essere, e quindi è l'ente finito (N.d.C.).

[168] *Ibidem*, 256 d-257 b.

[169] Ha l'essere (N.d.C.).

[170] L'A. spiegherà nel prosieguo dell'opera la differenza tra l'analogia di attribuzione e l'analogia di proporzionalità (N.d.C.).

[171] Si intende identità assoluta senza differenziazioni interne, mentre il finito è legato alla diversità nell'ambito stesso del finito (N.d.C.).

[172] L'A. si riferisce all'Ente che è l'essere (N.d.C.).

[173] Questo Ente è distinto dalle essenze particolari (N.d.C.).

[174] *Ibidem*, 256 e; 257 a.

ogni essenza limitata e alla distinzione tra l'*Esse per se subsistens* (in cui l'essere è visto non sotto l'aspetto esistenziale comunicabile, ma sotto quello incomunicabile dell'essenza una) e lo stesso *esse in communi* (in cui invece si considera la partecipabilità dell'atto ontologico).

La natura stessa del diverso si manifesta come esistente e perciò fondante l'esistenza delle sue parti, dei singoli diversi concreti. D'altra parte l'opposizione del diverso (le differenze dell'ente) e la natura dell'Ente inteso come essere pieno, risulta a sua volta essere "non meno" dell'essere stesso[175] (ovviamente il "non meno" non intende negare l'abissale distanza tra l'essere per sé e l'essere per partecipazione, ma stabilisce la comunanza dell'esserci tra l'uno e l'altro) né significa il suo opposto[176], bensì la sua differenza, cosicché il non-essere che, in un modo apparentemente paradossale, è, non costituisce il semplice nulla assoluto opposto all'Essere, quel nulla che continua dunque a pieno titolo a non esserci, ma la diversità realmente esistente degli enti tra loro e di ognuno di essi rispetto a quella Natura che è l'Essere stesso.

Così il non-essere ha una natura[177], che però risulta non assoluta alla pari di quella dell'essere, ma relativa in quanto coincide secondo la sua stessa essenza con il «diverso». La dissimmetria tra l'essere (assoluto) e il non-essere (relativo) non potrebbe essere affermata in maniera più chiara e convincente. Sviluppando questo profondo pensiero platonico è facile accorgersi come il non-essere nella sua duplice accezione del semplice nulla e in quella del «diverso» rivela la dualità degli aspetti dell'ente composto da un'esistenza (attualità semplice che non ammette il più e il meno in sé, ma solo nei soggetti della sua partecipazione) e da un'essenza (che fonda la diversità tra gli enti e quindi anche la gradualità delle partecipazioni della loro attualità entitativa).

Tra i generi supremi vi è dunque una comunanza (*koinonìa*) estremamente significativa nel rapporto tra l'essere e il diverso[178], in cui appare, prima ancora che si instauri la reciproca appartenenza, la fondamentale e originaria diversità tra i generi stessi come pure la loro gradualità strutturale. L'essere e le differenze pervadono tutto l'ambito del reale e si rendono presenti anche l'uno nell'altro per partecipazione. In tal modo il diverso è in quanto partecipa all'essere, ma secondo essenza non è ciò a cui partecipa, bensì

---

[175] L'essere degli enti è essere "non meno" dell'essere divino; ma ciò non toglie la trascendenza dell'essere divino sugli enti (N.d.C.).

[176] L'opposto del diverso è l'identico. Allora l'A. intende dire che l'ente finito non è identico all'ente infinito (N.d.C.).

[177] *Ibidem*, 258 a-c.

[178] *Ibidem*, 259 a.

appunto il diverso (cioè se stesso), il non-essere relativo; similmente l'essere è partecipe del diverso e quindi costituisce un «genere» distinto dagli altri, è perciò secondo la sua essenza, ma non è in quanto partecipa al diverso, perché, sotto questo aspetto, è solo se stesso e diverso da ogni altra realtà.

Come si vede, la dissimmetria tra l'essere e il diverso viene affermata inequivocabilmente in base allo stesso ordine tra l'essere per sé (per essenza) e l'essere per partecipazione nell'ambito del quale il primo fonda e quindi ontologicamente e assiologicamente precede il secondo. In tal modo l'essere è per essenza, giacché la sua essenza stessa è quella di essere, mentre non è per partecipazione proprio in quanto la sua essenza, che è esistenza, differisce da tutte le altre essenze che non si identificano col proprio esistere, ma costituiscono qualcos'altro che possiede l'essere solo per partecipazione. Il diverso invece non è per essenza, perché distingue ogni essenza da ogni altra, così che la sua natura coincide con quella stessa, relativa, del «non essere questa o quest'altra cosa», ma è per partecipazione in quanto le differenze diversificanti una cosa dall'altra risultano perfettamente reali, come lo sono d'altronde le relative essenze distinte e quindi partecipi dell'essere[179]. La diversità della duplice linea di partecipazione appare chiaramente se si pensa che il diverso ha bisogno dell'essere per esistere in se stesso, mentre l'essere non ha bisogno della diversità per essere in sé, ma solo per differenziarsi dall'altro, il quale "altro" non è essenziale alla costituzione dell'essere stesso[180].

Gli ultimi sviluppi della metafisica platonica aprono indubbiamente la strada a una concezione analogica (secondo una proporzionalità fondata sull'ordine delle proporzioni) dell'ente in cui appare l'assolutezza della *ratio entis* e per conseguenza la sua sussistenza in virtù di sé, non è però ancora esplicita la sussistenza in sé, anche se non necessariamente in virtù di sé, dei singoli enti che costituisce la loro rispettiva sostanzialità finita, riflesso partecipato della Sussistenza suprema dell'Ente stesso. La distinzione tra essenza e sussistenza sarà la scoperta del più grande discepolo di Platone, Aristotele, il quale potrà così elaborare una metafisica della sostanza completa.

---

[179] L'A. parlando del "diverso" non nega che Dio in qualche modo sia diverso dal mondo. Per non equivocare con il concetto del diverso riferito al finito – l'A. sta parlando di questo, si potrebbe usare in campo teologico l'aggettivo "distinto", secondo l'insegnamento stesso del Concilio Vaticano I, il quale insegna che Dio è distinto dal mondo (N.d.C.).

[180] L'alterità non è essenziale all'essere in quanto essere; ma se consideriamo l'*Ipsum Esse*, bisogna dire che questo Essere è distintissimo in Se Stesso e dal mondo. Infatti per la Sacra Scrittura, Dio ha un volto ben preciso che costituisce l'oggetto della visione beatifica (N.d.C.).

La sostanza tra l'essere e il sostrato sussistente

I significati dell'usìa aristotelica

13. La sostanza di **Aristotele** è anzitutto una categoria, un predicamento, un genere supremo dell'ente, il primo e il più fondamentale tra tutti. Ora come l'*eidos* platonico si configura primariamente come il costitutivo della realtà e quindi come realtà in sé e solo di riflesso dà origine all'intelligibilità e alla conoscenza intellettiva, così l'*usìa* dello Stagirita è in primo luogo un essere, oggetto della metafisica, e in secondo luogo soltanto è anche concetto, ente di ragione, e come tale viene proposto alla logica[181]. Dato che il concetto secondo tutto il suo essere intenzionale rappresenta l'oggetto reale, la logica riflette la metafisica e la esemplifica nei suoi contenuti essenziali e nelle relazioni vigenti tra essi senza per ciò stesso riproporre il modo di essere (concreto, reale, esterno) dell'ente metafisico, cosicché la metafisica non è per nulla deducibile dalla logica, né Aristotele ha mai pensato a una simile assurdità. Al contrario la logica è strumento di comprensione dell'ente reale in tutte le sue dimensioni proprio perché si occupa delle sue rappresentazioni intenzionali e quindi dipende da esso.

La struttura del pensiero rivela la struttura del reale, dal quale ogni intenzionalità conoscitiva dipende, ma, siccome l'intelletto non conosce i concetti, bensì gli enti reali per mezzo dei concetti, la funzione critica dell'intelligenza consisterà non nella dimostrazione del realismo conoscitivo, giacché l'evidenza non si dimostra, ma nella sua spiegazione e difesa teoretica in quanto l'intelligenza, conoscendo il reale concettualmente, è perfettamente in grado, per opera della riflessione, di stabilire allo stesso tempo la corrispondenza essenziale tra concetto e realtà da una parte e la profonda diversità tra i loro rispettivi modi di essere dall'altra. Tale sarà il suo unico compito critico legittimo e nel contempo doveroso.

Nelle *Categorie* infatti, dopo un chiarimento preliminare dell'omonimia, sinonimia e paronimia (denominazione analogica secondo attribuzione) e dopo la distinzione tra i termini semplici (esprimenti dei concetti) e composti (significanti giudizi immediati o mediati dal raziocinio), Aristotele spiega la natura delle relazioni tra termini, che rivela le relazioni analoghe tra concetti e cose

[181] F. COPLESTON, *op. cit.*, 1/2, p. 21: "From the logical viewpoint the Categories comprise the ways in which we think about things [...] but at the same time they are ways in which things actually exist".

rappresentate in essi, dividendo l'«essere in» dall'«essere predicato di»[182]. In entrambi i casi si tratta di concetti legati ad altri concetti (dei predicati ai rispettivi soggetti) che manifestano legami analoghi tra le realtà rappresentate corrispondenti ai concetti in questione e, come i concetti manifestano le cose reali, così i legami concettuali nella predicazione e nel giudizio, esprimono legami reali. Anzi, solo qui appare la verità o falsità della conoscenza, perché la mente umana nella semplice apprensione (formulazione del concetto in assoluto) non coglie il rapporto di corrispondenza tra concetto e realtà, mentre nel concepire delle relazioni concettuali implicitamente concepisce i concetti così collegati come confrontati con la realtà delle cose rappresentate in essi. Di fatto la verità sta nell'essere, e non nell'essenza, e l'essere (aggiunto al contenuto essenziale) si manifesta nel confronto[183]. Ora la divisione della relazione in «essere in qualcosa» e «essere predicato di qualcosa» potrebbe far pensare alla distinzione tra rapporti reali e rapporti concettuali. Nulla sarebbe più erroneo e fuorviante. Nella dottrina aristotelica sia l'«essere in» che l'«essere predicato di»[184] costituiscono rapporti che analogicamente appartengono sia all'ambito concettuale che al campo dell'entità reale.

È proprio qui che Aristotele scopre la sostanzialità come sussistenza individuale. Nel platonismo il sussistente è l'*eidos* dal quale il singolo individuo dipende come l'esemplato dall'esemplare, ma Platone stesso afferma che l'*eidos* ha nel singolo individuo sensibile una presenza reale (*parusia*). Se così è[185], il singolo deve esserci prima dell'idea, affinché l'idea possa essere ricevuta in esso. L'effetto appartiene alla causa dalla quale dipende e non viceversa, cosicché, se l'idea appartiene realmente al singolo, occorre pensare il singolo sotto un aspetto sotto il quale si sottrae alla dipendenza dall'idea, occorre pensarlo sussistente, soggetto di essere e di predicazione. Ora l'idea, l'essenza, appartiene al singolo in quanto è ricevuta in esso senza farne tuttavia parte, mentre le proprietà

---

[182] Cfr. *Cat.*, 1 a 20-24.

[183] Cioè confrontando il mio giudizio su una cosa con la cosa stessa, io posso controllare se colgo la verità di questa cosa (N.d.C.).

[184] L'"essere in" si riferisce all'essenza: per esempio la ragione è nell'uomo; l'"essere predicato di" si riferisce all'esistenza di un soggetto predicata nel giudizio: per esempio il sole esiste (N.d.C.).

[185] In queste parole e in quelle che seguono, l'A. confuta Platone dall'interno facendo implicito riferimento alla critica aristotelica, la quale consiste nell'osservare che ciò che sussiste è l'individuo concreto e non l'idea dell'individuo. Però gli storici hanno osservato che qui Aristotele non ha capito la dignità dell'idea in Platone, idea che non è quella che ci facciamo noi conoscendo le cose, ma è un principio ontologico e, potremmo dire divino, dell'esistenza stessa delle cose (N.d.C.).

dell'essenza non sono aggiunte ad essa e ricevute in essa, ma fanno parte del suo stesso contenuto (ad es. nell'umanità è compresa la razionalità come appartenente al suo stesso contenuto eidetico, mentre la razionalità del singolo uomo è una qualità ricevuta in esso). L'appartenenza per legame all'essenza è descritta da Aristotele come l'«essere predicato di», mentre l'appartenenza per ricezione nel soggetto è espressa col termine «essere in».

Ora come la razionalità fa parte sia del concetto che dell'essenza reale dell'umanità, così la facoltà razionale appartiene al singolo uomo sia secondo il legame intenzionale, logico, del soggetto e del predicato sia secondo reale inesione di una qualità al suo soggetto. Con la distinzione dei due rapporti in questione lo Stagirita fonda altre distinzioni di fondamentale importanza per la costituzione della sostanza – la differenza tra accidenti predicabili (propri) e predicamentali[186] e quella tra l'essenza e il soggetto – infatti, le proprietà fanno parte dell'essenza, gli accidenti-predicamenti ineriscono alla sostanza intesa come soggetto.

La sostanza assume così una duplice dimensione: quella essenziale costituente e quella supposizionale[187] terminante. L'essenza fa parte della sostanza, ma non è ricevuta in essa (a differenza di Platone, Aristotele non ammette la separazione della forma-essenza dal sostrato concreto)[188], la sostanza a sua volta non fa parte di nessun'altra realtà né può essere ricevuta in un altro soggetto. Sarà questo il fondamento della differenziazione tra la sostanza prima e seconda[189].

Essere in sé

14. In ogni ente sostanziale, la cui caratteristica è e rimane sempre quella di essere in sé, occorre considerare la sua singolarità individuale che gli dà l'unità numerica ossia l'identità con sé, ma anche la distinzione da ogni altro ente sostanziale. Nel contempo però rimane un fatto innegabile che gli individui della stessa specie

[186] L'accidente predicabile è una proprietà estrinseca all'essenza: per esempio il colore della pelle rispetto alla natura umana; l'accidente predicamentale è una proprietà che esiste accidentalmente in un soggetto: per esempio il colore della pelle in un dato individuo umano (N.d.C.).

[187] Riferimento al soggetto (N.d.C.).

[188] Platone concepisce delle essenze sussistenti; invece Aristotele pone l'essenza come forma di un soggetto singolo sussistente (N.d.C.).

[189] La sostanza prima in Aristotele è il soggetto singolo; la sostanza seconda è l'essenza specifica (N.d.C.).

sono in virtù della loro entità (e non già accidentalmente per qualche proprietà aggiunta) simili l'uno con l'altro. Gli enti sono perciò singoli, ma allo stesso tempo dotati di qualcosa di comune che permette di definirli come "tali" determinati enti. La comunanza tuttavia non è dovuta a qualcos'altro al di fuori dell'ente stesso, a un'idea trascendente, come pensava Platone, ma all'ente stesso, il che, lungi dall'attenuare la problematica platonica del singolo sensibile e dell'universale intelligibile, la ripropone in una dimensione ancora più radicale: infatti, il problema è come l'universale e il singolo, apparentemente contrapposti, possano coincidere nell'unità di questo determinato ente sussistente.

Aristotele affronta questa domanda, assolutamente fondamentale nella teoria della sostanza, iniziando dalla conoscenza della realtà. Il reale che è, proprio in quanto reale, sempre qualcosa di singolo, si sottrae nella sua singolarità alla conoscenza scientifica che nel raziocinio manifesta il perché di un determinato rapporto tra l'ente e la sua proprietà nell'ambito del reale. Ciò non sorprende se si pensa che il senso coglie il fatto dell'appartenenza in concreto di questo attributo a questa realtà senza coglierne il nesso causale, il che si spiega prendendo in considerazione che il singolo, oggetto del senso, costituisce il termine di tale appartenenza (ciò a cui l'attributo conviene), ma non il motivo dell'appartenenza stessa (ciò per cui l'attributo conviene a tale sussistente), cosicché la ragione causale del rapporto che si verifica nella realtà concreta non può essere cercata nella singolarità dell'ente, bensì nel costitutivo della sua taleità[190], che può essere colto solo dall'intelletto astraente.

Viene ribadita dunque l'istanza platonica secondo la quale l'intelligibilità non deriva dal sensibile, bensì dal suo costitutivo ideale: «Mentre il sentire avviene necessariamente secondo i singoli, la scienza consiste nel conoscere l'universale»[191]. Dato però che l'universale non esiste separatamente dal singolo e per così dire "prima" di esso, anche l'intelletto lo possiede solo nella conoscenza dell'ente individuale, che, come tale, è oggetto dei sensi; sicché l'intelletto dovrà ricavare l'universale dal concreto e l'intelligibile dal sensibile, e ciò fa sorgere la domanda su come avvenga un simile passaggio nel processo della conoscenza.

Il realismo epistemologico di Aristotele poggia sulla evidenza del principio di non-contraddizione (si tratta ovviamente di un fondamento teorico indiretto in quanto la certezza di conoscere la realtà si pone come presupposto della conoscenza stessa, così da essere direttamente indimostrabile come lo sono gli stessi primi princìpi). È pensabile sia l'affermazione che la negazione, ma non è

---

[190] Esser tale, ossia l'essenza specifica o anche individuale (N.d.C.).

[191] *Post. Anal.*, A 31, 87 b 37-39.

pensabile la loro contraddizione (simultaneità della loro verità)[192], cosicché lo stesso pensiero con l'evidenza dei primi princìpi ci persuade che il criterio di verità e di falsità non consiste nella mera pensabilità delle cose né nel loro apparire al soggetto, bensì nella perfetta corrispondenza o adeguazione del pensiero all'essere (o non-essere) esterno delle cose. Con arguzia e non senza ironia lo Stagirita indica la "cura" al criticismo epistemologico: dove si tratta di pura ignoranza si può procedere con persuasione (*peitho*); dove si tratta di volute affermazioni verbali, dovute ai *logoi* e non alla *diànoia* secondo il motto irrazionalistico "*sit pro ratione voluntas*", non rimane che la forza (*bia*).[193]

L'intelletto, come la conoscenza in genere, considera la realtà stessa e non i propri concetti, il che significa che l'oggetto dell'intelletto non è ciò che appare all'intelletto, bensì ciò che gli è esterno, ma per mantenere la sua capacità ricettiva «dell'altro in quanto è altro», l'intelletto deve essere privo di preconcetti secondo il principio "*intus apparens prohibebit extraneum et obstruet*"[194]; infatti, se l'altro, il reale proposto, fosse misto all'intelletto stesso, non potrebbe essergli dato come oggetto distinto dal medesimo. La facoltà intellettiva può conoscere ogni realtà e quindi è in potenza rispetto a ogni cosa, senza essere nessuna delle cose in atto[195]. Non si può trattare tuttavia di una potenzialità materiale che è, rispetto alla forma che riceve, principio di individuazione, perché, paradossalmente, la potenzialità della conoscenza è universale (il conoscente è ogni conoscibile in potenza), paragonabile a una lavagna priva di scrittura, ma suscettibile di ogni scrittura[196]. L'attuazione di tale "potenzialità" conoscitiva non costituisce perciò un *tertium quid*, una potenza attuata, ma una semplice attuazione di un soggetto che, quanto alla sua attualità fisica[197], è già perfettamente in atto. Solo così si spiega il paradosso della conoscenza in quanto l'atto conoscitivo rende attualmente presente l'oggetto nel soggetto senza che per questo il soggetto diventi realmente e fisicamente l'oggetto conosciuto, il quale mantiene dunque in pieno proprio quell'alterità che costituisce la verità oggettiva.

---

[192] *Met.*, G 1009 a 6-16.

[193] L'A. sembrerebbe riferirsi a Kant, ma più probabilmente vuole colpire un criticismo di tipo scettico e irrazionalista, che potremmo riscontrare in altre correnti filosofiche (N.d.C.).

[194] *De An.*, 429 a 20-21.

[195] *Ibid.*, 429 b 30-31.

[196] *Ibid.*, 430 a 1-2.

[197] Psicologica (N.d.C.).

La teoria aristotelica del conoscere

15. Numerosi sono i critici della dottrina aristotelica della *tabula rasa*, ma la maggior parte di loro non si eleva nemmeno al punto di vista speculativo proprio di Aristotele, confondendo l'atto di conoscere con il processo psichico che lo accompagna, mentre lo Stagirita pone la domanda in sé del "che cosa è" il conoscere stesso e non quali sono i fenomeni psichici assieme ai quali esso si verifica. All'obiezione leibniziana, secondo la quale l'intelletto per sé precede l'atto singolo di conoscere, si risponde che ciò è certamente vero in quanto la facoltà psichica "intelletto" è presupposta a ogni conoscenza, ma tale facoltà, fisicamente[198] in atto, è appunto, sotto il profilo rigorosamente epistemologico, perfettamente priva di nozioni previe sia attuali che virtuali. Quanto all'*a priori* kantiano, esso poggia interamente sul presupposto che ciò che si verifica in ogni conoscenza non può derivare dall'oggetto conosciuto, bensì solo dal soggetto conoscente; ma è proprio questo assunto, asserito a sua volta a priori, che dovrebbe essere dimostrato.

Nominalisticamente infatti si dà per scontato, in un modo alquanto surrettizio, che l'universale non può esserci nelle cose stesse. Quando poi il criticismo pretende di salvare l'oggettività del conoscere, professando ad altissima voce il suo dissenso sia dall'idealismo che dallo scetticismo, con l'introdurre la dualità epistemologica del concetto e dell'intuizione fondata sull'esperienza, occorre invitarlo a ripensare la totale infondatezza di una simile costruzione interamente dovuta all'assunto non dimostrato di cui sopra e alla velleità di salvarsi dalle spire fatali del soggettivismo assoluto, mentre di fatto il vantato "salvataggio" *in extremis*[199] (è proprio il caso di dirlo) risulta una mera illusione, dato che due componenti soggettive (forma a *priori* del concetto e il contenuto fenomenico offerto da ciò che appare e in quanto appare), per quanto distinte tra loro e poi unificate, non danno origine nemmeno a un briciolo di seria oggettività.

L'oggettività, il contatto del soggetto conoscente con la realtà proposta (*proskèimenon*) e per conseguenza un delicato, minuzioso, rispetto dell'essere nella conoscenza, tutto ciò è pienamente garantito nella teoria aristotelica del conoscere. Il costitutivo del conoscere considerato nella sua essenza è l'identità del conoscente con il conosciuto: l'intelligibile in atto e l'intelletto in atto, in quanto tali, sono la medesima cosa, «identica è secondo l'atto la conoscenza con la sua realtà»[200]. L'intelletto possibile è in potenza rispetto al

[198] Psicologicamente (N.d.C.).
[199] Dell'oggettività del conoscere (N.d.C.).
[200] *Ibidem*, 5, 430 a 19-20.

conoscere in atto, mentre l'intelletto agente, la cui funzione è quella di rendere conoscibile l'oggetto sensibile all'intelletto, è già per se stesso in atto di illuminazione intellettiva. Ma anche per quanto riguarda lo stesso intelletto possibile, il suo atto di conoscere non è, propriamente, l'attuazione di una potenza allo stesso modo in cui la forma dà atto alla materia, per quanto, dal punto di vista psicologico e non rigorosamente epistemologico, l'intelletto nel conoscere acquisti una qualità nuova dotata di un suo corrispondente atto di essere fisico[201]: ma proprio sotto questa angolatura del passaggio fisico[202] dalla potenza all'atto (moto, divenire) l'intelletto non è formalmente conoscente. Ciò che fa sì che esso conosca, il costitutivo formale dell'atto cognitivo *ut sic*, è la semplice presenza, senza passaggio e senza composizione alcuna, di atto all'atto, di un atto dell'intelligibile che si costituisce atto dell'intelletto stesso sovrapposto all'attualità che l'intelletto possiede già sul piano dell'essere fisico[203].

Si tratta dunque di un'attuazione radicalmente nuova, irriducibile a quella fisica, anche se (e ciò sia detto contro i deliramenti "personalistici" che fanno della nostra soggettività umana, per la verità assai modesta, un assoluto) si verifica sempre e solo nell'ambito (*infra latitudinem*) della *participatio ipsius esse*. La meraviglia, il paradosso apparente del conoscere sta nel fatto che il soggetto diventa nel conoscere quell'atto stesso che è l'oggetto in sé senza che scompaia per nulla la reciproca alterità; anzi, il conoscere è tale proprio perché rende presente l'altro in quanto è altro, nella verità della sua reale distinzione dal soggetto conoscente.

16. Siamo quindi davanti a un nuovo tipo di esistere che giustamente viene chiamato *esse cognitum* o essere intenzionale (tendere-in, rappresentare, rendere presente l'atto nella sua alterità obbiettiva). Sia il soggetto conoscente che l'oggetto conosciuto possiedono essenze attuate dai rispettivi atti di essere partecipato, diversi sul piano fisico. Ma nel conoscere il soggetto diventa lo stesso oggetto che acquista in esso un nuovo essere attuante la sua stessa essenza, che è il suo essere conosciuto e che realmente si fonde con l'atto di conoscere, con l'essere conoscente in atto del soggetto. Né si tratta di un'identità simile a quella che si realizza nel movimento (e che ovviamente non oltrepassa i limiti dell'essere fisico) secondo il principio *actus moventis et actus mobilis in quantum huiusmodi sunt idem*, perché l'atto del movente, in quanto passa dalla causa all'effetto che costituisce attuando la potenza del soggetto (mobile),

[201] Psicologico (N.d.C.).
[202] Psicologico (N.d.C.).
[203] Psicologico (N.d.C.).

non appartiene più alla causa, bensì all'effetto al quale è destinato, mentre quell'atto che rimane nel movente costituendolo formalmente come movente (azione-predicamento) è realmente distinto dall'atto dell'effetto sia considerato come derivante dal movente (*actio*) sia pensato come soggettato nel mobile (*passio*).

Ciò che si verifica nell'atto del conoscere è che la cosa stessa sia presente nel conoscente in un modo di essere che non è quello proprio della cosa, ma è quello del conoscente in quanto è conoscente (e non già in quanto è una *res naturae*). La facoltà conoscitiva nel suo essere intenzionale è perciò lo stesso conoscibile e quindi, osserva Aristotele, o è l'oggetto (la cosa) stesso o è la sua forma (*eide*), ma certo non è ad es. la pietra che è presente nell'anima, cosicché ciò che si realizza nell'anima è la forma della realtà oggettiva che nel soggetto assume il modo di essere proprio dell'atto cognitivo descrivibile in termini di un «essere rappresentativo di»)[204]. In tal modo, dato che l'intelletto in atto è lo stesso intelligibile attualmente conosciuto nell'atto della sua intelligibilità, analogicamente la facoltà conoscitiva è in potenza ogni realtà potenzialmente conoscibile da essa. È questo il senso dell'affermazione "*anima est quodammodo omnia*"[205], il soggetto conoscente è intenzionalmente aperto a tutte le realtà conoscibili da esso, mentre l'interpretazione esistenziale e "personalistica" del soggetto che è tutto perché crea tutto (sulla scia dell'*esse est percipi* berkeleyiano) non solo non corrisponde al pensiero di Aristotele, ma ne forma la posizione addirittura diametralmente opposta.

17. L'anima intellettiva, in quanto è atto del corpo organico, pur essendo in sé ricettiva di ogni forma senza comporsi con essa (il che depone indiscutibilmente a favore della sua immaterialità dato che l'unico modo in cui la materia può ricevere l'atto di una forma è quello della composizione) è tuttavia legata nell'atto del conoscere al dato sensitivo fornito dalle facoltà cognitive sensitive connesse con determinati organi corporei. Ora, nessun sensibile è realmente separato dalle grandezze (quantità) sensibili, in modo che gli intelligibili esistano nelle stesse forme sensibili (*en tois eidesin tois aisthetòis*) sia che si tratti di predicati astratti sia di proprietà inerenti a soggetti sensibili[206]. L'intelletto umano appartenente all'unità sostanziale dell'uomo; conosce, perciò, astraendo le forme intelligibili dalle rappresentazioni sensibili, che presentano la realtà

---

[204] Cfr. *Ibidem*, 8, 431 b 28-432 a 1.

[205] *Ibid.*, 432 a 1-3 Aristotele paragona la facoltà conoscitiva alla mano, strumento degli strumenti come l'intelletto è forma delle forme e il senso è forma di tutti i sensibili.

[206] Cfr. *De an.*, III, 8; 432 a 3-10.

materiale nella sua materialità (particolarità), ma senza la materia (fisicamente individuante). Tale affermazione dimostra il fondamento aristotelico dell'asserto scolastico "*radix cognitionis (etiam sensibilis) est immaterialitas*". Ogni atto di intelligenza ricorre così all'immagine sensibile dalla quale ricava la rappresentazione intellettiva concettuale, smaterializzata anche *ex parte obiecti*.

Il concetto ricavato dal *phàntasma* non è tuttavia né vero né falso in sé, perché non afferma nulla rispetto alla sua corrispondenza nei riguardi della realtà obiettiva. Nel confronto concettuale, nella proposizione, è inerente il vero e il falso, in quanto nell'affermare o negare qualcosa di qualcosa è implicita la "pretesa" che così stanno le cose *in ipsa rerum natura*. Ci si chiede allora da dove derivino le proposizioni non quanto ai loro elementi concettuali la cui origine sta nell'astrazione, ma quanto alla loro composizione o divisione[207]. Qui la via è duplice: o le proposizioni sono evidenti per sé (l'unione risulta dalla natura stessa dei concetti) o, se il rapporto dei concetti nel giudizio è suscettibile di mediazione, la sua evidenza può derivare o deduttivamente dal procedimento sillogistico, oppure (siccome non tutte le premesse sillogistiche possono essere a loro volta conclusioni di altri sillogismi, questo secondo procedimento risulta fondamentale per fornire "materiale" conoscitivo agli stessi sillogismi), la proposizione può essere ricavata nella sua universalità da esperienze sensibili ripetute o stereotipate, metodo che si chiama induzione (*epagoghè*)[208].

18. Sia la deduzione sillogistica che il metodo induttivo procedono da qualcosa di preconosciuto (*dià proghighnoskomènon*): il raziocinio si fonda su premesse riconosciute come vere (o per mezzo di ragionamenti previ o, in ultima analisi, accogliendo come evidenti i primi princìpi conoscitivi); l'induzione invece fa leva sull'evidenza empirica manifestando l'universale presente in ogni singola istanza[209]. È interessante vedere l'intreccio di aspetti epistemologici e ontologici nel pensiero aristotelico.

In primo luogo occorre notare che il valore di ogni atto cognitivo consiste nella sua evidenza. In secondo luogo è significativa la divisione di tale evidenza in due tipi fondamentali: uno prevalentemente razionale caratteristico dei princìpi per sé noti;

---

[207] Nelle parole che seguono, l'A. sintetizza le modalità e le ragioni fondamentali della congiunzione scientifica del soggetto col predicato: sostanzialmente egli fa riferimento alle due modalità della congiunzione immediata e della congiunzione mediata, propria del sillogismo (N.d.C.).

[208] Cfr. *Post. Anal.*, A 1; 71 a 5-6.

[209] *Ibidem*, 6-9.

l'altro piuttosto empirico, che compete alle proposizioni indotte dall'esperienza ripetuta. In terzo luogo si avverte il condizionamento reciproco delle due fonti conoscitive. I primi princìpi non sono senza contatto con l'esperienza (non sono dunque per nulla a *priori* nel senso kantiano del termine), perché i concetti di cui sono composte le proposizioni immediatamente evidenti sono a loro volta astratti dall'esperienza e, in un altro senso ancora, in quanto lo stesso procedimento sillogistico fondato su tali certezze originarie, per condurre dalle verità riguardanti i sensibili a delle conclusioni intelligibili, non può fare a meno di premesse ricavate dai sensibili stessi, cosicché l'induzione, nell'ambito degli enti materiali, unico oggetto proporzionato all'intelletto umano, si costituisce quale complemento imprescindibile della deduzione raziocinativa.

Similmente l'induzione non è pura constatazione del dato sensibile nella sua fattualità, ma consiste nel cogliere l'universale, cosa che solo l'intelletto può fare. Sia detto per inciso che il procedimento induttivo, come si può agevolmente vedere, parte sì dal fatto empirico, ma termina all'intuizione intellettiva di una verità comune che nella sua universalità trascende i singoli attraverso i quali si manifesta all'intelligenza. Qui è poi doveroso far notare l'infondatezza della tesi comunemente divulgata secondo la quale lo Stagirita avrebbe privilegiato unilateralmente la discorsività o che gli sarebbe addirittura sconosciuta la dimensione intuitiva dell'intelligenza.

In quarto luogo è da notare, in sede propriamente ontologica, che l'epistemologia aristotelica non è metafisicamente interpretabile se non nel senso di un moderato realismo asserente decisamente l'esistenza dell'universale nel singolo[210]. L'universale ha per conseguenza un duplice modo di essere: uno, separato astrattivamente, che consiste nel suo *esse cognitum* (essere intenzionale) e un altro, precedente e fondante, che è il suo *essere reale* (fisico)[211]. Sotto questo aspetto l'universale dovrà essere considerato come determinante per la costituzione della natura di ogni singolo esistente, perché, al di là di ogni singolarità, accomuna ciascuno di essi in una determinata specie. Siccome poi l'individuo esprime la virtualità della specie solo in parte, si impone la conclusione che l'universale derivi dalla forma attuante, mentre la sua moltiplicazione individuale (numerica) è da attribuire alla potenzialità della componente materiale. È in questa duplice prospettiva dell'essere intenzionale e dell'essere reale, che

[210] F. COPLESTON, *op. cit.*, I/2, p. 26: "This involves a realist theory of universals, and Aristotle declares that induction exhibits the universal as implicit in the clearly known particular".

[211] Ontologico (N.d.C.).

l'universale possiede rispettivamente nell'intelletto e nella realtà concreta, che si colloca la distinzione tra l'astrazione totale e l'astrazione formale.

19. Dei sensibili concreti non si dà scienza, ma non si dà nemmeno una scienza umana che non derivi dai sensibili per via di induzione. La conoscenza inizia perciò con l'esperienza sensibile, ma termina all'universale, non solo all'universale astratto in un atto di semplice apprensione formativo del concetto, bensì a quello proposizionale che «si dice secondo astrazione» (*ta ex afairèseos legòmena*)[212]; ossia a un giudizio i cui elementi sono dei concetti astratti e per conseguenza comuni, ma nel contempo sono legati da una relazione di appartenenza o non-appartenenza concettuale. Tale relazione, che è la parte formale del giudizio, si fonda sullo stesso concetto astratto solo nelle proposizioni rigorosamente analitiche, nelle quali si predica il definiente del definito[213] esplicitando le parti costitutive del concetto, ma la definizione più che essere vera o falsa è corretta o scorretta in quanto significa l'essenza in assoluto.

Dato però che l'essenza non è afferrabile dalla ragione discorsiva nella sua unità, bensì solo in un confronto tra l'ente e il suo costitutivo formale nell'ambito di un genere, tale paragone dà al discorso della definizione una caratteristica, seppure derivata, di giudizio da verificare *in rerum natura*: ad es. constatando che effettivamente un certo ente è costituito da una determinata proprietà[214]. Neppure a questo livello del *primus modus dicendi per se*[215] si hanno delle tautologie, come ebbe invece a rimproverare alla concezione aristotelica Kant e come una certa logica positivistica tuttora acriticamente ripete. Infatti, se è vero che il costitutivo formale appartiene all'essenza stessa quanto all'essere reale, rimane pur sempre vero che sul piano conoscitivo il concetto astratto non è ancora per nulla un concetto definito e che, anzi, si rende necessaria tutta una faticosa "caccia alla definizione".

In questa luce appare chiaramente che l'opinione largamente diffusa, secondo la quale le proposizioni analitiche non dicono nulla di nuovo, non è che un banale pregiudizio. Ciò vale *a fortiori* in quei giudizi "detti in base all'astrazione", nei quali il predicato più che

---

[212] *Post. Anal.*, A 18; 81 b 3.

[213] Per esempio quando diciamo che l'uomo è un animale razionale. Qui tocchiamo soltanto una pura essenza, che avrebbe valore anche se non esistesse nessun uomo (N.d.C.).

[214] Constatando che l'uomo è un essere razionale, da lì io ricavo la definizione dell'uomo (N.d.C.).

[215] È la predicazione con la quale io dico ciò che appartiene innanzitutto e di per sé ad una cosa, come quando per esempio io dico che l'uomo è un essere razionale (N.d.C.).

appartenere al soggetto come una sua parte costituente, assoggetta a sé e si appropria in qualche modo il soggetto stesso[216]. Tutto questo ambito di proposizioni universali nel secondo modo *dicendi per se* riguarda quei predicati che, pur appartenendo essenzialmente al soggetto, trascendono tuttavia la sua essenza assoluta e in questo senso (e solo in questo senso) sono "sintetici", ma lo sono non senza il riferimento all'esperienza sensibile sul piano conoscitivo. Tali proprietà infatti sono legate all'essenza, ma non per questo sono deducibili dal suo semplice concetto; per conseguenza non si rifanno al dato sensibile per pura astrazione concettuale, bensì per derivazione dall'esperienza della proposizione stessa ossia della stessa appartenenza o meno della proprietà al suo soggetto.

Le proposizioni rigorosamente a posteriori si dicono poi tali non perché fondate esclusivamente sull'esperienza sensibile (questo infatti, come si vede, compete a tutte le proposizioni in genere, persino in qualche modo alle stesse definizioni in quanto esplicitano un confronto dell'essenza con le sue parti costitutive), bensì per il fatto che in tal caso il predicato non è legato all'essenza del soggetto, ma piuttosto al suo modo di essere concreto, cosicché simili proprietà gli convengano accidentalmente sul piano della realtà stessa. L'equivoco della cosiddetta filosofia critica sta proprio nel non sapere distinguere tra il modo di conoscere (che è sempre a posteriori) e il modo di essere (che può comportare appartenenze sia essenziali, a priori, che accidentali, a posteriori, delle proprietà e dei soggetti). A differenza del platonismo il kantismo non riconduce il pensiero all'essere, bensì al contrario riduce l'essere al pensare (nella sua struttura formale), il che non pare che migliori molto la situazione, almeno dal punto di vista filosofico.

Si capisce allora, perché lo Stagirita dichiari categoricamente che dei singoli sensibili non c'è scienza, ma che la scienza non c'è nemmeno dei puri universali senza riferimento al senso. La dimostrazione suppone già l'universale non a livello del concetto, ma sul piano della stessa proposizione e un simile universale non è mai dato "a priori", nemmeno nell'astrazione concettuale, ma dev'essere ottenuto dai sensibili per procedimento induttivo[217]. Ora, mentre la dimostrazione procede dagli universali, l'induzione procede da ciò che è "secondo la parte" (*ek ton katà meros*) e persino ciò che si dice in astratto deve essere manifestato per induzione (*èstai d'epagoghès ghnòrima poièin*). Ciò è possibile, perché in ogni genere di ente sono

---

[216] Per esempio il naso camuso. Che cos'è che può essere camuso? Soltanto il naso. Abbiamo allora qui l'esempio di un predicato che assorbe in sé il soggetto (N.d.C.).

[217] È impossibile contemplare l'universale (come proposizione) se non per induzione. Cfr. *Post. Anal.*, A 18, 81 b 2.

presenti (*ypàrchei*) delle dimensioni reali, anche se non realmente separabili, in quanto ogni ente è precisamente determinato come tale (*e toiondì èkaston*)[218].

Qui sta il fondamento ontologico di quel procedimento imprescindibile di ogni scienza umana che si dice "induzione": non solo l'universale, ma anche tutte le proprietà universali (relazioni fondate sull'essenza della cosa), sono presenti nelle cose stesse, nelle quali però non esistono in pieno, bensì in parte (*katà meros*), il che si può anche esprimere dicendo che l'universale esiste nel singolo, ma non essenzialmente, bensì partecipativamente. Nelle cose esiste perciò una dimensione comune che ne determina non già la singolarità, ma la reciproca comunanza. Si tratta di un elemento formale, perché determinante, e universale, perché costitutivo di ciò che la cosa è secondo la sua specie, che possiede assieme agli altri individui. La forma universale non è separata dalla sostanza, individuo sussistente, ma esiste in essa realmente; il che permette la sua separazione astrattiva e induttiva sul piano conoscitivo, senza derogare in nulla alla verità consistente nella corrispondenza essenziale tra conoscenza e realtà.

La forma esiste nella sostanza materiale singola come universale (per sé, di suo, è universale), eppure non secondo la pienezza della sua universalità, bensì "secondo parte" ossia come un universale ricevuto nel singolo e coartato a esso, a un modo di essere limitato, parziale, appunto partecipato. Siccome tuttavia alle forme inerenti alla materia compete tale immanenza reale rispetto al sinolo[219], si ha la situazione apparentemente paradossale che simili forme, in quanto forme, tendono all'universalità e che tuttavia nel composto materiale realizzano solo in parte, mentre in quanto sono inerenti, proprio questo modo parziale è loro proprio secondo essenza e non più secondo partecipazione. Si dischiude così, proprio nell'ambito dello stesso ente sostanziale, una duplice partecipazione: una univoca concettualmente, ma analoga quanto alla realtà individuale, che in modo per sé diverso esprime l'unica specie, che è della forma in quanto inerente al composto; l'altra, analoga sia concettualmente sia realmente e che spetta alla forma in quanto è forma e determina un modo per sé diverso di essere forma secondo gradi differenziati di indipendenza dalla materia e dal composto.

Il senso non può costituirsi come facoltà della scienza, perché «il sentire avviene necessariamente secondo i singoli, la scienza invece consiste nel conoscere l'universale»[220]. La differenza delle facoltà conoscitive deriva dai rispettivi oggetti: mentre il senso è conoscitivo

---

[218] Cfr. *Post. Anal.*, A 18, 81 b 1.3-5.
[219] Il composto di materia e forma (N.d.C.).
[220] *Post. Anal.*, A 31; 87 b 28.37-39.

dei particolari, dei singoli, cioè di individui incomunicabili (*e àisthesis tu toiùde*), l'intelletto ha la capacità di cogliere il singolo in quanto sottostà all'universale, e precisamente a quell'universale che solo ha rilevanza metafisica, ossia alla forma che determina la specie costituendo l'ente materiale al di là della sua individualità nella sua taleità (*tude tinòs*)[221].

La sensazione infatti avviene sempre *hic et nunc* non solo nel senso che l'atto soggettivo di questo tipo di conoscenza è qualcosa di individuale (ciò è valido di ogni atto, anche dell'intelligenza, secondo il noto principio "*actiones sunt in particularibus*"), ma perché il contatto conoscitivo tra soggetto e oggetto ha caratteristiche di irripetibilità a causa del suo approccio al sensibile, il quale, in quanto tale, viene sempre colto con le sue note individuali. Non senza profonda ragione metafisica Aristotele indica come segno di singolarità la determinazione spazio-temporale, cioè la restrizione del sensibile, derivante immediatamente dalla sua materialità, alla quantità, che pone il mobile (e la mobilità del singolo materiale scaturisce appunto dalla sua potenzialità materiale così da costituirne una caratteristica strutturale) nel luogo e misura la successione del suo muoversi.

Si noti che la quantità è, nella sostanza già costituita come individuo, una proprietà derivante dalla sua materialità e quindi ne è anche il segno, mentre nell'ente materiale in via di costituzione individuale la quantità segue immediatamente la materia e precede (non temporalmente, si intende, bensì strutturalmente) la forma sostanziale così da porsi dalla parte dello stesso principio di individuazione. Le caratteristiche dell'universale sono manifestamente opposte a quelle del particolare: l'universale non può essere tale, se non è «sempre e dappertutto» (*aèi kai pantachù*). Come si vede, l'universale in sé è privo della potenzialità materiale, non è soggetto di moto né può essere ristretto dalla misura del luogo e del tempo. La sua proprietà consiste nella comunanza di essenza determinata specificamente (formalmente), ma superiore alle frantumanti particolarità individuali (legate alla materia).

Individuo e specie

20. La differenza tra il singolo e l'universale trova la sua adeguata corrispondenza nella distinzione tra individuo e specie a livello logico e in quella tra materia e forma a livello fisico e metafisico. Ma il composto di materia e di forma, la sostanza materiale completa, è

[221] *Ibidem*, 87 b 29.

di una specie inseparabile dagli individui (di fatto, la forma, specificamente determinante, è strutturalmente inerente alla materia individuante, e perciò considerata in separazione dalla materia, risulta incompleta e incapace di sussistenza ed esistenza autonoma[222]) cosicché nella realtà delle cose la specie è lo stesso individuo còlto sotto il suo aspetto formale dall'intelletto. L'universale, realmente esistente nell'individuo stesso, solo dall'individuo può essere ricavato, ma allo stesso tempo, una volta ottenuto da chi si è messo alla sua ricerca (*to kathòlu* [...] *therèusantes*), risulta superiore agli stessi singoli nei quali immancabilmente si realizza. A tale superiorità conoscitiva deve poi fare riscontro un'analoga superiorità ontologica. Come quest'ultima sia concepibile, viene rivelato dal modo stesso in cui l'intelletto arriva, partendo dal singolo, all'universale.

La manifestazione conoscitiva (*apòdeixis*) dell'universale si fonda sull'osservazione di un evento che si verifica spesso rimanendo sempre in sé essenzialmente identico (*ek tu theorèin pollàkis semàinon*), la pluralità dei particolari confrontati tra loro e risultanti simili fa vedere ciò che è comune a tutti. L'intelletto coglie così un'unità al di sopra dei singoli sensibili, un'unità superiore a quella individuale (*to de kathòlu timion*) in quanto rivela la causa (*to aìtion*) dei singoli non quanto alla loro singolarità, bensì quanto alla loro somiglianza. Come si vede, l'istanza platonica rimane estremamente viva proprio nel suo punto decisivo che è il problema dell'unità dei particolari. Un certo superficiale nominalismo raggira semplicemente la questione dicendo che una tale somiglianza tra le cose della stessa specie è un dato di fatto immediato riducibile in tutto agli individui stessi. Ciò significa che il nominalismo non solo non riesce a capire la funzione dell'universale, ma, peggio ancora, non afferra appieno nemmeno ciò su cui tenta di fondare tutta la sua ontologia e cioè precisamente lo stesso individuo, il quale nella sua particolarità esprime solo ed esclusivamente la differenza da ogni altro individuo.

È chiaro dunque che la relazione di somiglianza specifica non è fondata sul supposito individuale, ma su una dimensione aggiunta, che è quella dell'essenza. La singolarità costituisce anch'essa un'unità, ma lo fa dividendo e, paradossalmente, quasi frantumando, mentre l'essenza pone in un'unità che raccoglie i "frantumi"

---

[222] Eccettuata l'anima umana, la quale, essendo spirituale, sussiste da sé anche senza il corpo. Considerando la sostanza completa con la presenza della materia, Aristotele pone le premesse filosofiche che rendono possibile il dogma cristiano della risurrezione del corpo. Vediamo qui una netta differenza da Platone, per il quale la beatitudine dell'uomo consiste nel liberarsi dal corpo (N.d.C.).

legandoli tra loro. Quindi l'essenza è più una e più ente del singolo considerato nella sua singolarità; anzi, i singoli risultano essere delle unità derivanti dallo spezzarsi di quell'altra unità superiore. L'intelletto astraente coglie bene questo fatto nel contemplare il singolo attraverso l'universale: mentre il singolo sfugge alla conoscenza, l'universale non solo è conoscibile in sé, ma dà intelligibilità anche ai singoli nei quali si trova realizzato.

Ma, se l'universale è causa del conoscere, ci si chiede legittimamente se è causa anche dell'essere. E qui occorre ulteriormente distinguere tra il senso che constata l'esserci immediato della realtà e l'intelletto che ne coglie la struttura formale. Si può dire allora che sul piano formale, del contenuto quidditativo, l'essenza, la specie, l'universale (metafisicamente considerato) sono la causa del singolo, perché spiegano come questo singolo sia precisamente tale e non tal'altro. Allo stesso tempo una riflessione successiva dell'intelletto giunge alla constatazione del legame dell'essenza e dell'universale al supposito individuale. Di fatto, è soltanto nel sostrato materiale che la forma inerente si verifica, si dà, è presente. E così, quanto al modo di essere, l'essenza a sua volta dipenderà (in linea di causalità materiale) dal suo soggetto concreto.

È difficile non accorgersi a questo punto come il raffronto tra le due linee di dipendenza – quella strutturale con il primato dell'universale e quella esistenziale con il primato del soggetto particolare – porta alla differenziazione dell'essenza e dell'essere e, data la irriducibilità dell'essere al supposito, il quale non ha la funzione di dare, ma piuttosto di ricevere l'esistenza, in ultima analisi conduce alla struttura triadica della sostanza: essenza-supposito-essere.

21. Gli abiti conoscitivi, sia pratici (*techne*), che riguardano il divenire, che speculativi (*epistème*), che studiano l'essere delle cose, iniziano sempre dall'universale, ma, siccome non sono a priori dati nell'anima, né derivati da altri abiti più conoscitivi, è necessario che il loro principio sia desunto dalla sensazione (*apò aisthèseos*). La sensazione infatti procura la memoria (*mneme*), che conserva l'impressione sensibile nel soggetto, e la memoria ripetuta della stessa cosa porta all'esperienza (*empeirìa*) che, a differenza delle memorie moltiplicate, è una sola. L'esperienza poi, che unifica i dati sensibili in un'unità superiore, deve già essere annoverata tra gli universali che:

a) hanno un essere stabile nell'anima;
b) sono delle unità al di là dei molti;
c) tali unità sono inerenti a tutti i singoli della stessa specie;

d) costituiscono l'origine (*archè*) degli abiti conoscitivi[223].

L'uno non solo trascende i molti, ma è indifferente rispetto ai molti (la specie è un universale univoco rispetto agli individui in essa contenuti) e ha un certo primato nell'anima, perché, se è vero che l'atto concreto di sentire appartiene al soggetto singolo, la sensazione è comune all'uomo in quanto è uomo indipendentemente dalla sua individualità. Gli individui singoli non si estendono al di là della specie, ma stanno là dove sta l'uno indivisibile (*amerè*) e universale (*kathòlu*); ad esempio questo animale là dove è l'animale.

I princìpi (*ta prota*) sono perciò noti per induzione, nella quale «la sensazione produce l'universale» (*e àisthesis uto to kathòlu empoièi*)[224]. Appare un'altra volta ancora l'indiscutibile primato della forma che *ex parte obiecti* costituisce i singoli nei quali si realizza, ma li costituisce prima della loro singolarità in un'unità superiore a quella individuale e strutturalmente precedente la stessa individuazione, mentre *ex parte subiecti* permette di ricavare l'universale dai singoli, nei quali esso si verifica. Il modo di conoscere rivela il modo di essere delle cose e in particolare permette di cogliere la centralità della forma (e dell'essenza che ne deriva) nella costituzione della sostanza.

Dato che la forma costitutiva della sostanza è anche principio della sua intelligibilità, non c'è dubbio che considerare l'essenza e la sostanza spetterà nel modo più appropriato e più perfetto alla scienza più conoscitiva di tutte, alla sapienza metafisica. Nelle aporie riguardanti l'oggetto di questa somma e prima disciplina filosofica[225], Aristotele fa vedere le diverse valenze della dimensione formale costitutiva dell'ente *simpliciter*. Innanzitutto la sapienza si occupa della causalità in tutte le sue sfumature (*ta ghene ton aitìon*), il che non sorprende, perché l'essere fonda il conoscere e nell'ordine dell'essere ciò che è più reale fa dipendere da sé (causa) ciò che lo è meno. Similmente nell'ordine del conoscere stesso, il principio (*apodeiktikài archài*) conoscibile per sé costituisce il fondamento e la causa di ogni altra conoscenza.

Dato poi che sia l'essere che l'intelligibilità spettano a ciò che è per sé, non c'è dubbio che la metafisica debba poggiare nel suo insieme sulla dottrina della sostanza (*usìa*). La sostanza tuttavia è portatrice di proprietà, cosicché, per estensione derivata, in maniera

---

[223] Cfr. *Post. Anal.*, B 19; 100 a 3-11.

[224] Cfr. *Ibidem*, 100 a 15-b 5.

[225] *Met.*, B 2; cfr. S. MANSION, "Die Aporien der aristotelischen Metaphysik" (tit. orig. *Les apories de la métaphysique d'Aristote*), in *Autour d'Aristote, recueil d'études de philosophie ancienne et médiévale, offert à Mons. A. Mansion*, Louvain (Publications Universitaires de Louvain), 1955, pp. 141-179, tradotto da M. Roth; in P. HAGER, *Metaphysik und Theologie des Aristoteles*, Darmstadt (Wissenschaftliche Buchgesellschaft), 1979, p. 186.

profondamente analogica, per un costante riferimento alla sostanza, la sapienza esplorerà anche le dimensioni accidentali (*ta symbebekòta*) dell'ente. Infine, siccome tra le sostanze stesse è concepibile un ordine di perfezione quanto alla stessa sostanzialità, non c'è dubbio che la filosofia prima studierà più di ogni altra cosa la sostanza, che è tale in virtù del suo stesso principio costitutivo e non in virtù del suo legame con la materia sensibile (*aisthetàs usìas*).

Nella struttura delle aporie (ben più importante della loro caratteristica aporetica) si nota subito la centralità della sostanza, ma anche la natura stessa della sostanzialità (in astratto, al di là della sostanza concreta) che pervade tutti gli aspetti sotto i quali la *ratio entis* si costituisce quale oggetto della sapienza. È questo l'aspetto primariamente metafisico della «teoria della sostanza», l'analogia cioè dell'ente sostanziale, che fonda e spiega la sostanza intesa fisicamente[226] come il sensibile sussistente in sé, ma che nella sostanza fisica trova anche il suo punto di partenza. Le prime tre aporie determinano la «ratio substantiae» nelle sue linee fondamentali:

a) quanto all'indipendenza nell'essere (la causa è ciò da cui qualcosa procede secondo la dipendenza nell'essere);

b) quanto alla fondamentale universalità della forma (ciò per cui la cosa è quel che è, risulta comune a ogni realtà della stessa specie e si pone a fondamento di una possibile astrazione intellettiva terminante all'universale);

c) quanto alla sussistenza in sé (la sostanza è il sostrato ultimo dell'essere, dell'agire e di tutte le proprietà di ogni ente).

Le altre due aporie allargano la «ratio substantiae» per applicazione dell'analogo agli analogati:

a) estensivamente riguardo all'accidente, il cui «essere in altro» si riferisce sempre all'essere in sé caratteristico della sostanza intesa come soggetto concretamente esistente; in questo caso si ha l'attribuzione dell'accidente in genere alla sostanza e della moltitudine differenziata dei predicamenti accidentali (e modi di essere accidentali) sempre rispetto alla sostanza; si tratta di pura attribuzione estrinseca, perché gli accidenti non hanno in sé la «ratio substantiae», ma si dicono rispetto a un sommo analogato, sostanza appunto, che possiede tale «ratio»; si ha poi secondariamente una proporzionalità di alcune dimensioni sostanziali (sussistenza ed esistenza) che competono sia alla sostanza che agli accidenti, ma diversamente: alla sostanza per sé, agli accidenti in quanto sussistenti ed esistenti nella sostanza.

b) intensivamente riguardo alla gerarchia delle sostanze nell'ambito stesso della «ratio substantiae» che compete

[226] Ontologicamente (N.d.C.).

intrinsecamente, ma proporzionalmente alle singole sostanze di gradi diversi di perfezione formale (sostanza infatti è il sussistente composto, ma anche, e ancora di più il sussistente separato); tra le sostanze così ordinate vi è anche l'attribuzione estrinseca sotto l'aspetto della dimensione sostanziale costitutiva (forma sostanziale ed essenza), in quanto la forma sostanziale sussistente nella sua semplicità è sostanza a pieno titolo (che sola realizza la sostanza-forma intrinsecamente), mentre la forma sostanziale che entra nel composto materiale è forma, ma non sussistente come tale e quindi si dice «forma sussistente» solo per somiglianza esemplarmente derivata da quelle forme che sussistono in sé separatamente dalla materia. E così vi è proporzione (attribuzione) tra sostanza materiale e sostanza separata, delle quali solo quest'ultima intrinsecamente realizza la sussistenza della forma in quanto è forma.

Con questo non si intende dire che Aristotele abbia esplicitamente affermato tutto ciò: infatti un trattato sistematico della teoria aristotelica riguardo alla sostanza non ha il compito di manifestare ciò che un pensatore ha detto, ma quello, ben più importante (occorre pur dirlo in un'epoca che vorrebbe ridurre il pensiero alla storia), di coglierne le virtualità ideali, insite nella struttura stessa del sistema. Che tale considerazione non sia avventata e priva di fondamento, lo indica *ad abundantiam* lo stesso Stagirita: la sostanza metafisica non è indotta dal singolo corporeo, ma dedotta dalla *ratio entis*, la quale evidentemente non è data a priori, ma ricavata astrattivamente dall'essenza delle realtà materiali, che costituiscono l'oggetto proprio dell'intelletto umano.

Cosicché l'aggancio con l'empiria rimane imprescindibile a ogni livello del conoscere, anche e soprattutto al livello più alto del sapere metafisico. Ciò che è rilevante nella sostanzialità dal punto di vista della filosofia prima non è il suo essere soggetto del moto, bensì il suo essere soggetto in assoluto. Il che vuol dire che il metafisico ha da studiare la sostanza come quell'essenza, alla quale compete essere in sé, il costituirsi come soggetto, e non in un altro, come un modo particolare di essere che si colloca, quale primo analogato, nell'ambito di quell'analogo di proporzionalità che è l'ente, ciò a cui compete l'essere *quocumque modo*, ed è chiaro che il modo sostanziale – essere in sé – precede e fonda quello accidentale – essere nell'altro. È per questo che la filosofia prima, essendo sapienza in assoluto (*simpliciter*), la disciplina speculativa più conoscitiva tra tutte, deve avere per oggetto ciò che è più intelligibile e quindi più universale nell'ambito di tutto il reale.

Ebbene, il sommo universale è proprio l'ente, in quanto «avere essere» spetta comunemente, seppure diversamente, ad ogni cosa (*res*). La conoscenza tuttavia considera il vero e il falso e quindi, al

livello sommo di astrazione, formula giudizi rispetto all'ente stesso, i quali, poiché seguono immediatamente la nozione dell'ente, sono evidenti in sé e certamente veri[227]. Ebbene, proprio in virtù del suo essere scienza delle prime cause e di ciò che è massimamente conoscibile (*tu màlista epistetù*), la metafisica coincide con la dottrina della sostanza (*e tes usìas*) e questo proprio perché conoscere l'essere di una cosa è più che conoscerne il non-essere; conoscere ciò che la cosa è in sé è più che cogliere le sue proprietà accidentali. La perfezione massima del sapere si raggiunge quando non solo si sa dire ciò che la cosa è, ma anche perché è ciò che è (indicando il costitutivo della sua essenza). La somma conoscenza riguarda perciò ancora la triade essere-soggetto-essenza, ossia, in una parola sola, la sostanza[228].

L'universalità "formale" o estensiva spetta in sommo grado al concetto analogico di ente e quindi alle prime verità (giudizi evidenti) che lo seguono immediatamente. L'universalità "causale", di fondazione e di perfezione, o intensiva, spetta invece alla sostanza: a ciò che nell'ambito dell'ente analogico costituisce il primo e il sommo ente, l'esistente in virtù delle proprie determinazioni formali (essenziali). Il primo tipo di universale fonda l'analogo, l'altro fonda il sommo analogato nell'ambito dell'analogo[229]. Pensando ulteriormente il nesso stabilito dallo Stagirita tra i primi princìpi dell'ente e l'ente sostanziale, ci si accorge che, siccome la ragione analogica (ente) si realizza sommamente, in maniera privilegiata, nel suo primo e più alto analogato (sostanza), vi è una innegabile "parentela" o affinità metafisica tra l'uno e l'altro, cosicché tutto l'analogo assume in qualche misura, almeno tendenzialmente, le caratteristiche del suo sommo analogato. Ciò significa, nell'applicazione all'ente e alla sostanza, che ogni ente in un certo qual modo è "sostanziale" o perché è sostanza (sussistente in sé) o perché si dice di una sostanza o appartiene ad una sostanza.

La dottrina della sostanza

22. Tra i diversi significati dell'ente (*on*) la sostanza (*usìa*) tiene un incontestabile primato in tutti i sensi del "primo", perché precede ogni altro modo di essere ente sia quanto al suo contenuto ontologico (*logo*, che S. Tommaso avrebbe tradotto correttamente con *ratione*, dove *ratio* significa tutt'altro che la mente umana o qualcosa di essa, ma indica decisamente la forma costitutiva che dà l'essere alla cosa),

[227] *Met.*, B 2, 997 a 12-13.
[228] *Ibidem*, 996 b 13-22.
[229] Il primo tipo di universale è l'ente; il secondo è la sostanza (N.d.C.).

sia quanto alla conoscenza (*ghnosei* – ed è qui che appare l'aspetto dell'*ens ut verum*, l'intelligibilità del reale), sia infine quanto al tempo (*chrono* – la domanda di che cosa è l'ente in assoluto precede quella riguardante le sue singole determinazioni)[230]. L'essenza della sostanza ha di fatto un triplice primato. A differenza degli altri predicamenti, il cui contenuto essenziale esprime la dipendenza da un altro soggetto di inesione, la sostanza connota nella sua *ratio* essenziale indipendenza quanto all'esistere[231] reale: è per natura tale da costituirsi soggetto immediato dell'essere, dell'agire e di ogni altra determinazione.

In tal modo la sostanza è il primo essere fondante ogni altro modo di esistere; il suo esserci le compete immediatamente, mentre l'esserci degli altri predicamenti è mediato dall'inesione alla sostanza. Similmente sul piano del conoscere l'essenza sostanziale esprime ciò che è l'ente stesso, mentre i predicamenti accidentali esprimono ciò che è l'ente sotto tale o tal'altro aspetto particolare (*secundum quid*, avrebbe detto S. Tommaso). Il primato di indipendenza nell'essere[232] reale è dovuto alla sostanza in virtù del suo essere soggetto immediato; quello di intelligibilità si fonda sul suo essere essenza dell'ente in sé (primariamente sussistente) ed è assai ovvio che il secondo aspetto si fonda sul primo completandolo: l'essenza sostanziale esprime per se stessa il soggetto della sua sussistenza e proprio per questo costituisce formalmente quell'ente che sussiste in assoluto e non in dipendenza da qualcos'altro.

È interessante notare come in entrambi i casi vi è una certa diffusione analogica (dal primo ai secondi analogati dell'ente) della *ratio substantiae* (che propriamente deve chiamarsi "sostanzialità"). Nel primo caso, come la sostanza sussiste in sé, così gli accidenti sussistono (si noti che il sussistere spetta anche ad essi intrinsecamente, purché li si consideri in concreto) in virtù della loro inesione alla sostanza; nel secondo caso, come l'essenza sostanziale dà l'intelligenza dell'ente in assoluto, così l'essenza accidentale (e si noti ancora che pure l'essenzialità compete agli accidenti) fa conoscere il «che cosa è» di ogni singolo predicamento accidentale; eppure l'essenzialità compete primariamente all'essenza sostanziale (che costituisce l'ente in assoluto) e solo secondariamente ai contenuti accidentali (in quanto nel domandare "che cosa sono" l'intelligenza astraente li tratta secondo una certa somiglianza con l'essenza *simpliciter* che è l'essenza costitutiva della sostanza).

---

[230] *Met.*, Z 1; 1028 a 31-b 7.

[231] Qui "esistere" sta per "sussistere". Probabilmente l'A. qui ha in mente il vocabolario di S.Tommaso, dove l'*existere* sta a volte per "sussistere" (N.d.C.).

[232] Qui "essere" equivale a "sussistere" (N.d.C.).

Infine, da sempre la domanda del «che cosa è l'ente» (*ti to on*) è coincisa con quella del «che cosa è la sostanza» (*tis e usìa*); il che si spiega dal fatto che l'ente altro non è che avere essere. Ciò compete, non solo strutturalmente, ma anche temporalmente, secondo l'ordine della generazione, prima alla sostanza (sussistente in sé) e poi agli accidenti (i quali hanno un essere sussistente soltanto nell'altro, cosicché anche la loro generazione avviene in un soggetto sostanziale, presupposto come generato già in precedenza o secondo il tempo o almeno, se si tratta di accidenti propri, secondo un ordine che comunque non è solo quello di natura, ma anche quello del divenire).

Così anche l'ultima dimensione della sostanza, l'esistenza, si diffonde dalla sostanza agli accidenti analogicamente, in quanto anche gli accidenti hanno un esserci intrinseco, ma solo in dipendenza dall'esserci primario della sostanza. Significativo è l'epilogo del brano aristotelico che mette ancora una volta in evidenza l'affinità dell'ente analogo col suo primo analogato sostanziale, un legame strutturale che permette un'estrapolazione trascendentale non della sostanza-predicamento, bensì della «sostanzialità»; in un certo qual modo ogni ente è «sostanziale»[233] e la stessa *ratio entis* appare essenzialmente come sostanzialità: sussistenza-essenzialità-essere. Se così non fosse, non si spiegherebbe in nessun modo la perfetta riducibilità del problema metafisico concernente la *ratio entis universalis* (*on e on*) alla teoria della sostanza (*usìa*) affermata con estrema chiarezza e con enfasi dallo stesso Stagirita[234].

L'ente sostanziale realizza la natura universale dell'ente massimamente (*màlista*), primariamente (*proton*) ed univocamente (*monon*). La sostanza come sommo analogato nell'ambito dell'ente riceve in sé (partecipazione per composizione, analogia di proporzionalità) il massimo della natura analoga partecipata e nel contempo è il primo soggetto di una simile partecipazione, in quanto più di ogni altro soggetto possibile realizza la perfezione insita nelle esigenze dell'ente stesso: infatti, ciò che ha l'essere è sussistente e la sussistenza è nella sostanza, e solo nella sostanza, indipendente e assoluta, mentre ogni altra categoria dell'ente risulta relativa alla

---

[233] Mentre per Aristotele la sostanza è soltanto un predicamento, vale a dire un sommo genere che sta assieme con l'accidente nell'ambito dell'ente, l'A. sembra allargare la nozione di sostanza fino a superare la distinzione sostanza-accidente. Questa prospettiva apre un orizzonte di tipo teologico, se pensiamo che Dio, Essere sussistente, è pura sostanza senza accidenti, e se pensiamo che la Persona divina è una relazione sussistente, ove la relazione di per sé è un accidente (N.d.C.).

[234] *Ibidem*, 1028 b 6-7.

sostanza, da cui dipende (partecipazione per gerarchia formale, analogia di proporzione).

Infine, dato che la sostanza soddisfa più perfettamente le esigenze insite nella *ratio entis* stessa, è possibile considerare tali proprietà dell'analogo "ente" come condizioni universali di sostanzialità, al di là del modo più concreto in cui la sostanza, e, in dipendenza da essa, gli accidenti realizzano tale proprietà. La sostanzialità così considerata (come esigenza universale a sussistere *quocumque modo*) equivale all'ente stesso, trascende le categorie ed è diversamente partecipata in ciascuna di esse. Sia la sostanza, che l'ordine degli accidenti dipendenti da essa costituiscono diversi modi di attitudine a sussistere.

La metafisica si occupa dunque esclusivamente della sostanza, non perché non consideri gli accidenti o perché riduca l'ente trascendentale alla sostanza-categoria, ma perché, studiando l'ente in sé, prende in considerazione la sua esigenza universale di sussistenza, la sua "sostanzialità" non più partecipata, ma essenziale, non più analogato, ma analogo, non più predicamentale, ma appunto trascendentale come l'ente stesso. Come si vede, Aristotele getta le basi di una teoria inconfondibilmente deduttiva (il che non vuol dire aprioristica) della sostanza dell'ente per opera dell'analogia-partecipazione[235].

23. La "sostanzialità" non è solo un analogo che, come la *ratio entis*, pervade tutte le differenze dell'ente stesso e in primo luogo quelle supreme che sono le categorie, ma in un senso più ristretto "essere sostanza" compete a ciò che è indipendente o nel predicare o almeno nell'essere. Da una tale sostanzialità più ristretta, categoriale, ma sempre analogica, sono esclusi ovviamente i predicamenti accidentali, i quali non solo si dicono di qualcos'altro (fanno riferimento al concetto di qualcos'altro come il colore alla superficie colorata), ma sono anche nell'altro (come questo colore in questo determinato soggetto colorato).

L'«essere predicato di qualcosa» significa essere nel soggetto non già come un essere aggiunto a quello del soggetto formalmente costituito, ma indica un far parte del soggetto a titolo della formalità costitutiva o a titolo di formalità derivanti necessariamente e universalmente da tale costitutivo metafisico. L'«essere in qualcosa» si riferisce invece non alla forma o alle parti della forma costituente il

---

[235] L'ente come sostanza è ad un tempo univoco ed analogo, univoco come predicamento, analogo come trascendentale. Quindi in certo modo la sostanza congiunge il trascendentale col categoriale. La sostanza suprema (Dio) è un ente univoco, determinato e singolo; ma, nel contempo è il sommo analogato della categoria della sostanza come ente analogo (N.d.C.).

soggetto stesso, ma a modi di essere nuovi, aggiunti al soggetto presupposto come già costituito dalla sua forma e da tutto ciò che ad essa appartiene.

Come si vede, l'essere predicato di qualcosa non si oppone all'essere in qualcosa come un che di logico (ente di ragione) a un che di metafisico (ente reale), ma piuttosto come un che di formale, appartenente all'essere stesso del soggetto, a un che di sempre formale, ma aggiunto all'essere del soggetto. In tal modo la formalità essenziale costitutiva della sostanza non è la sostanza, ma ne fa parte in modo tale che il suo essere non è altro che l'essere della sostanza stessa, mentre la formalità accidentale non solo non è la sostanza, ma non fa nemmeno parte di essa quanto al suo essere; così che l'esserci dell'accidente è diverso da quello della sostanza, si aggiunge a quello della sostanza e realizza nella sostanza già preesistente un qualcosa di accessorio.

Alla sostanza, considerata come il sussistente, che non fa parte di null'altro né si aggiunge a null'altro[236], qualcosa può essere aggiunto in due modi: o come forma che costituisce tale soggetto, ma non gli dà altro essere che quello del soggetto stesso, o come forma che esula dal costitutivo del soggetto e quindi gli dà un essere nuovo irriducibile a quello del soggetto stesso. Ancora una volta ci si vede davanti alla duplice attuazione: quella formale e quella entitativa. La sostanzialità categoriale analoga esclude ogni dipendenza del soggetto nell'essere[237], ma ammette al limite il far parte del soggetto a titolo del costitutivo formale (essenza metafisica), nonostante che il sommo di sostanzialità categoriale si verifichi in ciò che non inerisce a un soggetto e neppure ne fa parte[238]. Il sussistente concreto è perciò giustamente chiamato prima sostanza (*prote usìa*), mentre la sua essenza, non del tutto priva di ogni caratteristica sostanziale, ma nemmeno pienamente sussistente in sé, è denominata sostanza seconda (*dèutera usìa*).

La sostanza prima è il sussistente concreto, la sostanza seconda è la sua essenza intesa come il suo costitutivo formale. La prima è sostanza più completamente e intrinsecamente[239]; la seconda lo è più perfettamente e causalmente[240]. Se non si coglie la differenza tra l'aspetto entitativo e quello formale, la teoria aristotelica sembra

---

[236] Cat 5, 2; a 12-14.

[237] Nel senso di "sussistere" (N.d.C.).

[238] L'Autore distingue una sostanzialità categoriale che fa parte del soggetto (ente finito) da una sostanzialità categoriale che è essa stessa soggetto (Dio) (N.d.C.).

[239] Rispetto all'atto d'essere (N.d.C.).

[240] S.Tommaso dice: *forma dat esse*, ossia la forma dà alla sostanza l'esser tale. Per esempio, l'essenza di Socrate dà alla persona di Socrate il suo esser Socrate (N.d.C.).

consistere in un'aperta contraddizione[241]: da un lato la sostanza seconda non sussiste se non nella prima, né è un uno al di là dei molti[242] (*en parà ta pollà*), ma uno nei molti soggetti singoli e concreti (*en katà pollòn*); dall'altro lato però la forma è la parte attuale e attuante della sostanza intera e quindi la precede sia sul piano dell'essere che su quello dell'intelligibilità o verità ontologica.

Ora lo Stagirita è un pensatore troppo acuto perché gli sfugga una contraddizione inosservata in una materia di così capitale importanza. Occorre infatti distinguere diversi aspetti dell'unità sostanziale – l'unità di ciò che è e l'unità di ciò per mezzo di cui l'ente è ciò che è. La prima è l'unità dell'essere, la seconda è l'unità dell'essenza. Nell'ambito di quest'ultima si differenzia ulteriormente l'unità strutturale specifica, determinata dalla forma che attua la materia, e l'unità numerica, individuale, derivante dall'esigenza della quantità insita nella materia prima attuata dalla forma.

È facile notare che, quanto alla determinazione formale, che è perfettiva della sostanza, il primato spetta all'unità dell'essenza specifica, la cui struttura è non solo simile, ma identica (si noti bene: non la struttura come esistente nella sostanza strutturata, ma la struttura quanto al suo contenuto strutturante) nei molti soggetti sostanziali singoli. Mentre sotto l'aspetto della determinazione numerica derivante dalla materia, la cui aggiunta alla forma è, certo, completiva di essa, ma senza che tale complemento comporti un alcunché di perfettivo (anzi, è piuttosto qualcosa di restrittivo della *ratio specifica*), non c'è dubbio che il primato spetti all'essenza individuale. Questa è quella dimensione dell'ente sostanziale, in virtù della quale questo soggetto è questo e non quest'altro, ed è unità numerica distinta da ogni altra unità sul piano della quantità discontinua.

Se infine si prende in considerazione non più il costitutivo della sostanza, ma ciò che la sostanza è, allora l'unità del supposito sarà certamente l'unità più completa e anche più perfetta, senza tuttavia terminare e perfezionare l'essenza sul piano dell'essenza, ma disponendola terminativamente e perfettivamente alla ricezione dell'essere e delle proprietà accidentali. La disposizione non deriva per questo dall'essere, come alcuni credono (altrimenti l'essere ancora assente disporrebbe l'essenza alla ricezione di sé, il che è un'assurdità), ma dall'essenza senza limitarsi però all'essenza stessa: si tratta di disporre l'essenza, ma in vista di qualcosa che non è essenza, bensì un atto ulteriore aggiunto ad essa. Il soggetto è più

---

[241] E. ZELLER, *op. cit.*, p. 189 con riferimento a TH. GOMPERZ, *Griechische Denker*, Bd. III, 1909, pp. 58 ss. parla di una "contraddizione le cui conseguenze si trascinano lungo tutto il sistema aristotelico".

[242] Come avviene nella concezione platonica (N.d.C.).

perfetto sul piano dell'essere (come ciò a cui l'essere spetta); la forma è più perfetta sul piano dell'essenza (come ciò che costituisce il soggetto e ciò per mezzo di cui l'essere spetta al soggetto).

La forma sussistente non fa parte della sostanza, ma è sostanza (*prote usìa*), la forma costitutiva di ciò che sussiste invece fa parte della sostanza e la determina (*dèutera usìa*) senza identificarsi con essa. Similmente vi è un sostrato (*ypokèimenon*), che è la sostanza stessa, soggetto dell'essere e di ogni altra determinazione, e vi è un sostrato che non si identifica con la sostanza, ma fa parte della sostanza (corporea) e costituisce la via obbligatoria (non il costitutivo formale) del suo essere soggetto completo e sussistente in sé.

Questa dualità di sostrati si rivela nell'analisi del divenire. Il divenire infatti riguarda non uno solo, ma più predicamenti nei quali si verifica un passaggio dal possibile al reale. Infatti, il moto non può essere definito se non come l'atto del possibile in quanto è possibile[243]. In ogni categoria dell'ente l'essere in potenza differisce dall'essere in atto e la potenza è definita dal suo riferimento al proprio atto, dall'essere possibilità di questa determinata realtà attuale. Ora l'atto stesso non è divenire, perché l'atto non è altro che se stesso e non consente quindi un'identificazione con un altro atto e, come è distinto l'atto dall'atto, così sono distinte anche le potenze corrispondenti tra loro e per conseguenza anche le potenze, come potenze, sono immobili, non essendovi la possibilità di identificare una potenza con un'altra.

Ciò significa che il divenire non si verifica né tra atto e atto, né tra potenza e potenza, ma esclusivamente tra potenza e atto. Nel divenire cambia quindi ciò che rimane identico nel passaggio da un atto (e la potenza contraria) all'altro. Ad esempio l'uomo da malato in atto e sano in potenza nel processo della guarigione passa a essere sano in atto e malato in potenza, ma la salute non è la malattia né secondo l'atto né secondo la potenza; il soggetto di queste determinazioni invece rimane sempre identico rispetto a se stesso e non cambia in se stesso, bensì solo come soggetto di tale proprietà[244].

Così il divenire non è ciò che diviene. Ogni divenire come passaggio dalla potenza all'atto suppone un sostrato che diviene non in sé, ma rispetto al suo sottostare al divenire inteso come atto dell'ente in potenza in quanto è in potenza. Così l'uomo è in atto rispetto al suo essere uomo, ma se è malato, è in potenza rispetto alla salute e in tal modo è suscettibile di guarigione, ossia del passaggio dalla malattia alla salute. Sia la potenza che l'atto, ciascuno nel suo

---

[243] *Met.*, K 9; 1065 b 16. Oltre al possibile, che è un puro pensabile, pensiamo al potenziale, che è un poter essere sul piano ontologico (N.d.C.).

[244] *Ibidem*, 1065 b 28-32.

ordine, sono immobili. Il moto consiste nel passaggio dall'una all'altro, ma non si identifica né con l'una né con l'altro. Ora, un simile passaggio, non potendo appoggiarsi né sul punto di partenza (potenza) né su quello di arrivo (atto), suppone un qualcosa che passa da un termine all'altro, un soggetto, quindi, in cui ha luogo tale attuazione progressiva della potenza.

È facile trovare il sostrato del cambiamento accidentale: dato che gli accidenti ineriscono alla sostanza, si deve pensare che cambino pure in essa. Diverso è il caso della forma sostanziale che non suppone la sostanza, ma la costituisce. Il sostrato del moto sostanziale sarà perciò qualcosa di puramente potenziale (la forma sostanziale è la prima attuazione precedentemente alla quale non può esserci altro se non pura potenzialità) che, assieme alla forma, costituisce la sostanza senza presupporla e questo *quid* potenziale è dato dalla materia prima. Si ha perciò pure un'analogia dei sostrati corrispondente a quella delle forme: come le forme accidentali cambiano nella sostanza completa, che nell'ambito corporeo è il composto o materia seconda, così le forme sostanziali si susseguono nella materia prima.

L'essere che compete al sussistente in virtù del suo costitutivo formale segue le condizioni delle forme accidentali in quanto suppone la sostanza già costituita, ma differisce da esse, perché, pur supponendo la sostanza come soggetto, non la suppone tuttavia come ente realmente esistente[245]: infatti, l'essere è proprio ciò che dà esistenza alla sostanza prima e agli accidenti poi. Si danno perciò tre sostrati ai quali analogicamente compete la *ratio supposiți* (*sensu lato*): (a) il sostrato della forma sostanziale che è la materia prima, (b) il sostrato dell'essere che è la sostanza-supposito e (c) il sostrato delle forme accidentali che è la sostanza-ente esistente.

La sostanza come essenza e la sostanza come soggetto

24. La sostanza, alla quale primariamente, e in un certo senso esclusivamente, spetta l'essere, è costituita portatrice privilegiata dell'esistenza da due dimensioni distinte tra loro, complementari, entrambe costitutive della sostanza, ma in linee diverse di costituzione: ciò per mezzo di cui la sostanza è, che deriva dalla sua

[245] L'essere degli accidenti suppone la sostanza già costituita, ma non ancora esistente, perché l'essere dell'accidente si costituisce nel momento il cui la sostanza ha il suo essere. Io significa che Dio, quando crea la sostanza non o fa in due tempi: prima la sostanza e poi gli accidenti; al contrario Egli dà alla sostanza il suo essere, che è il suo sussistere, benchè l'essere dell'accidente, che è l'inerire, si aggiunga a quello della sostanza (N.d.C.).

forma sostanziale, e ciò che essa è (il suo essere supposito, sostrato dell'essere), che le è invece conferito dal soggetto. Tale soggetto non è quello materiale[246], che sottostà alla forma, bensì quello che pone la sostanza nella sua completezza alla base dell'esistenza della sostanza stessa prima e delle determinazioni accidentali poi. Come si vede, il supposito sostanziale è analogo al sostrato materiale, è causa quasi-materiale, ma non si identifica con esso e può essere persino indipendente da esso come avviene nelle forme sussistenti in sé.

Il supposito è ciò che cambia; al contrario, la forma è perfettamente sottratta al cambiamento. È qui che appare la differenza tra le due dimensioni costitutive della sostanza[247] e la superiorità *simpliciter* della forma nei riguardi del supposito[248]. La natura profonda della forma si rivela nella sua caratteristica di «esistente invariante»[249]. Le ragioni (*rationes*) costitutive delle sostanze «sono e non sono senza generazione e corruzione»[250]. Il soggetto del divenire è anche il soggetto dell'essere e così, dato che le forme non sono il soggetto sostanziale, bensì ciò che lo costituisce, ne segue che forme senza divenire o perire esistono nel soggetto che si genera e si corrompe[251].

L'esistenza non spetta alla forma, ma al soggetto e solo in dipendenza dal soggetto compete anche alla forma terminata dal soggetto nell'unica sostanza; allo stesso tempo però l'essere si soggetta nel supposito non immediatamente, bensì mediante la forma che lo determina a essere tale[252]. Così l'essere spetta alla sostanza sia per mezzo del supposito e, in dipendenza da esso, alla forma, sia per mezzo della forma e, in dipendenza da essa, al supposito.

Tale apparente paradosso[253] sarebbe una vera contraddizione, se non si differenziasse il modo in cui l'essere spetta alla sostanza in

---

[246] L'Autore introduce immediatamente il discorso sulla sostanza spirituale (l'angelo), in quanto in questo paragrafo inizia col parlare della sostanza creata nel senso più forte, e quindi a prescindere dalla materia. Infatti, la nozione metafisica di sostanza non comporta di per sè la presenza della materia, benchè essa entri essenzialmente a costituire la sostanza umana (N.d.C.).

[247] Le due dimensioni sono l'essenza e la sussistenza (N.d.C.).

[248] In questo caso il supposito è la materia (N.d.C.).

[249] I. DÜRING, *Aristoteles* (Darstellung und Interpretation seines Denkens), Heidelberg (C. Winter), 1966, p. 614.

[250] *Met.*, Z 15; 1039 b 26.

[251] Qui l'Autore sta parlando della sostanza materiale (N.d.C.).

[252] La forma in sé non significa il concreto sussistente (*tode ti*), ma il tale. Cfr. *Met.*, Z 8; 1033 b 21, cit. da I. DÜRING, *op. cit.*, p. 614, n. 173.

[253] L'apparente paradosso è dato dal fatto che la forma appare come principio di essere e nello stesso tempo come superata dall'essere. Il paradosso si scioglie tenendo presente che la forma non dà l'essere *simpliciter* ma dà quel dato essere, mentre d'altra parte la forma o essenza è potenza rispetto all'atto

virtù del supposito da quello in cui le spetta in virtù della forma. Per usare una felice distinzione scolastica, si può dire che il supposito ha l'essere formalmente (per intrinseca inesione); la forma invece dà l'essere causalmente (per dipendenza da essa come dal costitutivo formale della sostanza completa). La domanda «che cosa è» (*ti estìn*) non riguarda l'essere della cosa, che è supposto come già dato, né l'identità della cosa nel suo insieme, giacché così sarebbe suscettibile di risposte esclusivamente tautologiche e non avrebbe senso come domanda, ma chiede precisamente perché tale materia, sostrato individuale, ha in sé tali e tali altre proprietà costitutive e determinanti. In tal modo, la questione essenziale cerca la causa in virtù della quale la materia è un sostanziale «questo qui» determinato. Tale causa poi è la forma e la forma è sostanza[254].

Nelle sostanze semplici, separate, la forma non dà nessuna struttura a un sostrato materiale, cosicché non può più essere considerata come causa (è causa, infatti, solo rispetto alla materia) e così, nell'ambito dei supposti spirituali, la domanda che ha per oggetto la forma non è causale[255] e perciò non costituisce una ricerca vera e propria. Lo spirituale esula dalla causalità formale intrinseca[256] e quindi dall'univocità (la stessa forma in diversi sostrati materiali) obbligando così ogni indagine metafisica a suo riguardo a percorrere le vie dell'esemplarità e dell'analogia (diversi gradi dell'essere forma)[257].

Gli enti materiali sono invece costituiti causalmente come sostanze dalle forme sostanziali inerenti alla materia. Né la materia né le sue parti quantitativamente distinte spiegano ultimamente l'unità sostanziale che supera incommensurabilmente il semplice aggregato di elementi. Come è facile intuire, la tesi aristotelica non intende difendere qualche verità particolare, bensì la stessa legittimità della sapienza metafisica, anzi, cosa più importante ancora, essa intende difendere la stessa razionalità umana dalla tentazione del riduttivismo, le cui conseguenze disastrose sono davanti agli occhi di tutti costituendo una salda controprova di quanto sia fondato il discorso peripatetico sul primato della *morfè* (forma).

---

d'essere. Abbiamo così una specie di superamento reciproco della forma e dell'essere: la forma supera l'essere nella determinatezza; e l'essere supera la forma attuando la forma (N.d.C.).

[254] *Met.*, Z 17; 1041 b 7-9.

[255] Ossia la domanda circa la forma non si chiede a che cosa la forma dà forma (N.d.C.).

[256] Si tratta della forma della materia (N.d.C.).

[257] La forma sussistente viene da noi conosciuta solo per mezzo del metodo della partecipazione e dell'analogia (N.d.C.).

Le caratteristiche di «sostanzialità» sono: (1) indipendenza dal soggetto di inesione o di appartenenza, (2) indipendenza nel sussistere separatamente, (3) determinatezza, (4) unità e (5) attualità[258]. La materia è sostanza parzialmente e imperfettamente, perché possiede solo la prima condizione di sostanzialità quanto all'indipendenza da un ulteriore soggetto di inesione; il sinolo possiede la sostanzialità completamente e perfettamente; la forma la possiede parzialmente in quanto è inerente alla materia, ma, in quanto è forma *simpliciter*, la possiede completamente e comunque non solo perfettamente, ma eminentemente a modo di un costitutivo determinante e attuante[259].

La forma inerente è determinata, una, attuale in virtù del suo stesso essere forma e conferisce tali qualità al sinolo che costituisce. Quanto all'indipendenza nell'esistere e nel sussistere essa invece dipende dal complemento materiale; ora, tale dipendenza non le compete in quanto è forma (così infatti tenderebbe ad esistere e a sussistere per se stessa), ma in quanto è inerente secondo la sua natura: la sua dipendenza dal sostrato materiale in linea di sussistenza-esistenza le deriva non dal suo essere forma, bensì dal suo essere imperfetta nel genere di "forma".

La materia a sua volta determina, individua ulteriormente la forma, ma senza attuarla (si tratta di un determinare a modo di potenza esigenzialmente quantificata), la completa, ma senza perfezionarla, giacché la differenza che le aggiunge non si colloca nell'ambito della forma stessa come la differenza specifica aggiunta al genere. Per conseguenza «l'*eidos* [...] è più essere della materia e più essere del sinolo»[260], ma voler dedurre da questo che la forma «non è universale» è legittimo solo in parte[261]. Infatti, quanto all'essere (esistenza), la forma è sussistente nel composto materiale concreto e perciò è perfettamente concreta a sua volta. In sé però la forma non dà la concretezza al sinolo, questo, anzi, è il compito proprio del sostrato materiale. Cosicché sul piano del contenuto essenziale essa «pone in specie» e non nell'individuo numericamente

---

[258] Cfr. G. REALE, *Storia della filosofia antica*, vol. II, Milano, Ed. Vita e pensiero, 1984, 4 ed., p. 287.

[259] Cfr. *Ibidem*, p. 290.

[260] Cfr. *Ibidem*, p. 294.

[261] La forma è un universale nel senso che può attuarsi in una molteplicità di individui. Però questa attuazione può consistere in una molteplicità esterna alla forma oppure interna alla forma stessa. Nel primo caso abbiamo il sinolo; nel secondo caso abbiamo la pura forma. Quindi di per sè la forma non è individuale, ma universale. Tuttavia esiste anche una forma individuale, che però comporta la divisione della forma universale. È questa la forma individuale del sinolo. La pura forma è l'angelo. La forma individuale del sinolo può essere una forma umana o infraumana (N.d.C.).

determinato, ed è perciò, sotto questo preciso aspetto, decisamente un universale, un uno nei molti e al di sopra dei molti[262]. In tal modo la sostanzialità compete alla materia, al sinolo e alla forma, ma più pienamente e perfettamente si dice della forma che struttura la materia e assieme ad essa costituisce il composto completo.

Dottrina dell'essenza

25. L'essenza è costitutiva dell'ente e perciò costituisce primariamente la sostanza determinandola in se stessa e non già in rapporto alle sue proprietà. La proprietà infatti suppone la sostanza a cui inerisce, ma supponendola, non può costituirla. L'essenza quindi non esprime la sostanza sottoposta alle sue proprietà, ma la sostanza in sé prima che essa riceva le sue determinazioni accidentali inerenti. Non solo, ma il *to ti en èinai* costituisce il soggetto sostanziale in assoluto (*kath'autò*) e non precisamente in quanto soggetto adatto a ricevere delle proprietà inerenti: infatti dà al soggetto il suo essere se stesso, non il suo essere portatore potenziale di questa o quest'altra realtà inerente ad esso. Il contenuto essenziale esclude da sé gli accidenti-predicamento che si verificano nel soggetto[263], proprio perché costituisce il soggetto sostanziale prima delle sue proprietà e indipendentemente dalle proprietà che eventualmente gli spettano.

Eppure l'essenza costitutiva della sostanza dovrà pure esprimere qualcosa che spetta alla sostanza, non però in quanto le spetta come realtà inerente, bensì in quanto le spetta come realtà (forma) costituente. Essa esclude perciò gli accidenti-predicamenti (inerenti alla sostanza), include invece gli accidenti predicabili propri (che spettano alla sostanza in virtù di essa stessa, necessariamente) a differenza degli accidenti non propri, che si verificano nella sostanza in maniera contingente. È qui che appare allo stesso tempo l'affinità e la divergenza tra sostanza ed essenza[264]: l'essenza determina la sostanza senza conferirle il suo essere soggetto di inesione per le determinazioni aggiunte e per conseguenza contiene le proprietà della sostanza non come inerenti alla sostanza, ma come appartenenti alla sua costituzione formale[265].

---

[262] L'universale è un uno nei molti, ma è anche un uno che contiene in sè virtualmente ed implicitamente i molti (N.d.C.).

[263] *Met.*, Z 4; 1029 b 19-22.

[264] L'essenza come tale non dà la sussistenza alla sostanza ed invece dà a se stessa le sue qualità essenziali (N.d.C.).

[265] Cfr. *Ibidem*, l'osservazione di Aristotele che, se due proprietà fossero ugualmente costitutive di un soggetto (ad es. se per la superficie il suo essere

L'essenza come determinazione dell'ente spetta per sé alla sostanza considerata in sé, a prescindere dalle realtà inerenti in essa, perché la determinatezza propria dell'essenza[266] non si ritrova nell'inerenza di un predicato al soggetto, ma compete solo al sussistente, né può essere espressa in una proposizione, bensì solo in una definizione. Di nuovo appare il duplice modo di considerare l'ente. L'inerenza degli accidenti predicamentali alla sostanza riguarda il modo concreto di essere e non la struttura universale dell'ente, ragione per cui questo tipo di appartenenza è sempre contingente e indeterminato (anche se per altro il contenuto del predicamento inerente consiste in una proprietà che per sé spetta alla sostanza).

La qual cosa a sua volta rivela il modo accidentale in cui l'essere (esistere) spetta alla sostanza-predicamento, senza che a sua volta costituisca un accidente tra tanti altri. Di fatto, la sostanza deve essere esistente in sé prima di ricevere ogni altra determinazione aggiunta, cosicché l'essere determina la sostanza in vista del suo stesso esistere reale come sostanza e sotto questo aspetto le è sostanziale, ma nel contempo non le compete in virtù del suo essere sostanza e pertanto le è aggiunto *per accidens*.

In breve, lo *status* peculiare dell'esistere nella sostanza sta nel fatto che le compete accidentalmente senza essere un suo accidente[267]. Al contrario l'appartenenza delle proprietà (accidenti predicabili propri) alla sostanza non è un'appartenenza di inerenza, ma di costituzione, riguarda la struttura formale e universale dell'ente. Cosicché simili proprietà, prima di risultare dalla sostanza a modo di predicamenti aggiunti e inerenti, la determinano nel suo contenuto essenziale e quindi fanno parte dell'essenza stessa come qualcosa di intrinseco e necessario: ragione per cui non si predicano del soggetto, ma definiscono il soggetto o come parti della definizione stessa o come realtà inscindibilmente connesse con essa.

L'essenza è determinata, semplice e completa, né potrebbe essere altrimenti, dato che spetta ad essa dare l'essere a ogni ente. Ora, l'inerenza dell'accidente-predicamento al soggetto sostanziale è al contrario qualcosa di indeterminato, di composto e, soprattutto, di parziale. Ciò che compete al soggetto accidentalmente non gli spetta

---

bianca si identificasse col suo essere liscia), entrambe coinciderebbero nell'unica essenza (l'essere bianco sarebbe allora essere liscio).

[266] *Ibidem*, 1030 a 3; cfr. in genere 1030 a 3-7.

[267] L'essere propriamente è un accidente predicabile della sostanza, in quanto non entra nella definizione della sostanza o dell'essenza; in tal senso le compete accidentalmente o in modo accidentale; tuttavia non è un accidente predicamentale, perché l'essere è necessario alla sostanza, in quanto, se non c'è l'essere, la sostanza non c'è (N.d.C.).

in pieno, bensì solo secondo una parte, *per participationem*, e a sua volta ogni realtà partecipata al soggetto non gli può essere data per sé, ma solo *per accidens*. Ciò che invece la cosa è in virtù di se stessa, lo è semplicemente e quindi completamente; ciò che invece è in virtù di qualcos'altro, lo è compositamente e per ciò stesso parzialmente.

Non sorprende allora l'affermazione aristotelica secondo la quale l'essenza esiste solo nel "genere della specie", perché solo le formalità univoche (genere e specie appunto) costituiscono in pieno, per sé, l'ente, mentre quelle analoghe (anzitutto lo stesso essere) spettano solo per partecipazione ai loro analogati (almeno a quelli inferiori). Le differenze generiche e specifiche si aggiungono agli universali che determinano dal di fuori lasciando così intatta la pienezza ontologica sia del determinabile che della differenza determinante, in modo che una simile composizione non risulti complessa realmente, ma solo concettualmente, né porti a una predicazione partecipativa e accidentale[268]. L'essenza è così perfettamente una e semplice, perché le formalità costitutive – l'universale e le differenze – si identificano tra loro coincidendo con la forma stessa che costituiscono. Dato poi che la forma univoca più determinata è la specie, sarà alla specie che spetterà l'essenza più che a ogni altra cosa. L'essenza è espressa nella definizione e il definibile per eccellenza è appunto la specie (*èidos*). Per vedere se l'essenza può convenire, in qualche modo almeno, anche ai predicamenti accidentali e addirittura all'ente analogo che raduna in sé la sostanza e gli accidenti, occorre vedere come l'unità della specie e della definizione possa competere anche agli accidenti nei riguardi della sostanza e all'essere comune a entrambi.

Siccome gli accidenti possono essere considerati non solo secondo il loro concreto modo di essere, che è quello di inesione alla sostanza, del modo di essere composto che, a causa della sua complessità, esclude la definizione, ma anche in astratto quanto al loro semplice contenuto, non c'è dubbio che almeno sotto questo secondo aspetto essi avranno un'unità propria del genere, nell'ambito del quale sono determinabili (e quindi definibili) delle specie[269]. Occorre notare che i generi supremi, le categorie, non sono definibili univocamente perché non derivano per mezzo d'una differenza da qualche altro genere superiore, ma sono costituiti analogicamente da differenze intrinseche all'ente stesso; essi tuttavia costituiscono il luogo in cui ogni altra definizione, eseguita univocamente per indicazioni del genere prossimo e della differenza, risulta possibile.

La definibilità, come pure ciò che la cosa è si dicono in modi diversi, tra i quali vi è un certo ordine, perché per sé, essenzialmente, *aplòs*, spettano alla sostanza (*usìa*) e solo in qualche modo,

[268] *Ibidem*, 1030 a 3; cfr. in genere 1030 a 3-7.
[269] *Met.*, Z 4; 1030 a 17-27.

relativamente, *pos*, convengono anche ai predicamenti accidentali. Né la definizione, né il «che cosa è» che essa esprime competono al composto accidentale, ma solo alla sostanza e agli accidenti separatamente secondo l'astrazione dei contenuti predicamentali semplici. Ma tali contenuti che sono delle vere e proprie essenze, analogicamente dette tali della sostanza e degli accidenti, sono altrettanti modi di essere e il «che cosa è» (*to ti estin*) spetta a ciascuno secondo l'ordine in cui ciascuno possiede anche l'essere stesso (*ti estin*).

L'astratto perciò connota il concreto e l'essenza è tale proprio in quanto costituisce un modo, almeno possibile, di essere concreto. Ora, senza dubbio, l'essere spetta prima alla sostanza e solo in dipendenza da essa agli altri predicamenti. Similmente l'essenzialità, come un modo potenziale di essere, prima e semplicemente (in assoluto) conviene alla sostanza, secondariamente e secondo partecipazione (in dipendenza dalla sostanza e quindi rispetto ad essa), appartiene anche ai contenuti predicamentali accidentali. Similmente l'entità spetta analogicamente persino ai non enti (*me on* e può significare sia l'ente in potenza che l'ente puramente logico, *ens rationis*), in quanto anche i non enti sono[270], ma sono precisamente come dei non enti, potenzialmente e non attualmente, conoscitivamente e non ontologicamente.

C'è una bellissima pagina di Aristotele, la quale ci pone ancora una volta dinanzi a una duplice analogia-partecipazione: c'è anzitutto la partecipazione per composizione (analogia di proporzionalità), secondo la quale l'essere spetta alla sostanza primariamente e pienamente, mentre agli accidenti secondariamente e parzialmente, secondo il modo limitato proprio di ciascuno di essi; c'è poi la partecipazione per limitazione formale (analogia di attribuzione), che riguarda non l'essere stesso, ma i modi possibili di essere che sono appunto le "essenze" (analogicamente predicabili della sostanza e degli accidenti) e così l'essenzialità spetta pienamente alla sostanza e limitatamente (secondo il rapporto più o meno stretto con la sostanza) anche alle sue determinazioni accidentali.

La definizione esprime l'essenza così che ciò che si definisce in sé, senza riferimento ad altro, è essenza pienamente e perfettamente. L'essenza determina il modo di essere: quella costitutiva della sostanza connota in sé la proprietà di esistere separatamente da ogni altro eventuale soggetto di inesione; quella che determina il contenuto accidentale implica invece l'attitudine a essere non in sé, ma nella sostanza come nel suo proprio soggetto. Così, mentre nella definizione della sostanza non c'è nessun riferimento agli accidenti,

---

[270] Esistono (N.d.C.).

in quella degli accidenti è necessariamente connotata la dipendenza dalla sostanza. In tal modo l'essenza sostanziale è definibile in sé ed ha attitudine a esistere in sé; quella accidentale è definibile per riferimento implicito alla sostanza e fonda un essere non in sé, bensì nell'altro.

Si ha così, sia nell'ordine logico delle definizioni che in quello metafisico delle essenze, un'analogia-partecipazione secondo la quale l'essenzialità o definibilità spetta alla sostanza primariamente (*protos*) e semplicemente (*aplòs*); agli accidenti invece similitudinariamente (*omòios*) e derivatamente (*u protos*)[271]. Il termine[272] indica il modo diretto, immediato, in cui la proprietà spetta al soggetto. La sostanza è essenza atta ad essere in se stessa e in virtù di se stessa e quindi lo è secondo tutta la perfezione dell'essenzialità, è essenza essenzialmente, non in parte o per riferimento ad altro (relativamente); lo è dunque anche primariamente, in quanto ciò che è per sé precede ciò che è in virtù di qualcos'altro (ossia, appunto, in virtù di ciò che è per sé).

L'accidente, al contrario, è essenza solo in dipendenza dalla sostanza e quindi è essenza solo in parte, partecipativamente e relativamente secondo la somiglianza di ciò che è essenza in pieno (sostanza) e perciò gli compete l'essenzialità in maniera derivata, proprio perché relativa a ciò che è essenza pienamente e semplicemente. Come si vede, in ciò che è per partecipazione, la relatività, il riferimento ad altro, da cui ciò che è per partecipazione dipende, deriva dalla parzialità, giacché ciò che è in parte tale si spiega in relazione a ciò che è tale in tutto e per tutto. La parzialità a sua volta è condizionata dalla mediazione, in quanto ciò che è tale in virtù di qualcos'altro non può essere tale in pieno, perché, mentre in virtù dell'altro è tale, in virtù di se stesso invece non lo è, e quindi sotto un aspetto è tale e sotto un altro non lo è; il che vuol dire che è tale in parte e per composizione con un'altra dimensione secondo la quale invece tale non è, il che significa che non è semplicemente, *aplòs*, ma compositamente. Risulta allora evidente il legame tra partecipazione ed analogia: ciò che è solo in parte, si dice solo relativamente ad altro.

La sostanza e i trascendentali

26. Il principio supremo dell'ente, quello della non-contraddizione, stabilisce uno stretto legame tra l'obiettività della

[271] *Ibidem*, 1030 a 3; cfr. in genere 1030 a 3-7.
[272] La definizione (N.d.C.).

verità da una parte e la struttura metafisica del reale (sostanza, essenza) dall'altra: è vero ciò che è, non ciò che appare, perché i contraddittori possono entrambi apparire, ma non possono essere pensati nella loro contraddittorietà e quindi uno solo può realmente essere. Chi ammette la compossibilità dei contraddittori distrugge sia la sostanza che l'essenza. Non rimarrà allora che l'appartenenza accidentale di una cosa all'altra. Se «essere uomo» è qualcosa (ossia se l'essenza dell'uomo ha una certa consistenza), una simile natura dell'uomo o umanità dovrà essere incompatibile con «essere non uomo» o «non essere uomo».

Di fatto, l'essenza significa un uno (*en*) che è la sostanza (*usìa*) di qualcosa (l'umanità indica l'unità sostanziale dell'uomo concreto) perché l'essenza perfettamente una e semplice dà un essere non compossibile con qualcos'altro, ma sussistente in sé. Solo nell'accidente-predicamento (inerente alla sostanza) vi è un'essenza non del tutto una, in quanto connota necessariamente l'appartenenza a qualcos'altro. Ora, se i contraddittori spettano l'uno all'altro, essi non potranno mai costituire un'essenza (saranno in un rapporto puramente accidentale tra loro come dei predicabili non propri) e tanto meno potranno essere alla base di una sostanza. Essi dovranno dunque (come realtà accidentali) essere in qualche soggetto, ma, se tutto è accidentale, non ci sarà mai un soggetto di inesione e di predicazione e quindi si andrà all'infinito (*anànke ara eis àpeiron ièmai*).

La non-contraddittorietà dell'ente garantisce l'unità dell'essenza che a sua volta costituisce la sostanza e l'essere sostanziale fondante ogni possibile essere accidentale. Con profonda intuizione Aristotele prevede ciò che immancabilmente accadrà alla filosofia, se si abbandonerà all'opera distruttrice di sé: la negazione soggettivistico-fenomenistica della ragione è inscindibilmente legata alla negazione dell'ente e della sua struttura metafisica. Una volta sparito l'ordine delle essenze dall'ambito reale delle cose, la ragione, privata della sua guida di verità, abbandonata a sé, diventerà prepotente per disperazione credendosi stoltamente "assoluta" e, molto nominalisticamente, "creatrice" (eventualmente storicizzata) della natura stessa delle cose. È qui che va collocato il blaterare infantile, ormai purtroppo assai diffuso, sulla storicità e relatività della natura umana, se tale natura non viene addirittura, con più coerenza, del tutto negata e ricondotta alla "cultura", anch'essa notoriamente malridotta, perché orbata del suo appoggio naturale.

La sostanza non si identifica con l'ente come l'unità sostanziale, che è numerica e individuale, né può, sotto questo aspetto, coincidere con l'uno trascendentale[273]. Tanto meno si può ridurla alla

[273] *Met.*, Z 16; 1040 b 16-27.

causa o all'elemento (presupposti dai quali causalmente dipende); se non è riducibile all'universale causale, lo è di più all'universale formale (ente, uno), ma anche quest'ultimo, come nessun universale in genere, potrà mai sostituirsi adeguatamente all'*usìa* che è presente solo a sé e a ciò di cui è sostanza. L'unità sostanziale infatti non può esistere simultaneamente molteplice (*pollachè*), mentre l'universale (*to de koinòn*), proprio in quanto tale, è presente simultaneamente a più cose, né esiste in sé, separatamente dai molteplici concreti, nei quali si realizza.

Esiste perciò una duplice unità: una trascendentale e analoga che è propria dell'ente, al quale compete l'essere, ma in diversi modi possibili, e un'altra predicamentale e perfettamente univoca che spetta per sé alla sostanza, alla quale l'essere compete non più indeterminatamente, ma in un solo modo individuale e concreto, determinato dalla concretezza individuale del supposito sostanziale. La sostanza dipende certo dal suo principio causale, ma non s'identifica con esso in nessun modo, perché nella sostanza è presente non la causa agente, ma solo il suo effetto e tra causa ed effetto vi è diversità numerica.

La sostanza deriva anche dall'ente e dall'uno trascendentali, come il concreto dall'universale e non s'identifica con essi, come la specie in sé non è identica all'individuo; eppure ha maggiore affinità con essi, come la specie, che pur essendo distinta dall'individuo sul piano essenziale, coincide tuttavia con esso su quello esistenziale (infatti, l'universale esiste, non in sé, bensì nel soggetto concreto). L'ente dunque non è sostanza, eppure trova in essa la sua espressione privilegiata, né la sostanza è l'ente, eppure conferisce all'ente la sua caratteristica fondamentale: quel costituirsi soggetto dell'essere, che spetta alla sostanza in concreto, spetta anche all'ente trascendentale in comune. L'essere esige concretezza che solo nella sostanza si realizza pienamente e in un modo incomunicabile. Ma in dipendenza dalla sostanza sono concepibili altri modi di concretezza e quindi di essere. Così, al di là della sostanza univoca, vi è l'ente analogo e, al di là dell'unità numerica, vi è quella trascendentale.

Analogia dell'ente

27. La diversità e la somiglianza allo stesso tempo tra l'ente trascendentale e la sostanza appare sul piano dell'unità: l'uno trascendentale coincide con l'ente e, come l'ente stesso, è analogico; l'uno sostanziale esprime l'unità del soggetto al quale l'essere spetta in sé ed è perciò legato all'individualità, che caratterizza allo stesso modo (univocamente) ogni sostanza. In ogni caso l'uno è costituito

dalla indivisione in sé e divisione da altri. Ed evidentemente tale caratteristica spetta alla sostanza in maniera assolutamente incomunicabile, individuale, numerica: la sostanza è indivisa in sé (e perciò divisa da altro) in modo tale da escludere positivamente la sua moltiplicabilità in altri, così che la sua unità è negativa in quanto esclude ogni divisione in altro. Anche all'unità trascendentale spetta l'indivisibilità, ma non in un modo determinato, in quanto, come l'essere può verificarsi in modi essenzialmente diversi, così l'unità, presupposto dell'essere che costituisce formalmente l'ente, può essere indivisa in sé e divisa da altro in modi molteplici.

L'apparente paradosso dell'unità trascendentale è allora quello di essere un'indivisione divisibile. Ciò non sorprende, se si pensa che ogni ente, avendo l'essere che è la forma ultima, dev'essere anche ultimamente determinato. Ma ciò non toglie che la determinazione del soggetto ricevente l'essere, la sua incomunicabilità individuale, possa ancora verificarsi in modi essenzialmente diversi: la sostanza è individuata dai suoi costituenti intrinseci, gli accidenti lo sono per riferimento alla sostanza come al loro soggetto estrinseco di inesione. Quindi l'unità trascendentale postula la determinatezza, ma non in un modo determinato, così da mantenersi analogicamente comunicabile ai diversi tipi di soggetto in sé incomunicabili: in assoluto non è divisa in sé, eppure è divisibile quanto ai modi rispettivi nei quali l'indivisione si verifica. La sua non è perciò un'indivisione esclusiva di divisibilità, ma è un'unità privativa, mera privazione o assenza di divisione in sé e di comunicazione con altro. L'analisi dell'uno fa vedere come l'univoco determina, oltre al contenuto essenziale, anche il modo di essere, mentre l'analogo determina il contenuto essenziale lasciando indeterminato il modo di essere. Il che permette ulteriormente di intravedere come ogni analogia faccia riferimento all'analogia esemplare, sommo analogato nell'analogia delle analogie, che è quella dell'ente interamente fondata sulla reale distinzione tra essenza ed essere.

La sostanza è costituita dalle sue proprietà essenziali, dalle differenze che la determinano e che sono princìpi dell'essere stesso[274]. Allo stesso tempo anche la sostanza risultante da tali determinazioni differenziali è «la causa dell'essere di ogni singola cosa»[275]. Ma, se è così, ci si chiede come possano esistere le stesse differenze-proprietà costitutive della sostanza[276]. Nessuna di esse è sostanza a sua volta, perché, proprio in quanto costituiscono la

---

[274] *Met.*, H 2; 1042 b 32-33.

[275] *Ibidem*, 1043 a 2-3.

[276] La domanda nasce dal fatto che a tutta prima non è chiaro se sono i principi della sostanza che costituiscono la sostanza o è la sostanza che causa i suoi principi. La risposta verrà da quanto segue (N.d.C.).

sostanza, la precedono senza identificarsi con essa. Le differenze costitutive, essenziali, precedono perciò la sostanza costituendo la sua essenza, fondamento del suo essere, e, sotto questo aspetto, danno l'essere alla sostanza stessa.

D'altra parte esse, non essendo sostanziali (ma, appunto, costitutive della sostanza), non sono suscettibili di un essere in sé, così che, per esistere, devono inerire a quella stessa sostanza che costituiscono come sue parti determinanti: sotto quest'altro aspetto, è la sostanza che precede, fonda e rende suscettibili dell'essere (*èinai*) le sue stesse differenze costitutive. Queste ultime sono perciò costitutive della sostanza sul piano dell'essenza e risultano dalla sostanza come altrettanti derivati accidentali sul piano del modo concreto di essere. Le proprietà in sé non sono sostanze, eppure hanno in sé qualcosa di simile, di analogo alla sostanza[277].

Come la forma sostanziale determina la materia nell'ambito della sostanza, così le forme accidentali determinano la sostanza stessa nell'ambito delle proprietà essenziali. In entrambi i casi la forma che è atto (*enèrgheia*) determina sia la materia sul piano sostanziale che la sostanza stessa sul piano accidentale. Ma l'analogia vale anche, nel senso inverso, sul piano dell'essere: come la forma sostanziale inerente abbisogna del complemento materiale per esistere, così le proprietà della sostanza inerenti alla sostanza stessa hanno bisogno di essa per la loro esistenza.

28. *L'analogia entis* si articola secondo i diversi modi in cui si può "avere essere", perché ciò che possiede essere in qualche modo è appunto l'ente. La predicazione analogica è così differenziata a seconda dei modi intrinseci secondo i quali il predicato spetta a una molteplicità possibile di soggetti e la varietà dei modi di appartenenza del nome al denominato deriva a sua volta dalla diversità delle relazioni che i soggetti reali assumono nei riguardi della forma significata nel nome analogico, che in qualche misura possiedono. Ora, lo stesso fatto di avere qualcosa non in assoluto, ma relativamente, è essenzialmente limitante, cosicché ciò che è suscettibile di avere qualcosa solo rispetto ad altro non può entrare nel suo possesso pienamente, ma parzialmente soltanto: il che equivale a dire che lo possiede non per essenza, ma per partecipazione.

Similmente, se una forma che può essere posseduta in modi (relativi) diversi, si realizza nel soggetto in questo determinato modo soltanto escludendo altri modi possibili, non c'è dubbio che ci si trovi davanti a un limite, una parzialità e quindi un avere per partecipazione soltanto. L'ente è analogo, perché si dice in modi

---

[277] *Ibidem*, 1043 a 4-5.

diversi, eppure sempre rispetto a una sola natura[278]. Avere essere può infatti competere sia al soggetto che alle sue proprietà: il modo di averlo è in tal caso essenzialmente diverso, eppure sempre ordinato all'essere che in ogni modo, sia in questo che in quest'altro, si possiede. Ogni realtà è ente relativamente all'essere e costituisce un modo particolare in cui l'essere può realizzarsi, che non ne esaurisce affatto tutti i modi possibili, cosicché gli enti suscettibili di essere sono tali solo relativamente e parzialmente (secondo un modo limitato di "avere essere").

Una volta poi che l'essere si è realizzato in questo o quest'altro ente, tra l'uno e l'altro vi è la comunanza dell'"avere essere", ma anche la profonda differenza del modo in cui lo si ha, così che averlo in un modo esclude di averlo in un altro modo e viceversa. Perciò ogni ente è tale per somiglianza ad ogni altro ente, senza che realizzi in sé tutte le virtualità della *ratio entis*, tutte le possibilità di "avere essere", cosicché avrà l'essere, sì, ma per partecipazione; sarà ente, sì, ma solo in parte. I modi relativi di "avere essere" sono tuttavia più o meno vicini alla natura (*fysis*) dell'ente per sé, di ciò che è l'essere, il che costituisce il modo supremo di essere per sé. Per conseguenza avrà essere per partecipazione massimamente ciò che lo possiede in sé, la sostanza, e solo in dipendenza da essa ciò che lo possiede in qualcos'altro. I soggetti di partecipazione sono così in una relazione non solo all'essere e all'ente per essenza, ma anche tra loro; quindi la sostanza ha l'essere originariamente, le proprietà invece lo possiedono solo derivatamente e relativamente alla sostanza.

Le relazioni logiche che differenziano l'analogo rispetto agli analogati e quelle ontologiche che rapportano i soggetti di partecipazione alla forma partecipata sono a loro volta tra loro correlate e ordinate secondo l'immediatezza graduale del legame che stabiliscono tra l'analogato e l'analogo, tra il partecipante e il partecipato. Dato che la loro diversità sta nei rispettivi soggetti e non nei termini ai quali esse si riferiscono, sorge un ordine relativo degli analogati stessi e degli stessi soggetti di partecipazione. L'analogia dell'ente è quindi, quanto alla proporzionalità, ordinata a una sola natura (*pros* [...] *mian tinà fysin*), ma anche, quanto alla proporzione, a un soggetto che più immediatamente la realizza, così da essere il principio e la causa di ogni altra possibile realizzazione derivata[279].

L'ente è ciò che ha l'essere, cosicché l'analogia dell'ente si allarga secondo la varietà dei significati dell'*èinai*. La prima e più fondamentale differenza riguarda l'essere accidentale (*katà symbebekòs*) e l'essere essenziale detto anche «per sé»

[278] *Met.*, G 2; 1003 a 34, Cfr. 1003 a 33-b 6.
[279] *Ibidem*, 1003 b 6.

(*kath'autò*)[280]. Il primo tipo di essere si descrive nei termini della relazione di inerenza (*ypàrchein*) non dovuta all'essenza né del predicato né del soggetto. Così due predicati senza alcun legame tra loro possono casualmente ritrovarsi nello stesso soggetto; un soggetto può senza necessità alcuna possedere una caratteristica che gli "accade" e similmente può succedere che una determinazione suscettibile di qualificare questo o quest'altro soggetto di fatto si realizzi in questo determinato soggetto senza che una simile inerenza derivi dall'essenza stessa della proprietà.

Ad esempio, l'uomo può essere bianco ed erudito, ma ciò non gli deriva dal suo essere uomo né tra bianchezza ed erudizione vi è un legame diretto: l'uomo può essere bianco, ma anche questa volta, se lo è, non lo è certo in virtù del suo essere uomo e similmente la bianchezza può verificarsi nell'uomo, ma ciò non avviene in virtù del suo essere bianchezza. Come si vede, l'essere in questa prima accezione indica relazione e per giunta una relazione del tutto contingente, non fondata sulla natura stessa del reale, che per conseguenza astrae dagli aspetti essenziali dell'ente per mettere in evidenza la pura esistenza come presenza di qualcosa in qualcos'altro.

L'essere per sé, il secondo tipo di essere, è espresso e significato nelle figure predicamentali, considerando ciascuna non come un essere realmente esistente in assoluto (sostanza) o per inerenza ad altro (predicamenti accidentali), bensì come altrettanti modi possibili di essere, e perciò l'ente (ciò che ha l'essere) trascende le sue differenze ed è comune a tutte, quantunque si verifichi in ciascuna di esse in maniera essenzialmente diversa. Dato poi che la determinazione non già dell'esistere stesso, ma del modo di esserci, spetta all'essenza, non c'è dubbio che l'essere per sé, come si verifica nelle categorie, esplicita il lato essenziale dell'ente: ogni predicamento ha una certa sua natura dotata di proprietà. Ad esempio, è accidentale che la bianchezza esista nell'uomo, ma il fatto che essa sia colore, qualità, inerente a qualche soggetto etc..., tutto questo le accade non a caso, ma per sé, in virtù del suo stesso essere bianchezza. L'essere attua sempre delle essenze, ma talvolta l'esistenza si verifica secondo le esigenze stesse dell'essenza *per se*; altre volte "accade" semplicemente senza una simile esigenza fondante, cioè *per accidens*.

L'ente per sé, diviso secondo i supremi generi, è suscettibile di un'ulteriore divisione: l'*èinai* secondo ogni predicamento può assumere una relazione di «essere conosciuto» (relazione di ragione, evidentemente, dalla parte dell'oggetto stesso) rispetto a un possibile soggetto conoscente e in tal caso l'essere si sdoppia nell'essere

[280] *Met.*, D 7; 1017 a 7-8; cfr. anche 19-22, 22-27, 31-33, 35 b 2.

intenzionale (verità logica espressa nella *copula* del giudizio) e nell'essere reale (ontologico, esterno) che il giudizio intenzionalmente rappresenta. La conformità dell'essere o non-essere intenzionale a quello reale costituisce l'ente come vero; la difformità tra questi due termini dà adito al non-ente, al falso. Il vero è un modo di avere l'essere (l'essere del concetto rappresentante corrispondente a quello della realtà rappresentata) e quindi un ente per sé a pieno titolo (è bene ricordare che dalla parte del conoscente la relazione di conformità al conosciuto è reale). Un'altra differenza dell'ente per sé, che si riscontra in ogni categoria, è quella della potenza (*on dynàmei*) e dell'atto (*on entelechèia*). Anche qui si tratta di una relazione trascendentale reciproca, ma interamente reale e situata nell'ambito dell'ente ontologico (obiettivo), seppure asimmetrica, in quanto l'atto supera e fa dipendere da sé la potenza. L'atto è realtà in virtù di se stesso, la potenza è reale in due modi: prima di ricevere l'atto, in vista dell'atto, e, dopo averlo ricevuto, in virtù di esso.

L'ente si dice analogicamente: (1) di ciò che è semplicemente presente a qualcos'altro senza un legame naturale; (2) di ciò che è presente secondo un'esigenza ben determinata dall'essenza stessa della cosa; (3) di ciò che è presente al soggetto conoscente; (4) di ciò che è presente come termine del divenire (atto) in ciò che sottostà al divenire stesso (sostrato potenziale). La compresenza contingente può accadere tra due realtà accidentali nel soggetto, tra il soggetto e il suo accidente e tra l'accidente e il suo soggetto secondo una certa gradualità decrescente di contingenza (non-necessità). Approfondendo ulteriormente il discorso (nel senso tomistico) ci si accorge che la contingenza non è solo relativa nel senso della presenza di qualcosa a qualcos'altro, ma che l'esserci stesso del soggetto gli compete non necessariamente (in virtù della sua essenza). Cosicché l'esistenza si manifesterà come l'esserci del soggetto (non è accidente-predicamento), che tuttavia si aggiunge al soggetto senza necessità intrinseca (è un accidente predicabile improprio).

I modi assoluti di essere presente si dividono secondo gli "schemi delle categorie" tra i quali solo il primo (quello sostanziale) è assoluto anche in concreto, mentre gli altri dipendono dal primo rispetto al quale assumono relazioni diverse di vicinanza e di distanza. In fondo si tratta dell'ordine delle essenze: la sostanza ha un'essenza suscettibile di essere in sé; gli accidenti hanno anche dei contenuti essenziali che tuttavia ricevono e danno l'essere non in sé, bensì soltanto nell'altro. L'essere intenzionale rende presente nel soggetto

l'essere obiettivo[281]. Il primo tipo di essere dipende dal secondo e si dice "essere" relativamente (in proporzione) ad esso; eppure, allo stesso tempo vi è una proporzionalità tra i due ambiti: come "sono" i concetti tra loro, così sono una rispetto all'altra le realtà rappresentate da essi.

L'essere potenziale si dice rispetto all'essere in atto, dal quale dipende e al quale è ordinato, ma, nella potenza attuata, come l'essere attuale spetta all'atto (parte formale), così l'essere potenziale-attuale spetta alla potenza (parte materiale attualmente sottostante alla forma attuante). In tal modo sia la potenza che l'atto sono (ciascuno proporzionalmente al suo modo proprio) delle realtà, il che garantisce al divenire la sua reale esistenza, la sua partecipazione all'essere. Come si vede, l'analogia globale dell'ente è ulteriormente differenziata in strutture analogiche più particolari.

Per quanto sia analogica, la *ratio entis* (*on e on*) è l'universale più esteso che ci sia, è una formalità che in modi essenzialmente diversi, eppure relativamente identici, analogicamente quindi, compete a ogni ente particolare concretamente esistente (*on ti*)[282]. D'altronde è un concetto ricavato per astrazione dall'esistente concreto. L'intelletto umano procede sempre partendo dal dato sensibile, dal quale ottiene sia la struttura formale comunemente determinante una specie (insieme di proprietà formali costitutive dell'essenza e integranti l'essenza materiale), sia, al di là di ogni specie o genere univoci concepibili, la forma comune a ogni realtà in quanto è non tale o tal altra realtà, ma in quanto semplicemente è, che costituisce l'ente in genere, ciò che possiede l'essere *quocumque modo*.

L'oggetto dell'intelletto è perciò duplice. Uno, che gli è immediatamente proporzionato e che è l'essenza delle cose materiali, un universale univoco che allo stesso modo compete a tutti gli individui della stessa natura specifica, perché le differenze numeriche non appartengono all'essenza della specie. L'altro, che è un oggetto-limite, adeguato alle virtualità conoscitive illimitate (*ex parte obiecti*) dell'intelletto e che consiste appunto nella *ratio entis*: un universale analogico che spetta in maniera essenzialmente diversa ai sussistenti concreti, in quanto tutte le differenze possibili dell'essere fanno parte dell'essere stesso e lo modificano intrinsecamente. Come poi le proprietà della forma determinante la specie competono alla cosa in quanto è di tale specie, così le

[281] L'essere obiettivo è la cosa in quanto sta davanti al soggetto conoscente. Nel linguaggio scolastico abbiamo l'espressione *esse obiectivum*, da *ob-iacio*: "Getto-davanti".

[282] Cfr. l'acuta analisi di I. DÜRING, *Aristoteles*, Heidelberg (Winter), 1966, p. 587: "Der Zweck der Schrift (Met. G) ist aufzuzeigen, da es ein *on e on* gibt, das jedem *on ti* zukommt. Daraus ergibt sich die Unmöglichkeit willkürlich zu behaupten, dass alles wahr oder alles falsch sei".

proprietà dell'ente in genere spettano a ogni esistente in quanto semplicemente è. Dato poi che l'ente in genere esclude il non-ente in genere, in ogni ente particolare si riscontrerà questo stesso principio: l'ente non può allo stesso tempo e sotto lo stesso aspetto essere e non essere.

L'ente comune è intrinsecamente differenziato secondo i modi diversi di essere e in particolare secondo la potenza e l'atto. Caratteristica non sorprendente, se si pensa alla sua struttura essenzialmente analogica, cosicché le differenze dell'ente, in quanto appartenenti all'ente, saranno profondamente reali (*entia* a loro volta), ma saranno anche reali proprio in quanto differenti (secondo il loro "essere delle differenze"). Come si vede, ogni ente particolare è costituito dalla *ratio entis* stessa intrinsecamente coartata a un modo particolare di essere, diverso dagli altri, il che equivale a una partecipazione dell'*on e on* per limitazione formale (ogni ente singolo è espressione concreta, limitata, dell'ente comune). Ma la *ratio entis* si realizza anche in ogni ente concreto (seppure in modi diversi) costituendo una partecipazione per composizione (possesso dell'essere realizzato in un esistente atto ad averlo in questo determinato modo). E come la partecipazione compositiva si aggiunge a quella limitativa, così l'analogia di proporzionalità si sovrappone a quella di semplice proporzione. Come si vede, il rapporto tra *on e on* e *on ti* ripropone in chiave aristotelica il tema squisitamente platonico della comunanza dei generi e della partecipazione del "diverso" (differenza) all'essere che esso diversifica.

Il primo Motore immobile

29. Solo la concezione analogica dell'ente permette ad Aristotele l'ascesa a quel Sommo Analogato in assoluto che è il Primo Motore Immobile e all'analogia che ne deriva e che si instaura tra la Causa prima e le cause dipendenti da essa. La causalità appartiene all'essere, perché l'essere è originariamente differenziato secondo atto e potenza, cosicché lo stesso divenire, passaggio dalla potenza all'atto, risulta partecipe dell'essere come lo sono entrambi i termini tra i quali si svolge. Similmente l'ente nella sua struttura analogicamente differenziata svela la vera natura della causalità intesa come progressiva attuazione di una potenza in dipendenza da un ente dotato dell'atto corrispondente. Il principio secondo il quale tutto ciò che è mosso necessariamente è mosso da qualcosa[283]

[283] *Phys.*, I 5; 256 a 13-14 (cfr. tutto il brano 13-21).

esprime lo stesso fatto, per sé evidente, della dipendenza causale. Le possibilità poi sono due: o la causa del movimento è un qualcosa che a sua volta è mosso da altro o no. Nella prima ipotesi occorre giungere a qualcosa di primo che muove senza essere mosso da altro, perché non si può attraversare la serie infinita dei moventi mossi da qualcos'altro.

In tal modo vi è un Primo Motore non mosso da qualcos'altro (e così si torna alla seconda ipotesi). Ma, se pure il Primo Motore è mosso, dato che tutto ciò che è mosso lo è da qualcosa e se si esclude la dipendenza del Primo Motore da qualcos'altro, necessariamente si dovrà concludere che, sempre supponendo la mozione del Primo Motore, questa non provenga da un altro, bensì dal Primo Motore stesso. Nella molteplicità di cause dipendenti occorre affermare una causa prima perfettamente indipendente da ogni altra realtà all'infuori di se stessa. È stabilita in tal modo l'esistenza di una causa assoluta, ma non necessariamente trascendente, perché potrebbe anche essere la causa del suo muoversi, cosicché la causa non si distinguerebbe dal suo effetto, né, tanto meno, potrebbe superarlo sul piano ontologico ed assiologico.

La mozione da sé nel senso stretto della parola (il muovere se stesso ed essere mosso da se stesso sotto lo stesso aspetto così da far coincidere realmente l'uno e l'altro) viene esclusa. La strada causale verso la trascendenza (la causa distinta dall'effetto in genere è il fondamento della superiorità trascendente del Primo Motore rispetto a ogni possibile mobile realmente distinto da esso, dipendente da esso e subordinato a esso) viene riaperta con un chiarimento riguardante la stessa nozione di effetto (dell'«essere mosso» nel senso più vasto della parola)[284]. Il mobile (*to kinetòn*) è mosso (*kinèitai*) non solo da qualcosa, ma più precisamente da qualcos'altro (distinto realmente dal mobile stesso), perché il mosso (*kinùmenon*) è tale secondo la potenza (*dynàmei*), non secondo l'atto (*entelècheia*). Ciò che è in potenza (*to* [...] *dynàmei*) progredisce verso l'atto e proprio questo è il suo movimento, un atto imperfetto (potenza attuata in parte) del mobile.

Il mobile proprio in quanto è tale, in quanto cioè è soggetto del moto, si presenta come ente in potenza. Al contrario il motore è ente in atto, perché altrimenti non potrebbe muovere comunicando l'atto al soggetto potenziale: solo ciò che possiede la forma può agire in conformità ad essa generandola in un soggetto distinto da sé. È assai evidente che lo stesso ente non può essere atto e potenza allo stesso tempo e sotto lo stesso aspetto, cosicché la reale distinzione tra motore-atto e mobile-potenza si impone come un dato di fatto, estraendo la causa dall'effetto e aprendo così una serie causale che

[284] Cfr. *Ibidem*, 257 b 6-10.

termina a una Causa prima: non solo indipendente da ogni altra causa, ma indipendente altresì dal suo stesso agire causale, ossia perfettamente immobile.

In ogni caso la fonte originaria del movimento (*to protos kinùn*) è perfettamente immobile (*akìneton*)[285]. Il mobile può ricevere passivamente il suo movimento da un motore separato, al quale tuttavia deve essere attiguo, perché il muoversi viene conferito dal motore al mosso per immediato contatto. Oppure si può pensare il motore e il mosso come un'unità che è mossa da una parte, e movente se stessa e quiescente dall'altra parte. In tale caso tuttavia occorre accuratamente distinguere la parte movente, e quindi immobile, da quella mossa, che riceve il suo muoversi dalla parte attiva.

L'unità sostanziale è compatibile con la differenziazione causale di causa ed effetto corrispondente alla distinzione tra la parte attuale (e quindi attiva) e quella potenziale (e perciò passiva) dell'unica sostanza. Il principio "*agere sequitur esse*" non riguarda l'essere sostanziale in assoluto, ma l'essere diversamente partecipato in parti diverse nell'unica essenza. Ad esempio, nell'uomo la parte movente corrisponde all'anima, forma ed atto del composto; la parte mossa invece è piuttosto il corpo, materiale e potenziale, seppure lo stesso discorso sia analogicamente valido anche riguardo all'anima stessa e alle sue facoltà.

È possibile dunque che un ente muova se stesso, ma non è possibile che sia lo stesso in quanto movente e mosso rispettivamente. Tale modello potrebbe dare adito a una concezione panteistico-immanentistica, il che è tuttavia, ancora una volta, fortunatamente impedito dalla differenza di atto e di potenza, fondamento dell'analogia e della partecipazione dell'essere. Di fatto, una causa movente se stessa non può essere piena e perfetta attualità, perché la mozione da sé suppone un agente, ente in atto, sostanzialmente legato a una parte passiva e potenziale e non ci può essere dubbio sull'imperfezione dell'atto (forma) inerente a una potenza (materia), cosicché l'agente movente se stesso non può essere il primo in assoluto, ma dovrà ricevere la sua mozione attiva da una causa superiore, movente soltanto e non mossa in nessun modo, nemmeno da sé nell'unità del soggetto sostanziale. Il primo motore *simpliciter*, essendo atto perfetto, non può che essere forma separata, sussistente come sostanza indipendentemente da ogni materia, da ogni potenza che potrebbe costituirsi come soggetto passivo di un eventuale movimento autocinetico.

Ha origine in tal modo una serie di enti e di agenti causali gerarchicamente ordinati, nei quali l'essere fonda la capacità attiva:

---

[285] Cfr. *Ibidem*, 258 b 4-9.

quest'ultima svela a sua volta la consistenza del suo fondamento ontologico. Come si vede, in una così strutturata partecipazione gerarchica formale che, partendo dall'ente mosso soltanto (pura potenza della materia prima), giunge fino all'ente movente ogni altro ente, eppure perfettamente quiescente in se stesso (puro atto causale e formale)[286], si manifesta la validità del principio diversificante (partecipativamente limitante), che è allo stesso tempo causale e ontologico nel senso dell'essere fondante l'agire (*agere sequitur esse*). L'ascesa si svolge dialetticamente tra due termini di divisione, che tuttavia non sono semplicemente contrapposti l'uno all'altro, ma analetticamente coordinati l'uno all'altro, come il meno perfetto al più perfetto nell'ambito della stessa perfezione, nel genere cioè dell'agire e dell'essere.

Tutto ciò che si muove è mosso da un motore che o è a sua volta mosso o è immobile, ma, se è mosso a sua volta, o è mosso da sé o da qualcos'altro. La mozione da sé è evidentemente più perfetta di quella dall'altro. In ultima analisi, nell'ordine ascendente delle cause, ciò che è mosso dall'altro dipende da ciò che muove se stesso, ma, siccome anche quest'ultimo comprende potenzialità e perciò non ha un agire causale perfettamente indipendente, esso pure rinvia a una Causa suprema, che è movente in assoluto senza essere mossa in alcun modo e questa è la Causa di tutte le altre cause: sia di quelle che muovono se stesse, sia di quelle che producono effetti esterni a sé.

La perfezione nell'agire rivela quella nell'essere e più si sale in entrambi gli ordini di perfezione, più l'aspetto operativo tende ad avvicinarsi a quello entitativo. Nei non-viventi si ha il moto meccanico in cui una cosa agisce su un'altra producendo così un effetto del tutto esteriore. Quanto all'agente stesso, la forma dà l'attuazione entitativa alla sua parte materiale, ma non agisce in nessun modo su di essa. A questo livello dunque un ente muove un altro esterno a sé. Anche se il moto dell'insieme (universo) dà l'impressione di un movimento da sé (risultante dai singoli moti particolari esterni delle singole sostanze che lo compongono), ciò accade solo accidentalmente, a meno che non si accetti con Platone la sostanzialità (pensiero ed animazione) dell'universo fisico.

Nei viventi corporei la forma è principio di un'operazione non puramente esterna, ma anche, in qualche modo, interna. Essa dà alla materia l'esistenza proporzionata, e costituendosi come anima, agisce sul corpo congiuntole nell'unità della stessa sostanza. La caratteristica della vita, anche al suo grado infimo, è

[286] Cfr. *Phys.*, I 6; 259 a 27-b 3: il brano decisivo è quello che riguarda il termine *ad quem* dell'ascesa.

incontestabilmente la mozione da sé. Nei viventi immateriali (sostanze separate) si ha una mozione puramente intellettiva (e, in dipendenza da essa, volitiva), secondo la quale non è più la forma che agisce su un'eventuale materia che le è sostanzialmente unita, ma la forma stessa si costituisce come sostanza, così che il suo agire autocinetico non può terminare ad altro che a se stessa.

A questo punto occorre differenziare gli aspetti sotto i quali la forma-sostanza è rispettivamente attiva e passiva, il che è possibile pensando che anche a questo livello assai elevato, l'agire e il patire è sempre qualcosa di accidentale, cosicché da un atto accidentale l'intelligenza pura può ricondurre se stessa a un altro. Per esempio, dalla conoscenza dei principi a quella delle conclusioni in essi contenute, il che nella ragione umana suppone il discorso; invece nell'intelletto separato ciò avviene intuitivamente. Infine, la causalità universale e suprema spetta alla forma separata più alta (Dio), che non è mobile in nessun modo né da sé, né, tanto meno, da altro, essendo atto formale puro non attuabile passivamente. Occorre pensare allora che un tale agente non ha più un agire accidentalmente aggiunto, ma agisce in virtù della sua sostanzialità (alla quale l'atto operativo non dà nessuna nuova attuazione), cosicché l'essere sostanziale al vertice della sua perfezione coincide perfettamente con l'agire più perfetto.

La salita analogica, che percorre i singoli gradi partecipativi degli enti agenti causali secondo il progressivo avvicinarsi dell'agire all'essere sostanziale fino alla perfetta coincidenza dell'aspetto entitativo con quello operativo al vertice della scala nell'Agente per Essenza (Dio), si può raffigurare schematicamente nel seguente modo.

- Atto causale rispetto all'atto formale può essere:
  - distinto (accidentale):
    - puramente esterno (moto meccanico, ricevuto da altro e dato ad altro);
    - parzialmente interno (moto vitale, ricevuto da sé e dall'altro, dato a sé e all'altro):
      - ✓ nel composto materiale, moto psichico;
      - ✓ nella forma stessa, moto spirituale;
  - identico (essenziale) – interno in assoluto: dato ad ogni altro e in nessun modo ricevuto.

All'ordine gerarchico dei motori corrisponde quello dei movimenti stessi. Vi è, al vertice, il moto continuo e semplice della Causa prima immobile[287]. Mentre le cause, che nel loro muovere sono a loro volta mosse, subiscono, a causa di questa loro passività (almeno parziale), un'alterazione nell'esercizio stesso della loro causalità: il primo mobile, pur essendo in sé passivo, riceve il suo moto dall'agente immobile e quindi si muove con un moto continuo, ma nel trasmetterlo attivamente ai mobili inferiori, imprime loro la caratteristica di una certa discontinuità che si propaga aumentando in linea discendente. Il mobile puramente passivo (materia) riceve soltanto il moto senza trasmetterlo e, date le molteplici mediazioni subite dall'impulso motivo comunicatogli, il suo muoversi è estremamente discontinuo. La perfezione del moto dipende dalla sua continuità, perché il moto più perfetto deriva dalla causa più attiva ed attuante: il che permette un completo trasferimento dalla potenza all'atto. Invece l'agente deficiente nella sua attività realizza anche nell'effetto (moto) soltanto attuazioni parziali.

Come si vede, sia l'ordine delle cause (moventi) che degli effetti (mossi) è strutturato fondamentalmente in base alla differenza reale tra atto e potenza, differenza che riguarda gli agenti prima di tutto in quanto enti e solo poi anche come cause motrici. La distinzione in questione permette di afferrare la differenza abissale tra due tipi di quiete: una, alla base; l'altra alla sommità dell'ordine gerarchico delle perfezioni operative. Una è dovuta all'eccesso della passività e si radica nella potenzialità, che può e deve ricevere l'attuazione, ma che non la riceve facilmente: si tratta allora di una quiete di imperfezione. Disgraziatamente questo è l'unico tipo di quiete afferrabile dalla piattezza delle fenomenologie dinamistiche, debitrici al positivismo attualmente imperversante: basta pensare a Bergson, per chiedersi di quali padroni la povera filosofia sia divenuta ancella dopo essersi orgogliosamente sbarazzata del giogo soave della teologia. Al contrario, la quiete della perfezione, propria del primo Motore, poggia sulla pura attività, radicata a sua volta in una tale pienezza di attualità formale, che ogni attuazione "dall'altro" è positivamente esclusa: la Causa prima non può né deve ricevere l'attuazione, ma, essendo atto, comunica l'agire causale a ogni causa inferiore.

L'immobilità di Dio è segno della sua somma perfezione che Lo pone in una trascendenza assoluta rispetto al mondo: Egli è, certo, una causa, ma è una causa al di fuori e al di sopra delle altre, perché, mentre tutto muove e tutto opera, non subisce nessun moto e nessuna azione né da sé, né, tanto meno, da altro. L'immobilità divina può essere dunque dedotta non solo dalla sua universale

[287] *Ibidem*, 260 a 11-19.

causalità, ma anche dalla sua piena perfezione ed è questa la strada percorsa da Aristotele in un frammento del *Perì filosofias*[288]. Il principio universale che regola l'ascesa a Dio è quello che postula la presenza di un "più perfetto" e, in base ad essa, di un qualcosa di "perfettissimo", rispetto al quale le altre cose si dicono più o meno perfette. Ciò vale ovviamente non per una qualsiasi struttura ordinata, ma per un insieme di perfezioni che nella loro essenza stessa sono derivazioni per limitazione di una perfezione superiore (analogia di attribuzione propria).

Cosicché, data la limitazione, necessariamente si suppone l'esistenza del limitato e di quella Perfezione assoluta dalla cui limitazione[289] ogni altra simile perfezione deriva. Siccome poi una tale gradualità di perfezioni essenzialmente subordinate è riscontrabile nella realtà delle cose, l'esistenza di un'entità migliore in assoluto, che è appunto il divino, s'impone con evidenza. Dalla perfezione del divino si deduce poi la sua perfetta immutabilità. Esso non può essere mosso da altro: né da un migliore di sé, dato che Dio è migliore in assoluto, né da un peggiore, perché è impossibile che il migliore subisca l'influsso del peggiore e, se anche così fosse, ciò supporrebbe un'imperfezione nel soggetto paziente e ogni imperfezione è da escludere da Dio.

Né può muoversi da sé[290]: se si muovesse verso qualcosa di migliore, ciò significherebbe che gli manca qualche perfezione; se poi si muovesse verso qualcosa di peggiore, non potrebbe essere perfetto, perché nemmeno l'uomo fa male a se stesso, e tanto meno potrebbe farlo Dio, che non è suscettibile di nessuna imperfezione. L'immobilità di Dio manifesta così la sua somma perfezione, la cui esistenza a sua volta risulta dalla partecipazione gerarchica delle perfezioni nel mondo, e del "bene" in genere, a cui Aristotele, ben consapevole del carattere platonizzante di un simile argomento, ricorre.

Il legame della quiete divina alla perfezione assoluta testimonia eloquentemente che non siamo alla presenza di un non-muoversi di un ordine esclusivamente fisico, bensì di un ordine ontologico superiore. A tale ordine si arriva per via della causalità desunta dall'ambito cosmologico, la quale però, in virtù della sua intima struttura partecipativa ed analogica, rimanda al di là di se stessa. L'immobile in assoluto si sottrae infatti alle condizioni del moto che

---

[288] *Fram.*, 16, p. 84; in, *Aristotelis Fragmenta selecta*, ed. W. D. Ross, Oxonii (Clarendonianum), 1955 (1964).

[289] Qui si intende l'attività limitatrice divina; non si tratta assolutamente di una limitazione dell'Assoluto (N.d.C.).

[290] Cioè Dio non può muoversi verso qualche cosa di distinto da Se stesso (N.d.C.).

sono in particolare lo spazio e il tempo, e così esiste al di fuori del cosmo. Al di sopra della sfera suprema del moto celeste vi è solo un'esistenza inalterabile (*anallòiota*), impassibile (*apathè*), che per tutta l'eternità conduce una vita ottima (*ten arìsten èchonta zoèn*) e autosufficiente (*autarkestàten*).

Ora, un ente perfettamente ed eternamente vivente non può essere che trascendente rispetto non solo al moto meccanico del cosmo, ma anche rispetto a ogni vita immanente e temporale di cui il Vivente eterno costituisce il fine contenente nella sua eternità ogni limitata temporalità. Si tratta però non solo del fine di ogni esistenza particolare, bensì del fine globale di tutto il cielo, di ogni tempo e dell'infinito stesso. Così l'universo stesso, concepito come illimitato a livello spazio-temporale, riceve tale denominazione dall'infinito trascendente, la cui perfezione si colloca a un livello superiore, quello appunto dell'eternità. Tale denominazione, che implica il passaggio da un livello all'altro, dall'eterno al temporale, non può essere che analogica, né può verificarsi altrimenti che per partecipazione (l'argomento aristotelico ricorda fortemente la concezione platonica del tempo come immagine, e quindi partecipazione mobile dell'eterno).

Che di partecipazione vera e propria si tratti, viene confermato, oltre che dal percorso della via ascendente dal cosmo a Dio, anche in via discendente da Dio al cosmo, perché da Dio dipende l'essere e il vivere di ogni cosa secondo una comunicazione graduale, più o meno precisa, più o meno oscura. La partecipazione di gerarchia formale (per limitazione della perfezione essenziale) non potrebbe trovare un'espressione più limpida di questa. A chiunque sia ben intenzionato a disputare *de rebus* e non *de nominibus* appare con chiarezza quanto sia infondata la conclusione di una certa esegesi letterale (materialistica e nominalistica), secondo la quale Aristotele avrebbe ripudiato la *mèthexis* platonica per il semplice motivo che raramente ne adopera il nome.

Gerarchia delle sostanze

30. Aristotele distingue tre tipi di sostanzialità gerarchicamente ordinati secondo il grado della loro attualità (*enèrgheia*), che, aumentando, esclude sempre più la passività e quindi la mobilità[291]. Vi è anzitutto l'ordine delle sostanze sensibili (*aisthetè*), materiali, mobili e quindi tali da costituirsi come oggetto della scienza fisica. A questo livello lo Stagirita introduce, erroneamente certo (ma è cosa

[291] *Met.*, L 1; 1069 a 30-b 2.

ben nota che pensieri profondi si servono anche dell'errore per manifestare la verità), la distinzione tra le sostanze corruttibili (*fthartè*) e in genere assoggettate al divenire sostanziale ed altre, superiori, mobili in un grado diminuito, perché suscettibili esclusivamente di cambiamento accidentale (secondo il luogo), ma per il resto perfettamente sottratte al divenire (*aìdios*). Ciò che interessa non è ovviamente l'affermazione errata, sul piano cosmologico, dell'esistenza delle sostanze materiali incorruttibili, ma la chiave interpretativa metafisicamente del tutto corretta, secondo la quale l'ordine analogico di perfezione entitativa e operativa nell'ambito del sussistente in sé (sostanziale) si articola in base alla crescente attualità e per conseguenza alla crescente immobilità degli enti in questione.

Si giunge così alla sostanza sottratta al moto, perfettamente immobile (*akìnetos*), separata dalla materia (*choristè*) e oggetto proprio dell'"altra" disciplina filosofica che è la metafisica. Come si vede, è la gerarchia delle forme costitutive e delle attualità formali corrispondenti, che determina l'ascesa dalle sostanze sensibili a quelle separate. Ciò non sorprende, perché già a livello delle sostanze materiali non la materia, ma la forma è sorgente di perfezione; il che fa pensare che il suo legame con la materia non è dovuto al suo essere forma, ma piuttosto al suo essere qualcosa di limitato, partecipato e derivato nell'ambito dell'"essere forma, cosicché la forma, che è pienamente tale, afferma la sua superiorità sulla materia facendo a meno di essa e costituendosi come *choristè usìa*.

Ma anche nell'ambito delle sostanze immobili vi sarà una gerarchia, non secondo la differenza platonica tra idee e oggetti matematici, ma secondo quella, decisiva dal punto di vista aristotelico, fondata sui modi più o meno perfetti di muovere attivamente, tenendo presente che la sostanza più perfetta produce il moto più perfetto, cioè meno soggetto ad alterità e quindi più uniforme[292]. La controprova dell'esistenza delle sostanze separate sta nel fatto che l'ambito del contingente non riesce a fondare se stesso, in quanto lo stesso divenire, essendo perenne, dev'essere, come tale, necessario e quindi non può consistere nel solo divenire: occorre ricondurre il flusso dei cambiamenti a qualcosa di necessario, perenne ed immutabile in sé, al mondo delle sostanze sempiterne e separate, che gli imprime la caratteristica di necessità e di perennità.

Il rapporto tra il contingente partecipe del necessario, perché tale di fatto è la struttura del movimento incessante, e il necessario in sé (sostanza separata) si configura chiaramente come quello dell'ente per partecipazione all'ente per sé, dove "ente" significa la forma o l'essenza più che l'esistenza. Il superamento tomistico della

[292] *Ibidem*, 6, 1071 b 3-7; 17-22; 1072 a 7-17.

enèrgheia-forma permette di considerare il divenire come partecipe non più della sempiternità e necessità, bensì dell'esistere stesso, cosicché il passaggio dal contingente al necessario s'impone perentoriamente anche nell'ipotesi creazionistica (che sul piano della fede diventa certezza) di un movimento non sempiterno, ma iniziato nel tempo ed assieme al tempo. Il contingente rinvia al necessario strutturalmente, come *participatio tu esse*, indipendentemente dalla sua durata, e non più in virtù della sua presunta sempiternità, che gli sarebbe dovuta in base al suo essere una partecipazione del necessario fondato sulla forma pura e separata.

Aristotele ovviamente rimane sul piano dell'*enèrgheia* intesa come forma e come azione causale. Una sostanza che non agisce sempre ha una struttura formale (*usìa* vuol dire soprattutto questo) potenziale, ma in tal caso il movimento sarebbe interrotto, perché ciò che è in potenza può talvolta non essere. Il principio dovrà perciò essere tale che la sua forma sostanziale sia atto puro, privo di materia (*àneu ýles*) e sempiterno perché sempre in atto. La forma è principio sia dell'essere che dell'agire, cosicché, se opera sempre, è sempre nel suo atto formale escludendo ogni potenzialità e per conseguenza ogni materialità.

La priorità dell'atto sulla potenza stabilisce un ordine gerarchico tra le sostanze anche e soprattutto tra le sostanze separate. Ma la prevalenza nel pensiero di Aristotele del rapporto forma-operazione su quello soggetto-essere (che sarà rilevato appieno solo da S. Tommaso) non permette una gerarchia sul piano profondo dell'essere, ma solo su quello, tendenzialmente accidentale, dell'agire. Infatti, la prima sostanza separata differisce dalle altre non nella sua struttura ontologica e nemmeno nella perennità del suo agire, bensì nella natura del moto che produce. Il primo motore causa un moto perenne ed identico; gli altri causano sempiternamente un moto alternato ed entrambi i movimenti producono, sul piano delle sostanze materiali e corruttibili, un moto temporale (che globalmente c'è sempre, ma negli agenti particolari e potenziali, può essere interrotto), nel quale si intreccia l'identico necessario con il diverso contingente. L'ordine delle sostanze separate in base al *osautos-allos* (identico-diverso) del loro agire perenne ricorda la dialettica platonica del *tautò-thàteron* (il medesimo-l'altro) e la struttura partecipativa ed analogica fondata su questa primordiale differenza.

L'ordine delle cause motrici rivela la necessità di una causa puramente attiva e, in quanto non suscettibile di ricevere un moto dall'altro, perfettamente immutabile[293]. Il misto di attività e di passività sul piano dell'agire (e tale è anche e soprattutto ciò che

[293] *Met.*, L 7; 1072 a 24-30; b 2-4; 7-8; 10-14.

«muove se stesso») non può costituirsi come fondamento primo dell'ordine operativo e per conseguenza ontologico, ma è destinato a rimanere sempre strutturalmente qualcosa di intermedio (*meson*). Il primo muove senza essere mosso, rivelandosi così sempiterno (*aìdion*), perché per muovere sempre, deve anche essere sempre ed è sia l'ente massimo nel genere della sostanza, l'essere in sé (*usìa*), che sola è separabile perché esistente[294] indipendentemente da ogni altro ente, sia nel contempo un soggetto perennemente agente, che esercita il suo influsso in virtù della sua stessa sostanza e non in virtù di qualcos'altro, così da costituirsi «atto (operativo) esistente» (*enèrgheia usa*).

L'immutabilità della Causa prima esclude che il suo agire possa verificarsi in linea di causalità efficiente: Aristotele, infatti, non concepisce ancora un'operazione efficiente puramente immanente, ossia tale da non alterare il soggetto, pur producendo effetti esterni (un'azione che si rivela in ultima analisi sommamente immanente quanto alla sua essenza e sommamente transitiva quanto al suo termine). Il che costituisce, certo, un limite rispetto all'analisi ontologica della causalità, perché se l'atto (*enèrgheia*), per quanto sia concepito come "puro", si situa dalla parte dell'agire e non dal lato ben più profondo dell'*esse ipsum*, la costituzione causale efficiente della realtà, quanto al suo essere (creazione), non potrà essere ammessa e nemmeno intravista. Ciononostante, tale difetto permette allo Stagirita, che conseguentemente identificherà la mozione del Primo Motore con la causalità finale (*kinèi os eròmenon*), di chiarire il primato della teleologia e di introdurre nell'ordine, a prima vista puramente meccanico, una struttura gerarchica vitale per eccellenza, un ordine cioè di sostanze intelligenti e volenti.

L'oggetto del desiderio (*orektòn*) e del pensiero (*noetòn*) si identificano nella loro suprema origine (*tuton ta prota tautà*). L'ordine appetitivo si divide secondo la parte sensibile, che ha per oggetto-fine ciò che «appare bello» (*fainòmenon kalòn*) e quella intelligibile che tende a ciò che veramente è bello (*to on kalòn*). In entrambi i casi e a entrambi i livelli la tendenza appetitiva dipende dalla rappresentazione conoscitiva, perché il principio è la conoscenza (*archè gar e nòesis*). È evidente la proporzione dell'appetito sensitivo a quello intellettivo e dei rispettivi oggetti tra loro (*epithymetòn-buletòn*), come pure quella dell'appetito in genere e la seguente proporzionalità: come il sensibile determina il desiderio, così l'intelligibile muove finalisticamente la volontà.

Simile ricorso all'analogia sembra aver luogo, seppure il testo non del tutto chiaro possa prestarsi ad altre interpretazioni, nella

[294] Cioè sussistente (N.d.C.).

spiegazione della finalità stessa. Vi è un fine per qualcosa (*tinì*), ossia per un soggetto che lo possiede *in intentione* ed agisce in vista di esso e vi è anche un *to u èneka* (ciò a causa di cui) di qualcosa (*tinòs*), ossia dei mezzi adoperati per la sua realizzazione *in ordine executionis*[295]. Non sorprende allora il fatto che, se il primo è considerato immobile (il fine-causa dirige l'azione rimanendo sempre identico nell'intenzione dell'agente), il secondo è visto come mutevole (il fine-effetto è infatti *in fieri* e quindi sottoposto al divenire). Il conseguimento del fine dipende dall'intenzione del fine e l'agire in genere dipende dal fine in genere. La Causa prima è solo fine; gli altri motori sono fini e agenti nello stesso tempo, per mezzo dei quali tutto il resto è mosso. L'esclusione della causalità efficiente dal Primo Motore, in sé errata, rivela tuttavia il primato strutturale del fine (*causa causarum*) su ogni altro tipo di dipendenza causale.

L'immutabile (*akìneton*) è in atto (*enèrgheia on*), perfettamente inalterabile e per conseguenza sommamente necessario (*ex anànkes ara estìn on*). Il primato ontologico di ciò che è primo nell'ordine dell'agire è così tradotto in termini di necessario. Il necessario poi si dice analogicamente: (a) della causa che impone la sua azione all'effetto; (b) della condizione senza la quale un ente non può essere perfetto; (c) della pienezza di essere che non ammette modifiche. Non c'è dubbio che quest'ultimo è il significato più proprio e più elevato del termine "necessario". La forma determinante l'essere dell'ente lo possiede in assoluto (*aplòs*), in modo tale da non poter né acquistare né perdere l'essere, ma è da sempre e per sempre ciò che è, senza mai poter essere diversamente (*to* [...] *me endechòmenos allos*), in conformità a una necessità tutta intrinseca.

Vi è poi la necessità causale dinamica, che deriva dall'altro. Nell'ordine finalistico nessun ente è perfetto, se non realizza tutte le virtualità implicite nella sua natura; cosicché il fine domina sia l'agire dell'agente che il costituirsi dell'effetto sotto l'influsso della sua azione. Ciò che dipende dal fine assume da esso la necessità della propria perfezione (pienezza di essere commisurata alla proporzione dell'essenza); il fine poi da cui dipende la perfezione dell'agire e del suo effetto è già perfetto in sé secondo la misura dovuta a questo determinato ente. Ma il fine limitato nella sua perfezione rimanda al di là di se stesso, a ciò che è più perfetto, cosicché ogni finalità immanente all'ente, limitato quanto alla sua bontà, ordina immediatamente se stessa a una finalità trascendente che si collega in ultima analisi con il fine ultimo. Questo, essendo fine di ogni cosa, a sua volta non può dipendere da altri fini. Si potrebbe dire che ogni

[295] L'*ordo intentionis* è l'intenzione del fine; l'*ordo executionis* è l'esecuzione di ciò che si è determinato di fare in base all'intenzione o al perseguimento del fine (N.d.C.).

realtà particolare, realizzando se stessa *ipso facto* mira ad inserirsi in un ordine globale di perfezioni fondato sul fine assoluto, sul bene sommo ed immutabile.

La necessità si verifica poi anche nell'ordine degli agenti, in quanto un agente superiore impone le sue esigenze a una causa subordinata contrastandone la tendenza connaturale particolare; e qui Aristotele parla chiaramente in termini di coazione. Tale contrasto tuttavia, se si oppone alla natura sotto un aspetto, può esserne più che rispettoso sotto un altro. È evidente che la materia in sé tende a sottrarsi alla presa della forma introdotta in essa dall'agente e così l'agente, per giungere all'effetto, deve superare la resistenza della materia; d'altra parte però è connaturale alla materia essere ricettacolo della forma e sotto questo aspetto l'influsso della causa efficiente imporrà necessità causale, sì, ma non violenza. Qualcosa di simile si verifica nell'ordine proporzionale delle cause subordinate: la causa inferiore ha delle tendenze immanenti superate dall'ordine imposto dalle cause superiori e così vi è contrasto e "violenza". Ma, dato che la causa inferiore, proprio perché tale, in virtù della stessa sua natura, sottostà ai motori sopraordinati, l'influsso di questi ultimi, riferendosi non più alla particolarità del singolo, bensì al suo ordine connaturale all'universale, non risulterà più violento, anche se determinante.

La necessità formale, causale e finale è quindi gerarchicamente strutturata in tutte queste dimensioni. Ora, sembra che Aristotele voglia insinuare una conclusione assai importante sul piano metafisico, cioè che i tre ordini analogici della necessità coincidono nel sommo analogato: la forma che è «assolutamente» (*aplòs*) è anche condizione di ogni perfezione (*to* [...] *u uk àneu to éu*) e la tendenza suprema che sottomette a sé ogni altra inclinazione particolare; il che, in applicazione a Dio, vuol dire che Egli è ente necessario e nel contempo perfettissimo (*kalòs*) e in tal modo principio (*kai ùtos archè*). Si potrebbe, certo, obiettare che la causalità efficiente sia stata esclusa dal Primo Motore; il che è certamente vero, cosicché il principio (*archè*) va inteso sempre e solo teleologicamente, ma occorre tener presente che la causalità finale presenta un duplice aspetto, del quale sembra che Aristotele sia ben consapevole: uno è quello di essere determinante rispetto all'agente e così il fine entra a far parte della stessa causalità efficiente; l'altro è quello, più trascendente, di essere fine superiore per un fine inferiore, il che statuisce una certa esemplarità nello stesso ordine dei fini. Sotto il primo aspetto Dio è *archè*, Fine movente ogni agente; sotto l'altro è il Fine ultimo, il Sommo Bene, senza l'ordine al quale nessuna cosa può dirsi buona.

L'ente assolutamente necessario

31. L'ente assolutamente necessario è anche l'ente più perfetto, così che gli compete più propriamente ciò che già a livello umano è da considerarsi come la felicità più sublime: la conoscenza (*e nòesis*)[296]. L'esistenza divina assume per tutta la sua durata, che, a differenza di quella umana, è eterna, il modo di essere più perfetto che vi sia. Il piacere consiste nella coscienza (*egrègorsis*), nell'intuizione sensibile (*àisthesis*) e nel conoscere intellettivo (*nòesis*). Gli altri stati d'animo – sia la speranza anticipatrice che la memoria conservatrice – sono ordinati alla conoscenza in sé. E così ci si trova ancora una volta davanti a un ordine indubbiamente partecipativo-analogico: c'è sia la proporzione degli stati d'animo derivati (memoria, speranza) a quello fondamentale (conoscenza in genere), sia la proporzionalità del «conoscere» (coscienza) nella sensazione e nel conoscere intellettivo.

Anche qui si tratta però di una proporzionalità gerarchicamente ordinata, perché solo nell'intelletto il conoscere giunge alla piena realizzazione della sua intrinseca perfezione. Da ciò segue senza ombra di dubbio che Dio, essendo perfetto, deve possedere la somma perfezione del conoscere intellettivo. Non solo l'intelletto compete a Dio, ma anche lo stesso atto intellettivo di Dio è incommensurabilmente più perfetto di quello umano, cosicché l'attribuzione avviene secondo una estrapolazione analogica, la quale, al suo vertice, giunge all'intelletto in sé (*e* [...] *nòesis e kath'autèn*), che riguarda un oggetto costituito dal puro vero ontologico in sé (*tu kath'autè arìstu*): infatti, data la determinazione dell'atto cognitivo dall'oggetto conosciuto, l'ordine assiologico del conoscere si articola secondo quello delle verità propriamente conosciute da questo o quest'altro soggetto. In breve, è meglio disposto nel conoscere quel soggetto che propriamente conosce l'oggetto migliore.

Per spiegare fino in fondo tale analogia, tutt'altro che semplice, Aristotele dedica un'attenzione particolare all'analisi di quell'analogo che è l'essenza del conoscere intellettivo. L'intelletto conosce se stesso per mezzo della comprensione dell'oggetto conosciuto. Un tale comprendere (*metàlepsis*) è, certo, un impossessarsi della realtà proposta, ma si tratta di una presa di possesso del tutto particolare, in quanto la sua attività – e di attività (*enèrgheia*) si tratta proprio al sommo grado – è nel contempo sommamente passiva, perché tutta costituita dal ricevere l'oggetto nel soggetto.

---

[296] *Met.*, L 7; 1072 b 14-30.

A contatto con l'intelligibile, l'intelletto è costituito intelligente e perciò stesso anche intellettivamente conosciuto in atto (*noòn – noetòs*). Di fatto, e questo è essenziale, nell'atto del conoscere, l'intelletto conoscente si identifica perfettamente con la verità conosciuta (*tautòn nus kai noetòn*). La natura stessa dell'intelletto consiste nella sua ricettività pura rispetto all'intelligibile e alla sostanza; il che significa capacità di possedere rappresentativamente, intenzionalmente, ogni verità intelligibile che propriamente consiste nella sostanza astratta ossia nell'essenza. Il semplice possesso dell'oggetto nel soggetto costituisce l'atto di conoscere intellettivamente, dimodoché nel conoscere il soggetto dipende dal conosciuto sia formalmente (la sua natura è ricettività), sia causalmente (avere in sé l'oggetto è il suo "agire" proprio).

La conoscenza si presenta allora da un lato come identità del soggetto con l'oggetto e dall'altro come dipendenza del soggetto nell'atto di conoscere dall'oggetto conosciuto. È questo duplice aspetto che va tenuto presente in vista di una spiegazione dell'attribuzione del conoscere a Dio. Nell'atto del conoscere occorre accuratamente distinguere la dimensione costitutiva, essenziale, che consiste nella sua intenzionalità (rappresentazione dell'oggetto nel soggetto) e quella accessoria, accidentale, che accompagna il conoscere come un qualcosa di psicologico nell'anima e che ontologicamente si configura come un'entità accidentale (qualità) aggiunta al soggetto conoscente. La prima[297] propone la causalità formale specificante; la seconda[298] quella efficiente (agente) e finale. L'essenza "fisica" del conoscere è qualcosa di assolutamente nuovo, in quanto presenta secondo la sua stessa natura un rimandare al di là di sé, all'oggetto che presenta, senza che la sua entità coincida con quella del soggetto. È un'identità del soggetto e dell'oggetto, sì, ma nelle rispettive alterità fisiche[299]. Ciò significa che l'essenza dell'atto cognitivo si pone su un piano intenzionale irriducibile a quello puramente fisico.

Il costitutivo formale del conoscere sta nella semplice identità intenzionale del soggetto e dell'oggetto, che in sé non implica nulla di imperfetto e men che meno una dipendenza causale. In un soggetto che non è originariamente identico con il suo oggetto, l'atto del conoscere presenta un essere fisico[300] distinto da quello intenzionale, che si costituisce anche sul piano formale in termini di dipendenza

---

[297] La prima dimensione, ossia quella che si riferisce all'intenzionalità rappresentativa (N.d.C.).

[298] La seconda dimensione, ossia l'arricchimento spirituale che avviene all'anima grazie all'atto conoscitivo (N.d.C.).

[299] Ontologiche (N.d.C.).

[300] Ontologico (N.d.C.).

dall'oggetto specificante, con la conseguente distinzione dell'atto cognitivo (accidente) dal soggetto conoscente (sostanza) e il passaggio efficiente-finale dalla potenza all'atto.

In Dio ovviamente questa duplice dipendenza causale non potrà aver luogo, in quanto il suo atto di conoscere è la sua stessa essenza per sé esistente e la sua assoluta spiritualità (immaterialità) fa sì che il suo «essere presente a sé» si verifichi identicamente sul piano dell'"esse reale" (fisico) e dell'essere rappresentativo (intenzionale). Ciò non impedisce l'attribuzione propria del conoscere a Dio, perché le dipendenze causali esulano dal conoscere considerato in se stesso. È evidente che la perfezione «conoscere» compete analogicamente a Dio e alle intelligenze finite secondo la partecipazione più o meno distante dal conoscere sommo, nel quale l'essere intenzionale coincide con quello reale in perfetta semplicità. Più si apre il divario tra essere e conoscere, più subentra la dipendenza causale sia nella linea specificativa che nella linea causale efficiente-finale; meno perfetto è il soggetto nella sua immaterialità costitutiva dell'intenzionalità, meno risulta anche sul piano dell'essere fisico[301], in quanto lo stesso agire conoscitivo si presenta in esso più mediato, accidentale, più lontano dalla sostanza operante.

L'intelletto non rimane senza un complemento volitivo. Di fatto, come alla forma segue il finalismo operativo, così al conoscere (forma non più puramente fisica, ma intenzionale) segue un tendere (anch'esso intenzionale) al fine preconosciuto. Ciò si verifica, ovviamente al sommo grado, nel conoscere più perfetto che è quello intellettivo. Nulla vi è di più piacevole e gioioso dell'atto speculativo. La contemplazione costituisce il modo più alto di beatitudine: questo procura la quiete più elevata del desiderio e, nel contempo, dato che l'oggetto del desiderio e del suo quietarsi non può essere altro che un bene, rappresenta evidentemente il bene più alto del soggetto conoscente e riguarda il bene più elevato anche sul piano oggettivo: la felicità migliore (*èdiston kai àriston*) sta in quel contemplare (*theoria*), che a sua volta ha per oggetto ciò che è la realtà migliore tra tutte.

Come si vede, si ha una proporzionalità tra l'ambito del conoscere e del tendere e una proporzione tra la conoscenza sensitiva e quella intellettiva. Si ha poi ancora una proporzione tra l'intelletto umano e divino che fonda una proporzionalità del conoscere rispetto a soggetti così diversi in grado sia ontologico che assiologico; differenza relativa che Aristotele descrive in termini di temporalità (*potè*) e sempiternità (*aèi*), ma anche di qualità incomparabilmente superiore (*mallon*). Facendo poi un "passo indietro" lo Stagirita allarga la prospettiva dell'analogia dalla perfezione del conoscere a

[301] Ontologico (N.d.C.).

quella, più fondamentale ancora, del vivere: non ogni vita è conoscenza, ma non c'è atto cognitivo che non sia vitale (*e gar nu enèrgheia zoè*). La vita divina ovviamente consiste in un agire intellettivo per sé sussistente (*enèrgheia e de kath'autèn*) e quindi è ottima (*ariste*) e sempiterna (*aìdios*): ottima, perché consiste nel conoscere più elevato costitutivo di somma perfezione, e sempiterna a causa della sua attualità. Si noti l'espressione *kath'autèn* che platonicamente significa la purezza di una forma ideale e quindi, aristotelicamente, la separazione dal sensibile e la sussistenza di una sostanza nella sua pura immaterialità.

Per determinare la perfezione prima dell'essere divino che consiste nell'atto di conoscere, perfezione che pone Dio al vertice assoluto di ogni analogia e ne fa la sorgente di ogni possibile partecipazione, Aristotele esamina l'essenza intenzionale del conoscere, che ne determina anche la natura "fisica" e che consiste nella presenza dell'oggetto al soggetto, nell'identità dell'atto dell'intelligente con quello dell'intelligibile[302]. Intenzionalmente l'atto intellettivo è presenza semplice dell'atto dell'intelligibile all'atto dell'intelletto intelligente, operazione squisitamente immanente senza passaggio dalla potenza all'atto.

Ma in un soggetto ontologicamente limitato tale agire conoscitivo presenta anche un aspetto fisico, la cui finitudine comporta *in fieri* un'attuazione progressiva come acquisto di un ente accidentale rispetto al supposito pensante. Se ciò accadesse in Dio, solo «con fatica», e quindi in contrasto con la sua somma beatitudine, Egli potrebbe mantenere l'atto intellettivo continuato. Non si tratta dunque di una facoltà del conoscere caratterizzata dalla potenzialità (*dýnamis*), bensì di un puro operare intellettivo (*nòesis*). La conclusione non va sottovalutata nella sua portata, perché al di là di ogni possibile dubbio Aristotele esclude che l'agire di Dio sia mediato da potenze operative, il che di fatto, seppure lo Stagirita non abbia gli strumenti teorici per affermarlo, suppone che in Lui l'essere s'identifichi con l'Essenza sussistente[303].

La limitatezza ontologica dell'intelletto non lascia intatto nemmeno il livello intenzionale del conoscere considerato nella sua essenza: se è vero che il conoscere in sé consiste nel semplice atto di identificazione tra intelligente e intelligibile, c'è da notare tuttavia che là dove il conoscente è limitato nella sua entità e per conseguenza nella sua immaterialità, tale conoscente non contiene

---

[302] *Met.*, L 9; 1074 b 28-35.38-1075 a 5.

[303] L'Autore fa acutamente osservare come il Dio aristotelico inteso come Pensiero sussistente implichi un concetto di Dio come Essere sussistente, nozione che sarà esplicitata solamente da San Tommaso sulla base dell'indicazione biblica di Es 3,14 (N.d.C.).

già in partenza rappresentativamente tutti gli oggetti, ma entra a contatto cognitivo con loro solo in un secondo tempo: vi è sul piano fisico un passaggio di progressiva attuazione, mentre su quello intenzionale, che come tale rimane sempre e solo attuale, subentra una dipendenza (in linea di causalità formale specificativa) del conoscente dall'oggetto conosciuto (si tratta non di semplice identità, bensì di un'identificazione dell'atto del soggetto con l'atto intelligibile dell'oggetto).

Tale dipendenza da altro, anche sul piano puramente intenzionale, va ovviamente rimossa da Dio. Infine, se Dio conoscesse propriamente qualcosa di diverso da sé, non solo dipenderebbe da altro, ma dipenderebbe da un che di meno perfetto. Con l'osservazione che «alcune cose è meglio non conoscere che conoscere» Aristotele suggerisce erroneamente che la conoscenza di ciò che ontologicamente è meno perfetto deteriora l'intelletto conoscente, non avvertendo che l'intelligente eleva gli oggetti inferiori al suo livello di immaterialità, senza subirne danno alcuno alla sua perfezione. Rimane però vero che, se Dio conosce tutte le cose, anche le più imperfette, le conosce tuttavia come oggetti secondari e derivati, precontenuti in quello primario e proprio che, per determinare specificamente la conoscenza più perfetta, dev'essere a sua volta ontologicamente più perfetto. Siccome nulla è più perfetto di Dio, lo Stagirita osserva con una vertiginosa profondità d'intuizione metafisica, che Dio non può pensare che Se stesso: ciò, se si tiene in considerazione che la natura divina è atto di pensare, equivale ad affermare che Dio è il Pensiero pensante il proprio pensare (*e nòesis noèseos nòesis*).

La scienza (epistème) può divenire a sua volta oggetto del conoscere, "realtà" dell'atto cognitivo (*to pragma*), che sul piano del sapere pratico coincide con la sostanza (*usìa*) e con l'essenza (*to ti en èinai*), perché l'agire concerne il divenire della forma supponendo il sostrato materiale. Infatti il conoscere operativo non termina al conoscere stesso, ma all'esecuzione dell'opera che consiste nell'introdurre la forma nel suo soggetto materiale, mentre il conoscere speculativo si compie in quel *pragma* che è essenzialmente lo stesso atto di conoscere (*o logos kai e nòesis*), una riflessività che rivela il carattere "disinteressato" (fine a se stesso) della speculazione intellettiva.

Ciò non toglie ovviamente che il pensiero è sempre e solo rappresentante di qualcosa che si pone al di là di esso, ossia dell'essere, da cui il pensare strutturalmente dipende o in cui, per lo meno, sempre trova la sua ragione di essere. Infatti, al limite, nel conoscere più perfetto, il pensare, sempre rimanendo saldamente fondato nell'essere, cessa di dipendere causalmente (formalmente specificamente) dall'essere, poiché in questo caso il pensare

s'identifica originariamente con quell'essere che è, appunto, il pensare stesso. In genere l'atto di conoscere è immateriale nella sua stessa essenza, cosicché l'intelligibile (*noùmenon*) coincide intenzionalmente con l'intelletto (*nus*) nell'atto intellettivo (*nòesis*). Rimane che nella sostanza separata non è immateriale solo la facoltà di conoscere, ma lo è tutto l'essere di una simile sostanza; perciò in Dio l'Essere è il perfetto possesso, di piena e originaria identità, di sé separatamente da ogni materia. Ora una simile presenza immateriale di sé a sé definisce e ontologicamente costituisce l'atto di conoscere, il che significa che l'Essere di Dio è l'Atto di pensare in cui s'identificano il pensante e l'essere pensato.

In tal modo ciò che si verifica in ogni intelligenza sul piano dell'intenzionalità rappresentativa, si verifica in Dio anche sul piano della struttura ontologico-fisica. Tutto questo suggerisce di esaminare il conoscere come una partecipazione dell'essere nel suo sommo grado di essere immateriale, di essere attuale, di essere puro. Il conoscere non s'identifica con l'essere: non tutti gli enti sono conoscenti; eppure il modo più perfetto di essere non può che coincidere realmente con l'atto del conoscere. Dio, che è l'Essere per essenza, è anche Pensiero sussistente e pensante Se stesso. Sarebbe tuttavia del tutto errato pensare che il pensiero sia al di sopra dell'essere, che ponga l'essere trascendendolo: sempre rimane il fatto che strutturalmente, in astratto, il pensare dipende dall'essere, è un modo particolare di essere, suppone l'essere, al vertice coincide con esso, ma mai lo supera; sempre infatti l'atto di conoscere si colloca nell'ambito e nei limiti determinanti dell'essere.

Così, sempre prendendo in considerazione non già l'identità reale dell'essere e del pensiero come concretamente sussiste in Dio, ma facendo attenzione esclusivamente alla struttura universale, in astratto, del trascendentale «essere» e della perfezione graduale del semplice «pensare», è facile constatare come lo stesso pensare si inserisca nell'ambito dell'essere come un suo modo particolare[304] e quindi partecipato, ma allo stesso tempo non un modo qualsiasi, bensì tale da costituire un qualcosa di semplicemente perfetto nell'ambito di quell'essere che è la perfezione di tutte le perfezioni, così da portare a una unificazione dei due aspetti nel sommo Ente che, come tale, è anche sommo Pensiero. È come se l'intelligenza, originata per partecipazione, *in abstracto*, dell'essere, perfezione di tutte le perfezioni, come un suo modo perfetto in assoluto e quindi affine come *participatio* alla sua origine essenziale, esigesse, per diritto della sua stessa natura così originata, la congiunzione, *in concreto*, con la sua origine nella sommità di entrambi gli ordini

[304] Anzi, si potrebbe dire, che il pensare, in quanto atto della persona, è un modo eccellente di essere (N.d.C.).

analogici: quello del pensiero strutturalmente inserito in quello dell'essere.

Armonia fra Platone ed Aristotele

32. Come si vede, i testi aristotelici, colti non già nella superficie della «lettera che uccide», ma nella loro «anima» (certo, non staccata, bensì, secondo la più attendibile tradizione aristotelica, sostanzialmente unita alla lettera cui dà vita), dimostrano *ad abundantiam* l'infondatezza dell'opposizione, purtroppo tanto consueta quanto artificiosa, tra Platone e il suo grande discepolo di Stagira riguardo alla dottrina della partecipazione, sotto il futile pretesto che quest'ultimo sembra non solo non usare, ma accuratamente evitare la parola *mèthesis*. Una simile cautela terminologica è certamente dovuta alla volontà di distanziarsi da Platone nell'unico vero punto di «dissenso», che è il *chorismòs* (= separazione o trascendenza) delle forme/idee.

Per il resto, *non de verbis, sed de rebus est agendum et disputandum* e, come si è potuto dimostrare in alcuni significativi esempi, l'immanenza aristotelica della forma non solo non ne sminuisce la valenza «trascendentale», ma, anzi, la rafforza al massimo. Una trascendenza che non dia prova di sé nell'immanenza non è pienamente tale. È un banale pregiudizio dialettico quello che asserisce che «più c'è di trascendenza, meno c'è d'immanenza». Il pensiero analettico, che a differenza di quello dialettico distingue senza opporre per poi unire senza confondere e che solo è in grado di fondare una metafisica, una dottrina dell'ente che, se vuole rispettare la natura più intima dell'ente, non potrà concepirlo se non in termini di analogia e di partecipazione, porta lo Stagirita alla convinzione opposta: la forma non si dimostra mai così trascendente come quando, unendosi alla materia, non si perde in essa. Paradossalmente, più si inizia dal basso, più si arriva in alto: partendo dalla forma nella materia si giunge alla forma separata in sé sussistente non più intelligibile soltanto, ma intelligibile e intelligente allo stesso tempo.

La gerarchia delle ipostasi. Il neoplatonismo

Una ricca e profonda teoria della partecipazione

33. Una ricca e profonda teoria della partecipazione, anche se piuttosto implicita e latente, si riscontra nel sistema di Plotino. Il punto di riferimento di ogni possibile derivazione, l'Assoluto per Sé esistente, vien fatto coincidere, non a caso, con l'Uno. Ora, l'unità è principio del molteplice e suo punto di riferimento, ma non gli è intrinsecamente comunicabile, in quanto dice nel suo significato più proprio identità con sé e differenza da ogni altra realtà. L'analogo, ciò che è partecipato, così identificato, sbilancia evidentemente il modello di partecipazione verso l'esemplarità, la limitazione formale e l'analogia di un tipo nettamente attributivo.

Ciò non sorprende, certo, in un pensatore di chiara ispirazione platonica, ma il neoplatonismo toccherà in maniera anche più esplicita l'altro lato della partecipazione, quello più esistenziale che essenziale, più compositivo (proporzionalità) che limitativo (semplice proporzione). Sarebbe tuttavia un grave malinteso, se si pensasse che la scelta dell'Uno (*en*) sia un capriccio corrispondente a qualche propensione soggettiva del pensatore. Plotino, anzi, si premura di risalire, in un modo decisamente induttivo, dall'unità delle singole cose (per partecipazione) all'Uno in sé (per essenza)[305]. L'unità infatti si riscontra a livelli diversi: la stessa quantità continua è se stessa finché è una, moltiplicata diventa un insieme di altre unità; il corpo (unità numerica) si mantiene finché è indiviso; diviso, dà luogo ad altri corpi che tuttavia, in quanto tali, sono ancora delle unità. Persino le proprietà del corpo (salute, bellezza) dipendono dalla sua unità, e così è anche della sua anima che unisce in sé le singole potenze. Ad ogni grado si riscontra un principio che si deve estrapolare come generale: l'essere è legato all'uno; anzi, Plotino intuisce in quel legame essenziale una superiorità strutturale dell'Uno sull'Essere. L'essere dipende dall'Uno e quindi deriva dall'Uno; non l'essere, bensì l'Uno costituisce il Principio assoluto.

34. Il legame essere-unità condiziona la gerarchia dell'"uno": ogni cosa è in quanto è una. La sua unità costituisce il suo essere, ma come l'essere delle cose è evidentemente diversificato in modo tale che alcune cose sono più delle altre, così avviene anche della loro unità, che è maggiore o minore a seconda del posto che la realtà occupa nella scala degli enti in virtù della sua consistenza essenziale.

---

[305] Cfr. *Enneadi*, VI, 9, 1.

Eppure ogni essenza diversa dall'Uno possiede, sì, l'unità, ma non la possiede puramente e semplicemente, bensì sempre e solo con l'aggiunta di qualcos'altro (di ciò che la cosa è al di là del suo essere-uno) e quindi in uno stato di mistura o composizione nell'ambito dell'essenza stessa. In altre parole, solo l'Uno è uno semplicemente; ogni altra cosa è se stessa con l'aggiunta dell'unità. Non è privo d'interesse notare come Plotino conceda in tal modo una certa quale "autonomia" o consistenza propria a ogni cosa particolare: l'uno presente in ogni singola essenza la costituisce, ma senza assorbirla in sé in un'identità indifferenziata. Ciò significa però d'altra parte che nessuna cosa diversa dall'Uno è uno, ma possiede soltanto una certa unità che la fa assomigliare all'Assoluto; l'ha però per partecipazione, perché, oltre a essere un "uno" è anche un qualcosa di "altro".

Il miscuglio di unità e di alterità rivela il carattere derivato, partecipato, di ogni cosa e rinvia così al di là della cosa stessa a quella realtà che è solo un uno senza essere in alcun modo un altro. La mescolanza dell'uno e dell'altro come segno rivelatore di partecipazione sposta la partecipazione limitativa di Plotino in sorprendenti vicinanze alla partecipazione compositiva di un tipo più esistenziale. Ciò non sorprende, poiché l'Uno assume, sempre però sul piano dell'essenza, un carattere di trascendenza rispetto alle essenze molteplici e limitate. Tale «composizione» non è però di forma e di soggetto, bensì di forma perfetta, infinita, e forma limitante, scaduta dalla perfezione a causa della sua alterità, nell'ambito di una forma o essenza interiormente «composta» e quindi limitata.

Il modello plotiniano spiega comunque come ogni tipo di limitazione consista in una certa quale «composizione» *sensu lato*, il che rivela la parentela strutturale tra la partecipazione limitativa e quella compositiva *sensu stricto* e di conseguenza l'analogia tra i due tipi corrispondenti di analogia. La giusta e fondata riduzione di ogni limitazione essenzialmente insita nella parzialità della partecipazione a una qualche composizione – non ancora a quella della forma nel soggetto, bensì a quella dell'alterità nell'unità della forma stessa – conduce conseguentemente a concepire l'assoluto come infinito, infinito poi precisamente perché Uno[306].

Si tratta dell'ens *perfectissimum*, di perfezione infinita, perché formalmente non limitata né suscettibile di un limite. Nel sistema plotiniano tuttavia non esiste una pluralità di *perfectiones simplices*[307], ma ce n'è una sola, quella che consiste nell'unità; ogni altra forma invece essendo, sì, una, ma anche «altra», perché diversa

[306] Cfr. *En.*, V, 5, 10ss.

[307] Si tratta delle perfezioni divine, come per esempio la sapienza, l'onnipotenza, l'eternità, l'immutabilità, etc... (N.d.C.).

dall'uno, porta nel suo intimo una limitazione partecipativa. Si direbbe dunque che l'uno, per quanto assoluto, infinito e trascendente, non sia altro che la prima e più alta essenza o forma. Ma è proprio qui che Plotino rompe il quadro della stessa analogia. L'Uno non è per nulla forma (essenza), perché, essendo infinito, non conosce determinazione, confine, misura o figura. Tutte cose, che implicano dualità del determinato e del determinante, quindi non possono intaccare l'Uno né dal di fuori, né, tanto meno, dal di dentro.

La totale trascendenza dell'Uno nello schema neoplatonico di partecipazione limitativa e quindi di analogia attributiva, la quale, occorre ricordarlo sempre, è per natura sua estrinseca, porta a una totale esasperazione della superiorità dell'Uno rispetto a ogni essenza finita. L'Uno, perdendo la sua caratteristica di essenzialità, tende decisamente ad abbandonare la sua superiorità, in quanto nel contempo perde il suo contatto analogico con i suoi derivati, nei quali tuttavia sempre si ritrova qualche riflesso di esso[308]. È come se in via ascendente la trascendenza dell'Uno vanificasse ogni legame con ciò che non è solo uno, mentre in via discendente la partecipazione venisse ristabilita volta per volta, in quanto ogni cosa risulta essere portatrice dell'impronta dell'Uno e quindi partecipe di esso[309]. Il distacco dell'unità dall'essenzialità degrada quest'ultima a pura finitudine confondendo tra determinazione (che è una perfezione) e limitazione. Eppure la scelta dell'Uno come unico vero Assoluto, al di là dell'essenza stessa, non sorprende nell'ambito dell'analogia attributiva che per la sua intima natura tende a estrinsecare una perfezione (forma) dall'altra.

La precedenza dell'Uno sull'essere

35. La precedenza dell'Uno sull'essere trova un interessante spiegazione nell'analisi plotiniana dello stesso Assoluto considerato

[308] Per Plotino l'unica forma di analogia è l'analogia di attribuzione, per la quale il mondo non ha una sua consistenza propria, ma è semplicemente una limitazione dell'unità divina. Ciò fa sì che l'essere mondano si riduca a questa pura e semplice limitazione, per cui il suo essere non è suo, ma gli è solamente attribuito appunto in quanto limitazione dell'Uno. In queste condizioni l'Uno opponendo a Sé l'altro (cioè il mondo), sia pure in una modalità analogica, perde il contatto con il mondo, in quanto il mondo è in qualche modo una negazione dell'Uno. Da qui la successiva necessità che l'Uno tolga quel limite che è dato dal mondo per ricostituirsi come Uno (N.d.C.).

[309] La trascendenza vanifica la consistenza del mondo; la partecipazione comporta l'annullamento del mondo perché sia possibile la ricostituzione dell'Uno (N.d.C.).

sotto l'aspetto del Bene, da cui risulta una parallela precedenza dell'agire sull'essere[310]. Infatti, per quanto sia al di là di ogni essenza, l'Uno incontestabilmente è, ma, se è, da dove gli viene l'essere? Plotino risolve la questione con una sorprendente intuizione della trascendenza dell'atto, ma, non potendo concepire l'essere come atto, ricorre per forza all'atto operativo che allora non segue, bensì al contrario fonda l'essere stesso del Bene e dell'Uno, del Principio assoluto, il quale risulta allora essere una creatura di se stesso, risultato del suo proprio volere, un dato posto dalla sua stessa libertà.

Un simile postulato d'una "*causa sui*" vera e propria crea una difficoltà non indifferente sia in genere, perché si oppone allo stesso principio di causalità, sia in particolare, perché entra in netto contrasto con la premessa plotiniana che, per garantire l'unità assoluta del primo principio, esclude dall'Uno ogni agire, persino quello intellettivo e volitivo. La teoria audace, anzi, al limite decisamente incoerente, trova la sua spiegazione nel fatto che si tenta di risolvere un problema di tipo esistenziale (essere dell'Uno) con mezzi essenzialistici (natura dell'Uno), che sono giocoforza inadeguati, ma che proprio nella loro insufficienza e nella paradossalità della soluzione tentata rivelano come Plotino arrivò a toccare nel vivo il problema dell'essenza e dell'essere, e quindi quello della partecipazione compositiva al di là di quella limitativa[311].

L'Uno è, come abbiamo visto, al di sopra dell'essere, ma possiede pure l'essere, che non può avere (per derivazione e composizione) da qualcos'altro (essere per essenza), dato che nulla gli è superiore; perciò non può averlo che da sé, il che, mentre in apparenza scongiura il pericolo di una composizione dal di fuori, di fatto la introduce dentro alla natura stessa dell'Uno. La questione dell'essere interpella, in un modo o in un altro, al di là della semplice limitazione, la composizione; mentre, al di là della proporzione tra termini esterni, la proporzionalità nel possesso intrinseco di una perfezione. Tra l'Uno e l'essere non c'è solo differenza e derivazione, ma un contatto mediato dall'attività autoponente in virtù della quale l'Uno sta al suo essere come l'atto al suo porre se stesso.

36. Dopo il Principio occorre esaminare le sue derivazioni, descrivendo le quali Plotino usa dei veri e propri modelli di partecipazione, che elabora servendosi quasi esclusivamente di esempi, un fatto che rivela nella mentalità plotiniana la consapevolezza di un certo nascondimento delle strutture

[310] Cfr. *En.*, VI, 8, 7 e 13.

[311] Qui l'Autore mostra come la teologia plotiniana passa dalla considerazione dell'essenza divina a quella dell'essere divino (N.d.C.).

partecipative dietro la facciata delle cose apparenti, e per conseguenza un certo "agnosticismo" nei suoi riguardi. L'esempio più significativo, tratto dall'ambito delle realtà sensibili, è quello di un centro luminoso attorniato da un cerchio irraggiante lo splendore derivato dal centro e formante così un cerchio più ampio al di là del quale vi è solo un "globo" che riceve luce senza costituirsi però a sua volta come un cerchio luminoso, perché difetta di luce propria. Il centro rimane immobile, i raggi si spandono proporzionalmente alla distanza da esso, i cerchi luminosi cooperano all'irraggiamento in parte stando fermi e in parte lasciandosi attrarre dallo splendore delle cose illuminate[312].

Non è difficile scorgere nel centro l'Uno, nel primo cerchio il *Nus*, nel secondo la *Psychè* e infine nel globo al limite della luminosità il mondo materiale. Ma quel che interessa di più è il costituirsi della struttura in questione. I cerchi luminosi sono distinti dal centro, hanno una certa somiglianza con esso e derivano da esso, eppure sono dotati di una consistenza che va al di là dei raggi emanati dal centro stesso. Si tratta dunque di una «derivazione» più esemplare (forma da forma) che causale (effetto dall'azione); una certa «fissa luminosità» assomiglia al Principio, ma l'estensione (molteplicità) e la mutabilità parziale costituiscono una dissimilitudine limitante.

Fin qui si è ovviamente nella partecipazione limitativa e gerarchica: la distanza dei cerchi dal centro comune costituisce poi una certa proporzione tra loro e riguardo al Principio. Tutto però non finisce qui e ancora una volta è agevole constatare come Plotino arrivi al limite della partecipazione compositiva. Infatti, mentre nell'ambito della «gerarchia formale» i cerchi sono dei partecipati (derivati), sotto un aspetto ulteriore, una volta costituiti, anch'essi ricevono la luce dei raggi provenienti dal centro, diventando così soggetti di una partecipazione per composizione. Non solo, essi non si limitano a ricevere luce dal centro, ma cooperano all'illuminazione e quindi sono primariamente, sì, passivi, ma secondariamente esercitano un'azione propria. Il loro rapporto al Principio è allora caratterizzato da una certa dualità di passività/attività, dualità che ricompare poi analogicamente nel loro rapporto ai derivati inferiori, in quanto sono in parte fermi e in parte «attratti dalle cose illuminate», ossia segnati da una tendenza dinamica spontanea a comunicare il loro splendore. I derivati intermedi finiscono con l'avere una vera e propria struttura triadica: derivazione dal Principio – consistenza propria – espansione verso gli inferiori.

Descrivendo la partecipazione in genere e la processione del *Nus* dall'*En* in particolare, Plotino ricorre a un'altra immagine, simile a quella appena citata, ma più astratta, spoglia di contenuti sensibili

[312] *En.*, IV, 3, 17.

(luce), di ordine geometrico. Si tratta di un centro del cerchio dal quale partono i raggi con dei punti «caratteristici» (definenti la circonferenza del cerchio in questione)[313]. Si afferma poi quanto segue: (a) il centro è «più grande» dei raggi e delle estremità; (b) le estremità sono il centro «per assimilazione», mentre sono solo sue fievoli immagini «in realtà»; (c) il centro è «in potenza» ciò che da esso deriva; (d) i suoi derivati tuttavia lo possiedono in sé e lo manifestano sviluppandolo senza che esso sia svolto; (e) il Principio (Essere-Uno) contiene in sé il derivato (Spirito, Mente), ma in un modo incomparabilmente superiore a quello in cui il derivato sussiste in sé (si parla allora di uno «Spirito non-Spirito»).

È facile accorgersi dell'importanza di questa pagina plotiniana per la teoria della partecipazione e dell'analogia. Vi è soprattutto l'essere per essenza (il centro), che in ogni momento supera le sue partecipazioni. L'espressione «più grande» applicata al centro di un cerchio è paradossale, assurda se le si dà un significato quantitativo, dato che la circonferenza è estesa, mentre il centro è privo di ogni dimensione, ma assai profonda se la si considera sotto il profilo strutturale-formale. Così l'immobile supera il mobile con una superiorità che non toglie una certa somiglianza, ma che tuttavia implica una primordiale differenza: il Principio non è i suoi derivati. Il rapporto dei partecipanti all'origine della partecipazione è di somiglianza. "Assimilazione" rende bene l'idea di una relazione-proporzione che l'intelletto intenzionalmente isola tra i derivati e il loro Principio. Ma vi è anche una profonda, anzi, più profonda, differenza. Si tratta infatti di «fievoli immagini» od «ombre», espressioni che non lasciano dubbi sul carattere *prima facie* limitativo/esemplare della partecipazione in questione.

Un'altra volta ancora si arriva nettamente al confine della partecipazione più intrinseca, di tipo compositivo: infatti, il Principio precontiene i derivati "in potenza" ossia virtualmente, a modo dunque di un tutto potenziale, e a loro volta i derivati partecipanti hanno, in parte, il Principio con la differenza che, mentre questo sussiste in sé immobile, nelle sue manifestazioni partecipative viene "sviluppato" dinamicamente, il che equivale a dire limitatamente, dato che il divenire è il limite dell'essere.

La struttura formale, nel senso aristotelico del termine, della partecipazione plotiniana ha contenuti ben precisi, dato che l'unico Principio non può avere che un numero limitato di derivati dotati ciascuno di caratteristiche essenziali particolari[314]. Il centro puntuale è ovviamente l'*archè*, il cui nome più proprio è quello dell'Uno, ma che può anche essere chiamato Bene ed Essere, origine di ogni

[313] *En.*, VI, 8, 18.
[314] *En.*, IV, 4, 16.

partecipazione che a null'altro partecipa, essenza piena, pura e perfettamente sussistente, priva di qualsiasi molteplicità o mutabilità come il punto è privo di dimensioni. Il primo cerchio costituisce l'ipostasi del *Nus*, dello Spirito, che possiede un'estensione, ma è libero da ogni mutevolezza; il che significa che esso possiede una vita interiore, in quanto è suscettibile di differenziazioni, ma non si compromette per nulla col mondo sensibile, luogo e fondamento di ogni divenire.

Il motivo di questa trascendenza immutabile, nonostante il suo pluralismo eidetico, sta nel fatto che il *Nus* «ha dinanzi il bene e lo tiene abbracciato». Tutto ciò fa supporre che il primo derivato provenga dal suo Principio come un qualcosa di differente (limitato), ma anche di simile (dotato di una certa consistenza) e, siccome la distanza principio-principiato è ancora breve, ne consegue una decisa prevalenza della tendenza assimilatrice radicata nella somiglianza reale dell'originato rispetto all'origine. È bene notare la dualità, tipica di ogni analogia, che caratterizza il rapporto Spirito-Bene (Uno) e che si configura come differenza/somiglianza sul piano dell'essenza e come dipendenza/consistenza sul piano della sussistenza e della derivazione.

L'ipostasi, così derivata per semplice limitazione e messa in proporzione alla sua fonte, assume ora un qualcosa di aggiunto, che la ricollega all'essenza suprema da cui proviene in un senso inverso, cioè, questa volta, nella direzione finalistica del ritorno, direzione percorsa dalla «tendenza assimilatrice», realtà scaturita dal Principio e insita interiormente nel principiato secondo una chiara proporzionalità: come il Principio fonda se stesso riposando in sé, così il suo primo derivato fonda e sviluppa la sua consistenza propria ritornando al suo principio. Qualcosa di simile/dissimile si produce poi a livello dell'Anima, cerchio mobile, anch'esso scaturito dall'Uno e dotato di caratteristiche proprie, ma la cui attività intrinseca (data la mobilità) è, più che un'assimilazione alle ipostasi superiori, una comunicazione a quelle inferiori (cosmo corporeo). Solo l'estremo "lembo" del reale, la materia, non merita il nome di ipostasi, perché è privo di ogni consistenza e quindi di ogni operatività propria: come puro limite la materia si inquadra nella partecipazione limitativa, ma non è suscettibile di ricevere nulla di intrinseco, perché non sussiste in sé, ma solo ed esclusivamente per irradiazione dall'Anima.

Dinamismo della partecipazione

37. La struttura della partecipazione è assai chiara, ora c'è da chiedersi quale ne sia il dinamismo, perché di fatto si tratta di un

procedere attivo descritto negli esempi citati in termini di "raggi" (di luce o del cerchio). Tale processione è in sé un dato di fatto che appartiene alla natura stessa del Principio, che, come abbiamo visto, è agire prima ancora che essere, ed è agire "traboccante" che tende a spandersi e a comunicarsi. Ora, ciò che procede, le singole partecipazioni, rimane in un primo momento un alcunché di indeterminato, bisognoso, si badi bene, di due cose: dell'essere che acquista volgendosi verso l'alto al Principio e dell'essere-se-stesso che gli deriva invece dal ritorno riflessivo in sé[315]. La dualità in questione ricorda in modo sorprendente e suggestivo quella dell'essere e dell'essenza. Ad ogni modo vi è in primo luogo il traboccare del Principio che dà origine a qualcosa che, per essere ciò che deve essere, necessita d'un'azione propria, per esercitare la quale dev'essere costituito come soggetto operante. In secondo luogo vi è l'operazione di questo soggetto descritta in termini di "contemplazione" rivolta al Principio dal quale l'ipostasi derivata trae il suo essere (come si vede, un primo essere viene all'ipostasi dal Principio, un secondo essere invece le deriva sempre dal Principio, ma questa volta come oggetto e fine del suo contemplare). In terzo luogo infine vi è l'operazione dell'ipostasi riflettente su se stessa, che è determinante di essa stessa, un'autodeterminazione essenziale che avviene per analogia di proporzionalità con il Principio-Uno il quale è esistente in quanto operante e similmente il derivato (Spirito) diventa – e qui c'è la differenza dall'Uno che è già da sempre ciò che è – se stesso essenzialmente, in quanto agisce intellettualmente contemplando se stesso. Si ha perciò, in termini della teoria della partecipazione, la costituzione: (a) del soggetto per limitazione; (b) del suo essere per composizione operativa rispetto all'Origine e infine (c) della sua essenza per composizione operativa rispetto a sé.

La processione tuttavia non si ferma qui e quindi, oltre all'attività costituente dell'ipostasi sia quanto all'essere (contemplazione rivolta in alto) sia quanto all'essenza (contemplazione rivolta a sé), vi è un'attività seguente che fonda e regola l'ulteriore derivazione di un altro eventuale essere inferiore[316]. L'essenza del Noi, una volta costituita nella sua unità, è di natura tale da consentire, a differenza del Principio che non può essere che Uno, una certa pluralità sia interiore delle idee che riempiono la Mente pensante sussistente, sia esteriore che dà origine ad altro ossia all'Anima che a sua volta conosce una plurificazione analogicamente simile, con la differenza che da essa non procede più un sussistente, ma il limite col non-essere che è la materia.

[315] Tale processo è eloquentemente descritto in *En.* V, 2, 1.

[316] Il modo in cui l'Anima procede dallo Spirito è trattato in *En.* VI, 2, 22, ma qualcosa di simile vale anche della processione del mondo materiale dall'Anima.

Questi due tipi di differenziazione sono dovuti a due tipi di azione – la pluralità interna delle idee nello Spirito è fondata su una seconda riflessione dello Spirito su se stesso (mentre la prima costituisce l'essenza, la seconda dà adito alle sue differenze); quella esterna invece nasce dal rivolgersi dell'attività dello Spirito «fuori di sé», il che ovviamente conduce all'alterità diversificatrice. In entrambi i casi si tratta di un procedere limitativo di tipo esemplare-similitudinario, ma mentre l'idea è l'imitazione dello Spirito in esso stesso, l'Anima lo è all'infuori di esso e così, di nuovo, dopo la costituzione limitativa dell'essenza (dell'idea, dell'Anima) segue quella compositiva del loro rispettivo modo di essere: nella intenzionalità conoscitiva dello Spirito stesso per l'idea, nell'alterità ontologica all'infuori di esso per l'Anima.

Tra le due ipostasi derivate (Spirito ed Anima), delle quali la prima è a sua volta origine della seconda, si instaura un rapporto di dipendenza e assimilazione: lo Spirito, più divino perché più vicino all'Uno, divinizza a sua volta l'Anima[317] e questo a un duplice titolo: (a) perché ne è il «padre» e (b) perché è presente in essa. Il primo aspetto sottolinea la dipendenza e perciò la differenza dell'originato rispetto alla fonte del suo essere, ma, come in ogni paternità, anche in quella del Noi rispetto all'Anima, vi è una certa somiglianza e quindi proporzione. Un'ipostasi costituisce l'altra, si differenzia da essa, ma la proporziona anche a sé. Non è però nel semplice dato della somiglianza che tutto si esaurisce, vi è infatti un agire assimilante dello Spirito sull'Anima in virtù del quale quello si rende in qualche modo presente in questa. E Plotino completa lo schema della partecipazione osservando che «l'Anima [...] è come il ricettacolo, mentre lo Spirito è forma». Il ricettacolo (soggetto) che è l'Anima nasce come forma esemplata da forma esemplare e poi, in un secondo tempo, riceve anche intrinsecamente qualcosa della sua stessa origine. È difficile non scorgere in questo rapporto delle due ipostasi derivate ciò che gli Scolastici chiameranno analogia di proporzionalità virtualmente contenente quella di proporzione e dunque ciò che in termini di partecipazione potrebbe dirsi partecipazione compositiva in soggetti diversi costituiti per partecipazione limitativa l'uno rispetto all'altro.

L'Anima derivante dallo Spirito, essendo intermedia, assume due rapporti partecipativi: l'uno «verso ciò che la precede», e così è continuamente inondata dalla luce dell'essere ed è sempre più determinatamente se stessa, l'altro «a ciò che viene dopo»[318] e così si orienta verso il non-essere. Quest'ultima direzione è presa paradossalmente proprio quando la terza ipostasi (*psychè*) si

[317] *En.*, V, 1, 3.
[318] *En.*, III, 9, 2.

abbandona alla «voglia di sé», il che sorprende tuttavia solo fino a un certo punto, se si considera che tale ripiegamento su di sé implica *ipso facto* un certo allontanamento dal principio del proprio essere. È qui che appare con chiarezza l'anima religiosa della filosofia plotiniana e, in genere, di ogni filosofia della partecipazione. Infatti la religiosità coincide con la consapevolezza della propria dipendenza, e avere l'essere partecipato significa proprio essere se stessi in dipendenza da altro. Rivolta dietro di sé, al non-essere, l'Anima «cammina nel vuoto e diviene indeterminata» dando origine a un «fantasma» (materia) che è al limite del nulla.

Mentre lo sguardo su se stessa produce l'indeterminato, il «secondo sguardo» dell'Anima, questa volta diretto verso il fantasma, dà figura a quest'ultimo e permette all'Anima di entrare in esso. In sé la *Psychè* è un principiato e quindi il ripiegare su di sé conduce al non-essere, ma rispetto al «non-essere» che viene dopo di essa l'Anima si costituisce principio e quindi datrice di essere e di forma. Vi è allora un triplice riferimento della terza ipostasi: (a) uno alla sua origine da cui riceve l'essere; (b) l'altro a se stessa che conduce al «non-essere» dopo di essa; (c) il terzo infine allo stesso non-essere che viene dopo, un riferimento, questo, che dà figura e consistenza al fantasma indeterminato. Il secondo momento («primo sguardo» dell'Anima su se stessa) dà origine a una pura proporzione che tuttavia nel derivato confina col non-essere; il terzo invece («secondo sguardo» dell'Anima diretto all'indeterminato) dà consistenza al derivato, cosicché l'anima può addirittura entrare intrinsecamente in esso, il che ovviamente sta a indicare una certa proporzionalità di somiglianza interna: l'anima ha un essere essenziale in sé e un altro, partecipato, ma intrinseco, comunicato da essa alla *Psychè* del Cosmo.

L'unità pervade la molteplicità

38. L'unità pervade la stessa molteplicità delle cose: ogni genere di realtà si può ricondurre a un'unità che ne è il principio e il fondamento, ma nel contempo, come le molteplici dimensioni del reale sono in un reciproco rapporto di profonda alterità, così anche l'uno, caratteristico di ciascuna di esse, è diversificato e stratificato, finché si giunga a quell'Uno assoluto che è «altro» rispetto a ogni molteplice e quindi anche rispetto a ogni «uno» fondante le parti del molteplice medesimo. «E per ciascuna cosa vi è già una certa quale unità alla quale tu potrai rapportarla; e questa universalità delle cose sale a quella unità che immediatamente la precede, non dico al

semplice Uno, sino a quando si pervenga alla semplice Unità»[319]. Vi è quindi, certo, un'unità che pervade i molti, ma vi è soprattutto un Uno assoluto che si pone al di là, al di sopra e a parte dei molti in un rapporto di radicale e inconciliabile alterità sottolineata fino al punto di negar loro lo stesso «essere», non certo per mancanza, bensì per eccesso di realtà.

Il principio di alterità regola in genere la salita dai derivati alle origini, che Plotino spiega nei termini di una vera e propria analogia di proporzionalità: come il principio dei sensibili è qualcosa di non-sensibile – lo Spirituale, così il principio dei molti è qualcosa che non è molto: l'Uno che trascende non solo la molteplicità, ma persino la semplicità[320]. L'intuizione metafisica di Plotino è chiara: la derivazione univoca del simile dal simile non dà ragione sufficiente di un ente molteplice e quindi "non pieno", il quale allora rinvia analogicamente al di là di sé a un principio che, a causa della sua trascendente superiorità, gli è prima di tutto dissimile, e così i molti traggono la loro origine da ciò che non è molteplice, ossia dall'uno. Non si tratta tuttavia di una dissomiglianza semplice (equivoca), perché allora ciò che non è molteplice potrebbe anche essere un uno accanto ai molti, un uno addirittura dei molti, mentre si tratta invece di un uno al di sopra dei molti, così che la dissomiglianza non è casuale, ma "indirizzata"; solo che Plotino non si spinge a esaminare la natura di quell'"indirizzo" che di fatto è la somiglianza nella dissomiglianza, caratteristica dell'analogia, che garantisce sia la superiorità del principio sia il suo rapporto di fondazione rispetto ai derivati.

Il Principio essendo l'Uno assoluto, la molteplicità non può aver luogo se non al di fuori di esso e, siccome non è un derivato, dopo di esso. Come l'unità radicale caratterizza il Bene primordiale, così il primo luogo in cui si verifica la molteplicità è l'ipostasi del *Nus*: dall'unità del Bene deriva, per lo Spirito, la molteplicità. Mi spiego: non essendo lo Spirito in grado di reggere quella potenza che recava in sé, la frantumò e ridusse l'unità a molteplicità, affinché così riuscisse a sostenerla da parte a parte[321]. Mentre in via ascendente appariva la trascendenza dell'Uno, nella discesa partecipativa si manifesta il legame con il molteplice e il tipo di partecipazione è senza dubbio compositivo: anzitutto vi è la costituzione (per pura limitazione) dei suppositi (ipostasi) dello *En* e del *Nus*; poi, per intrinseca comunicazione commisurata a tali ricettacoli, quella delle loro proprietà: l'Uno per essenza e il molteplice che, lungi dall'essere una semplice negazione dell'uno, è piuttosto un «uno frantumato»,

[319] *En.*, III, 8, 10.
[320] Cfr. *En.*, V, 3, 16.
[321] *En.*, VI, 7, 15.

perché adattato al soggetto ricevente, che non è in grado di «reggere quella potenza che (l'Uno essenziale) recava in sé». Come il *Nus* è un *En* indebolito, così il molteplice è un'unità frantumata per composizione con un soggetto limitato.

L'alterità, principio squisitamente spirituale, frantuma l'Uno, lo limita e limitandolo lo rende indeterminato (certo, non in sé, bensì al di fuori di esso, nei suoi derivati). L'indeterminazione comporta limitazione, parzialità, imperfezione, in quanto l'essenza come tale è determinata, cosicché, per conseguenza, le sue partecipazioni saranno altrettante deroghe alla determinatezza. Inutile dire, per inciso, quanto sia giusta questa intuizione che divide la determinazione dalla limitazione, attribuendo all'essenza la prima senza imporle necessariamente la seconda, e quanto sia importante in vista di una «riabilitazione dell'essenza», o, meglio, di una doverosa riabilitazione del pensiero riconciliato con l'austera precisione dell'essenza dopo gli arbitrari e vaghi deliri d'un esistenzialismo totalizzante.

Ora, l'indeterminato per eccellenza è la materia, cosicché l'alterità costituisce il principio generale di discesa dall'Assoluto fino all'assolutamente condizionato, caratterizzato non solo dall'indeterminatezza, ma anche dalla molteplicità e dal divenire. Non a caso viene fatto coincidere il momento di nascita del movimento e dell'alterità, entrambi indeterminati in sé e tali da ricevere ogni determinazione unicamente dal loro "rivolgersi" al Principio[322]. Alterità, molteplicità e movimento sono contemporanei, ma strutturalmente l'alterità costituisce la molteplicità che, sola, apre lo spazio a un possibile divenire. La materia, che è il massimo dell'alterità (lontananza dall'Uno), rivela poi le aporie della partecipazione plotiniana: essa non è nulla in sé («Non è ancora il bene, ma è priva del suo splendore»), eppure nel contempo è "ricettacolo di luce": «Prima di riceverla non ha di per sé, eternamente, luce, ma l'ha come qualcosa di diverso da sé, poiché la luce è derivata da un "Altro"»[323]. L'aporia è solubile solo ricorrendo all'analogia: la materia dipende interamente dal Principio, eppure proprio questa dipendenza le dà una certa consistenza in virtù della quale essa si costituisce come "ricettacolo" dell'influsso che riceve dall'Uno.

«Anche la materia, se essa esiste dall'eternità, non può, appunto per questo suo esistere, non partecipare di quella potenza che elargisce a tutti il bene con l'unico limite della possibilità di ciascuno»[324]. In questa affermazione si riassume bene tutta la

[322] Cfr. *En.*, II, 4, 5.
[323] Cfr. *Ibid.*
[324] *En.*, IV, 8. 6.

filosofia plotiniana della partecipazione: (a) essa, partecipazione, pervade tutti i gradi dell'essere fino al limite del non-essere (materia); (b) i limiti successivi di «possibilità» ordinano i ricettacoli-ipostasi tra loro e rispetto al Principio e infine (c) ognuno di essi riceve l'influsso largitore di ogni essere e di ogni perfezione dallo stesso Principio. Si abbozza chiaramente la partecipazione limitativa (ordine esemplare) e quella compositiva (influsso efficiente), senza che peraltro ne siano fornite le adeguate ragioni teoriche: per questo manca la concezione dell'essere che trascende l'essenza e una nozione sufficiente di causalità.

Il pensiero dei Padri

39. Mentre il Platonismo relega la causalità efficiente in un secondo piano (Demiurgo che connette il mondo delle idee con quello sensibile) e il Neoplatonismo la sostituisce largamente con la causalità formale esemplare attribuendo a questa anche le proprietà e le funzioni di quella. Si pensi al sistema plotiniano in cui le derivazioni similitudinarie sono vere e proprie processioni dinamiche: un dinamismo dell'esemplarità ideale, che si preannuncia d'altronde già nel *Sofista* di Platone, in cui il mondo delle idee viene presentato come pervaso da vita e movimento intelligibili. Il dogma cristiano della creazione obbligava il pensiero platoneggiante dei **Santi Padri** a mantenere nella sua piena autonomia e irriducibile originalità la causalità efficiente. Ciò significa da un lato che la causalità efficiente non riguarda solo i margini della realtà (l'ente sensibile), ma ogni realtà finita (anche quella ideale) e, dall'altro lato, che la derivazione esemplare non coincide con quella efficiente.

Esistono perciò creature sia materiali che spirituali, mentre gli archetipi ideali della creazione non sono entità intermedie a sé stanti, bensì pensieri architettonici della Mente creatrice di Dio: la derivazione esemplare (partecipazione limitativa) tocca il contenuto della realtà, non l'esistenza che è invece derivata efficientemente (partecipazione compositiva). Non c'è dubbio quindi che con la teoria agostiniana delle idee viene abbandonato il piano platonico che privilegia unilateralmente l'essenza e la causalità formale a favore di quella dualità ontologica che nel tomismo porterà alla distinzione esplicita tra *esse* ed *essentia* e quindi tra i tipi di causalità, partecipazione e analogia corrispondenti.

Infatti, la conoscenza divina precede l'atto creatore delle cose: l'essere delle cose non è la condizione del conoscere divino, bensì al contrario la *notitia facientis* precede l'essere delle cose fatte come

condizione assolutamente indispensabile[325]: «Porro, si noverat ea, priusquam faceret ea; profecto priusquam fierent, apud illum erant eo modo nota quo sempiterne atque incommutabiliter vivunt, et ita sunt: facta autem eo modo, quo unaquaeque creatura in genere suo est». Si tratta sempre delle stesse «cose» che sono prima «preconosciute presso Dio» e poi «fatte secondo il modo proprio a ogni genere di creatura». In altre parole, i contenuti ideali sono le essenze limitate delle creature che, come tali, non s'identificano affatto con l'essenza increata di Dio, ma la differenza tra idee e creature sta nel modo di essere, che nelle idee è divino, nelle creature invece è finito, partecipato, proporzionato al genere di ciascuna di esse.

Non c'è tuttavia conoscenza senza oggetto. Anche in Dio il conoscere, che non dipende dalle cose ma le determina e le pone nell'essere, non è senza le cose stesse, ma Dio costituisce le essenze conoscendole e costituendole le conosce. Si ha quindi da un lato la dipendenza delle essenze limitate dall'atto conoscitivo di Dio, ma si ha anche un'identità intenzionale (caratteristica di ogni atto cognitivo *ut sic*) tra il conoscere divino e il suo contenuto ideale particolare. Non si può, come è ovvio, parlare in termini di dipendenza, eppure **Sant'Agostino** azzarda l'affermazione di una certa strutturale priorità dell'oggetto in ogni tipo di conoscenza: «Neque enim cognitio fieri potest, nisi cognoscenda praecedant»[326]. Dio tuttavia conosce tutte le cose con una conoscenza che, essendo creatrice, non le suppone affatto; eppure, d'altra parte, è richiesto a ogni atto cognitivo che si eserciti attorno a un contenuto obiettivo.

L'intelletto creatore conosce perciò ogni entità finita prima nella essenza divina e poi nella realtà creata delle cose stesse: «Priora sunt in Verbo, per quod facta sunt omnia, quam in iis, quae facta sunt omnibus»[327]. Descrivendo il faticoso processo dell'elevazione della mente umana dal sensibile all'intelligibile, il santo dottore afferma che dalle cose create la nostra intelligenza «quaerit eorum causas, si quo modo possit ad eas pervenire principaliter atque incommutabiliter manentes in Verbo Dei»[328]. Le idee sono dunque le cause dei sensibili (ovviamente non può trattarsi che della causalità/partecipazione di tipo platonico ovvero esemplare) e dotate di un'esistenza "principale", evidentemente contrapposta a quella derivata, e perfettamente immobile, il che certamente non riguarda solo i contenuti essenziali, che sono sempre costanti, anche nei

[325] Cfr. S.AGOSTINO, *De Genesi ad litteram*, Libro V, cap. XV, 33; *Migne*, PL, vol. XXXIV, coll. 332-333.

[326] Cfr. *Ibid.*, Libro IV, cap. 32, 49; coll. 316-317.

[327] *Ibid.*

[328] *Ibid.*

sensibili, ma anche il modo di esistere, che è immutabile nel Verbo e mutevole nel creato. L'esemplarità e la partecipazione limitativa riguardano pertanto sia il rapporto dell'essenza divina alle essenze finite, sia quello dell'essere immutabile nel Verbo a quello dell'essere mutevole *in rerum natura*.

La costituzione delle essenze precede la loro costituzione nell'essere: allo stato di idee esse sono già se stesse, ben determinate e delimitate, ma il loro essere è ancora quello infinito dell'Intelletto divino. È il grande merito di S. Agostino aver fatto vedere come la partecipazione ideogenetica, costitutiva delle essenze, interamente dovuta alla conoscenza divina, precede necessariamente quella ontogenetica (costitutiva degli enti reali nella creazione), in cui interviene la volontà del Creatore. Tale precedenza dell'intelletto sulla volontà contrasta con il consueto volontarismo agostiniano e scomparirà del tutto a favore di un volontarismo totale nella crisi nominalistica, che segnerà l'eliminazione dell'essenza soppiantata dall'incontrastato dominio dell'esserci particolare. L'esistenzialismo non è che l'ultima tappa di questo sviluppo.

Delle idee e della loro partecipazione nel mondo sensibile S. Agostino parla anche nel contesto dell'attribuzione delle perfezioni a Dio. Anzitutto è interessante notare l'ordine di tali attributi che non è casuale, perché ciascuno di essi si identifica pienamente con l'unica essenza divina e quindi, implicitamente, con tutti gli altri; ma nel suo contenuto implica un certo rapporto agli altri che lo differenzia obiettivamente e lo struttura in un modo ben preciso. In primo luogo Dio è verità, l'essere che intellettualmente possiede se stesso, e in secondo luogo è questo stesso possedersi *ex parte subiecti*, espresso nell'attributo della sapienza. Dato poi che il conoscere intellettivo è un atto eminentemente vitale, Egli risulta anche vita suprema. Questo dal lato intellettivo, mentre dal lato volitivo si incomincia, cosa assai significativa, inversamente, partendo dal soggetto che gode del proprio bene, il che costituisce la beatitudine, mentre segue *ex parte obiecti* il bene stesso (fondamento della gioia), cui si associa il bello.

Infine, quasi riassumendo tutto, S. Agostino sottolinea ciò che gli sta più a cuore: Dio, luogo delle idee, è luce intelligibile, ed è qui che avviene l'aggancio partecipativo tra Dio e la creatura. Quel Regno di Dio che è Dio stesso è costituito dall'insieme delle idee della Sua Mente: si tratta del mondo intelligibile che il senso non può percepire. Eppure, la legge del Regno divino, del puro intelligibile, è iscritta – ed ecco il termine che esprime inequivocabilmente e assai originalmente la partecipazione – nel regno del creato e del

sensibile[329]. Il contenuto è uguale nell'Idea divina e nella natura delle cose; ciò che cambia è invece il modo di essere: puramente intelligibile *in mente Dei*, calato nel sensibile in mezzo alle cose di questo mondo.

Il rapporto Dio-creatura si articola in tre momenti: ogni perfezione delle cose (che nella sua somma bontà e semplicità si riscontra in Dio) è in Dio (*in quo*), da Dio (*a quo*) e per mezzo di Dio (*per quem*). Evidentemente la partecipazione è espressa più propriamente in quest'ultimo termine, perché ciò per mezzo di cui ogni cosa è ciò che è, non può essere altro che la sua essenza o forma. Le cose sono per mezzo di Dio, perché la loro natura, prima di realizzarsi in esse, si trova in Dio come suo pensiero, pensiero il cui contenuto riflette esemplarmente l'essenza stessa di Dio. Si ha perciò una prima partecipazione per intrinseca limitazione che determina il contenuto dell'idea come somiglianza della somma e divina Essenza e poi un trasferimento dello stesso contenuto ideale che non cambia più dalla sfera dell'intelligibile divino in quella dell'intelligibile creato, in particolare in quella dell'intelligibilità risplendente persino in mezzo al sensibile, il che chiama in causa una partecipazione di tipo piuttosto compositivo. La natura "creata" si trova in un soggetto non più divino (Verbo, Mente di Dio), ma finito e addirittura materiale e sensibile.

In modo significativo la partecipazione (*per quem*) è accompagnata da due termini che esprimono sussistenza (*in quo*) e causalità (*a quo*) e infatti le essenze sussistono prima in Dio e solo poi, in modo derivato, nelle cose e discendono da Dio sia esemplarmente, similitudini della Sua Essenza, sia efficientemente, leggi che il Creatore trascrive dal suo Intelletto nelle cose da Lui create. Più che composizione entitativa, concezione che in S. Agostino non è ancora esplicitamente formulata, la creazione appare come una trasposizione dell'essenza del Regno di Dio in «questo regno», nella sfera dell'essere extra-divino; essa è posizione dell'essenza non solo al di fuori del nulla, ma anche al di fuori di Dio.

La trasposizione della struttura essenziale da una sfera di essere superiore, immutabile, in una sfera inferiore e mutevole merita pienamente il nome di «partecipazione per contatto»[330], perché di questo propriamente si tratta, quando la legge sussistente nel Verbo di Dio si inscrive nella realtà delle cose finite e contingenti. Il fondamento teorico di tale partecipazione è elaborato da S. Agostino

---

[329] S. AGOSTINO, *Soliloquia*, libro I, c. 1, 3; *Migne* PL, vol. XXII, coll. 870: "Deus, cuius regnum est totus mundus quem sensus ignorat. Deus de cuius regno lex etiam in ista regna describitur".

[330] *Berührung*. Cfr. *Handbuch theologischer Grundbegriffe (HThG)*; Hrsg. H. Fries, München (DTV) 1970; s.v. Teilhabe, Bd 4, S. 200 (H. R. Schlette).

in un vero e proprio paradigma di salita dalle verità derivate in un soggetto di vita intenzionale e psichica limitata che, come tale, non può dare ragione di quelle stesse realtà eterne che interiormente possiede, fino alla sorgente divina della loro derivazione (in questo contesto si parla anche, non senza motivo, di una prova psicologica dell'esistenza di Dio)[331]. Il punto di partenza è la conoscenza che una mente mutevole ha di verità immutabili e che un'anima malvagia possiede riguardo a ciò che di fatto è buono, tanto è vero che i peccatori sono tali proprio perché agiscono contro una legge morale con piena consapevolezza che la norma è: (a) eterna e (b) obiettivamente buona.

Ebbene, tale consapevolezza esiste nella mente del peccatore non per essenza, ma per partecipazione: infatti, come potrebbe altrimenti una *mens mutabilis* afferrare una *regula immutabilis* e un *habitus mentis iniustae* giungere a conoscere quelle che sono le *regulae iustitiae?* Tutto ciò non si spiega partendo dall'anima umana, ma solo innalzandosi al di sopra di essa. Originariamente perciò simili verità eterne e perfette non dimorano nella mente dell'uomo, ma hanno un essere per essenza *in libro lucis illius quae veritas dicitur*. Se poi si riscontrano anche nell'intimo dell'uomo, ciò significa che in lui sono dotate di un essere per partecipazione, di un essere derivato.

Il dinamismo causale di tale discesa partecipativa viene poi spiegato come un'iscrizione o un'impressione simile a quella del sigillo nella cera: «Unde omnis lex iusta describitur et in cor hominis qui operatur iustitiam, non migrando, sed tantum imprimendo transfertur; sicut imago ex anulo et in ceram transit, et anulum non relinquit». La partecipazione "per contatto", tipica di S. Agostino, non potrebbe essere descritta in termini più espliciti. Al centro di questo modello ontologico sta l'essenza già ben determinata e in sé immutabile, la cui identità in se stessa ovviamente non ha nulla a che fare né con la partecipazione né con l'analogia, eppure tale essenza, sempre uguale a sé, è in grado di esistere in modi essenzialmente diversi (immutabile in Dio – mutevole nelle creature) che si rapportano l'uno all'altro come l'imperfetto al perfetto, l'esemplato all'esemplare, il limitato all'infinito.

Come si vede, non si abbandona ancora necessariamente il campo dell'esemplarità, della partecipazione limitativa e dell'analogia di proporzione, ma la distinzione, che comincia a farsi strada, tra l'essenza e i suoi modi esistenziali condurrà alla differenza esplicita tra essenza ed essere, e quindi alla partecipazione compositiva e all'analogia di proporzionalità. Non è privo di interesse vedere come

[331] Un testo molto significativo a questo riguardo è *De Trin.*, XIV, 15, 21; *Migne* PL, vol. 42, coll. 1052.

la scoperta della trascendenza esistenziale inizia in S. Agostino proprio da una vigorosa affermazione dell'essenza e della sua immutabilità in tutte le sue possibili trasposizioni.

Il problema degli universali. Introduzione al pensiero medievale

Dove abitano le essenze?

40. Il pensiero medievale ripropone con un'insistenza che a volte potrebbe sembrare fin troppo esclusiva un aspetto essenziale del patrimonio antico: la questione degli universali. È un problema la cui soluzione decide nientemeno che le sorti dell'analogia/partecipazione dell'ente e quindi quelle dello stesso carattere razionale e scientifico della metafisica. Infatti, se iperrealisticamente l'essenza è concepita come *ipso facto* sussistente e quindi anche esistente, anzi, la sola realtà che veramente e pienamente esiste, non sorprende l'identificazione dell'essere con l'essenza (almeno come tendenza; non a caso Platone nega la trascendenza dell'essere, mentre afferma quella del Bene) e l'ipostatizzazione della gerarchia essenziale di generi, differenze e specie, con il conseguente tentativo di trattare l'essere stesso a modo di un super-genere (un significativo protagonista di questa corrente è Scoto Eriugena).

Se al contrario, nominalisticamente, viene negata la consistenza ontologica degli universali, l'esistenza non potrà spettare che a ogni singolo ente nella sua singolare individualità, senza alcuna mediazione essenziale, dimodoché l'ambito dell'ente non potrà mai essere considerato alla luce dell'ente in sé, il che coincide con la negazione di ogni possibile metafisica, in quanto non c'è ente che abbia qualcosa in comune, strutturalmente parlando, con un altro ente, cosicché, se l'unità e quindi l'intelligibilità razionale vi sarà nella realtà delle cose, essa non compete alla realtà in virtù di essa stessa, bensì in virtù di un atto conoscitivo del soggetto umano, che, lungi dal riconoscere passivamente l'ordine insito nelle cose, diventa attivo apportatore di ordine nel mondo dei fenomeni.

Ciò non sorprende se si pensa che, data la negazione di un ordine nelle cose stesse, ma dato anche che l'ordine indiscutibilmente esiste, spontaneamente si tende a ricavarlo dal soggetto, dopo essersi preclusi la strada dell'oggetto (tale *proton pseudos* culmina in Kant, ma affonda le sue radici nella tarda scolastica, in particolare in Ockham). La tendenza iperrealistica porta all'univocità; quella

nominalistica all'equivocità. Sarà interessante verificarlo in Duns Scoto, il quale di fatto prepara le vie di Ockham, mentre fa affermazioni di carattere assai realistico; ma si tenga presente che la sua stessa incapacità di concepire l'analogia altrimenti che come pura equivocità, fondamento della sua asserita *univocatio entis*, è in se stessa decisamente nominalistica. Il realismo moderato che distingue essenza e sostanza e conseguentemente asserisce la trascendenza dell'essere rispetto all'essenza sembra perciò costituire l'unico terreno mentale in cui la dottrina della partecipazione/analogia può prosperare e svilupparsi come una concezione globale del reale.

Concetto ed essenza

Il problema degli universali passa dall'antichità al medioevo tramite **Boezio,** il quale se lo pone esplicitamente e ne trae significativi risultati[332]. Porfirio lascia la domanda aperta; il suo commentatore tenta invece una soluzione del problema. Occorre notare anzitutto che il discorso sugli universali viene subito opportunamente inserito nel contesto epistemologico della conoscenza vera o meno. La verità sta nel formare dei concetti corrispondenti alla verità obiettiva. Invece, in mancanza di una simile adeguazione, l'intelletto illude se stesso: «Omne quod intelligit animus, aut id quod est in rerum natura constitutum, intellectu concipit, et sibimet ratione describit, aut id quod non est, vacua sibi imaginatione depingit».

L'alternativa è chiara: o la rappresentazione rende presente all'intelletto le cose come sono in sé, oppure, se così non è, la facoltà conoscitiva cade nell'errore, sostituendo alla presenza dell'oggetto a sé una sua proiezione propria al di fuori di sé. Se non si è realisti, coerentemente si deve cedere allo scetticismo, *tertium non datur*, e ogni tentativo di mediazione «critica» risulta illusorio. Si tratta allora di vedere qual è la conoscenza che possediamo dei generi e delle specie: «Utrumne ita intelligamus species et genera, ut ea quae sunt et ex quibus verum capimus intellectum, an nosmetipsos eludimus cum ea quae non sunt nobis cassa imaginatione formamus»[333]. Si percepisce allora il nesso tra il realismo metafisico degli universali e quello epistemologico della conoscenza rappresentante oggetti realmente esistenti, e anche come quest'ultimo depone a favore del primo; il che poi manifesta pure

[332] BOEZIO, *In Porphyrii Commentariorum*, libro I, *Migne* PL, vol. 64, coll. 82-86.

[333] *Ibid.*, col. 82 B-C.

l'opposta connessione strutturale tra il nominalismo e il soggettivismo, di cui si ha un'ultima esemplificazione storica negli sviluppi del pensiero moderno.

Riguardo agli universali si apre allora immediatamente un'aporia: (a) da un lato non possono esistere realmente per un motivo di ordine ontologico; è capace di esistenza reale solo ciò che è uno; ma tale unità manca agli universali in quanto sono *per definitionem* comuni ai molti universali inferiori o individui singoli sussunti in essi. Allo stesso tempo l'universale costitutivo delle molte sostanze particolari dovrebbe essere molteplice; ma, se così è, occorre cercarne l'unità in un altro universale superiore e così all'infinito. Così alla fine risulta che l'universale che dovrebbe essere e uno e molti non può essere né uno né molti; la sua stessa natura è contraddittoria e quindi incapace di esistenza[334]; (b) dall'altro lato gli universali devono esistere realmente per un motivo di ordine epistemologico. Il concetto privo di fondamento reale è illusorio e non c'è nessun dubbio che i concetti esprimano degli universali, i quali, perché il loro *intellectus*[335] sia vero, devono esistere realmente, *in subiecto*.

È proprio nel rapporto intenzionale, costitutivo della conoscenza e della verità, tra *intellectus* e *res* che va cercata una soluzione aristotelica, moderatamente realistica, dell'apparente aporia. È vero che un concetto senza riferimento alcuno a un *subiectum reale* è concetto vuoto, ma è anche vero che il semplice concetto non ha l'esigenza di rappresentare l'oggetto reale così come è in sé (*ut sese habet*), quanto al *modus essendi*, ma solo il suo contenuto essenziale che esprime ciò che è, ma non il modo in cui è. Rappresentare il modo di essere spetterà al giudizio, il quale mette in relazioni reciproche concetti esprimenti contenuti quidditativi, relazioni che al di là del semplice contenuto riguardano appunto il *modus essendi*, che trova emblematicamente espressione nella *copula* della proposizione.

Il fatto che ogni confronto di essenze, in quanto oltrepassa l'una e l'altra essenza confrontata, coinvolge l'esistenza, non sorprende, se si pensa che al di là dell'essenza vi è appunto l'essere partecipato in essa. Se la relazione in questione è fondata su una proprietà essenziale di una realtà, come avviene nei giudizi analitici (ad es. essere un vegetale è essenziale alla rosa), l'«essere» coinvolto nella proposizione («la rosa è un vegetale») non necessariamente oltrepassa l'essenza stessa che, in sé, è mera possibilità rispetto

---

334 *Ibid.*, col. 83 D - 84 A: "Quocirca si neque unum est, quoniam commune est, neque multiplex, quoniam eius quoque multitudinis genus aliud inquirendum est, videbitur genus omnino non esse".

335 La loro intelligibilità (N.d.C.).

all'essere reale (in questo senso è vero dire che «la rosa è un vegetale», anche se, per assurdo, non esistessero realmente delle rose). Basta questo per accorgersi che il termine *esse essentiae*, correttamente inteso (quindi non nel senso di un Enrico di Gand ma, semmai, in quello dei Commentatori di S. Tommaso), non perde nulla della sua validità e tanto meno della sua legittimità tomistica.

Va notato per inciso che, siccome le relazioni quantitative, oggetto della matematica, spettano alla quantità astratta in virtù della sua stessa «essenza», accidentale, sì, ma astrattivamente separata e ipostatizzata nella materia intelligibile, questa scienza, così rigorosa, non è tuttavia scienza dell'essere reale (dal quale astrae), bensì dell'*ens rationis* che, al limite, non oltrepassa la semplice possibilità. Scandalizzarsi di ciò sollevando l'obiezione dell'applicazione *in physicis*, significa aver dimenticato la distinzione tra il modello e il dato che esso vuole interpretare e, soprattutto, spesso implica l'oblio positivistico della differenziata competenza delle singole discipline scientifiche.

Al contrario, il confronto che abbandona del tutto il quadro dell'essenza (comprese le proprietà essenziali), come avviene nei giudizi sintetici (ad es. «la rosa cresce in questo giardino») coinvolge l'esistenza reale, attuale, del soggetto; nulla di sorprendente in tutto ciò, perché l'essere viene partecipato a un'essenza finita accidentalmente (come *accidens praedicabile non proprium*)[336]; il che ovviamente non vuol dire che l'esistenza sia un *accidens in subiecto* (a modo di un *accidens praedicamentum*)[337]. Nel giudizio, dunque, la relazione concettuale è a sua volta riferita all'essere e tramite l'essere al soggetto che lo «ha presente» intenzionalmente (in ogni giudizio è espressa la convinzione che i rapporti reali delle cose sono effettivamente tali quali li considera il soggetto giudicante).

Siccome poi la verità consiste nell'*adaequatio rei et intellectus*, e questa si verifica solo nel confronto concettuale, è facile vedere come solo il giudizio sia il luogo proprio di verità e falsità. Al contrario, il concetto in sé non è né vero né falso, ma, semmai, dotato d'un contenuto reale o vuoto. Ma, per essere dotato di contenuto reale, è necessario che sia desunto astrattivamente da un oggetto reale; non è invece affatto necessario che esprima quel modo di essere che il contenuto concettuale possiede *in rerum natura*. Infatti non è compito del semplice concetto pronunciarsi al di là della quiddità anche sul modo di essere. Non solo, ma è persino impossibile che

---

[336] L'accidente predicabile è esterno all'essenza. Da questo punto di vista l'esistere è accidentale (N.d.C.).

[337] L'accidente predicamentale è esterno alla sostanza. Da questo punto di vista l'esistere è sostanziale (N.d.C.).

l'essenza abbia lo stesso modo di essere nel concetto e nella realtà, dalla quale è stata ricevuta *per abstractionem*, perché il modo di ricezione è diverso in riceventi diversi (soggetto conoscente immateriale – sostrato fisico materiale). Boezio stesso lo dice espressamente[338]: «Non enim necesse esse dicimus omnem intellectum qui ex subiecto quidem sit, non tantum ut sese ipsum subiectum habet, falsum et vacuum videri».

Gli universali esistono sia in sé come entità immateriali, e così sono anche in sé intelligibili, oppure esistono nella realtà corporea e in questo caso soggiacciono alle condizioni di materialità, sono degli enti reali, sì, ma non intelligibili dall'intelletto umano che non conosce la materia nella sua singolarità. Esso infatti non ha un mezzo rappresentativo adeguato rispetto alla materia individuale, perché la materia in sé è intelligibile solo alla luce dell'essere e non di una forma particolare, dimodoché solo l'Intelletto divino, il cui oggetto formale proprio è la pienezza dell'essere, può averne conoscenza perfetta.

Per conseguenza, per entrare nella conoscenza delle forme inerenti alla materia sul piano fisico, l'intelletto umano deve separarle da essa sul piano intenzionale rendendole in tal modo rappresentativamente immateriali e quindi recepibili dall'intelletto umano, che è a sua volta una facoltà psichica pienamente immateriale. L'astrazione non altera la natura delle forme astratte, ma solo il modo di esistere, che tuttavia esula dalla semplice apprensione del contenuto essenziale, cosicché il concetto astratto è sia nel possesso di un contenuto essenziale e quindi non vuoto, sia esprimente una natura senza confronto o relazione con altro, senza coinvolgimento del *modus essendi*, e quindi né vero né falso propriamente. Così non sbaglia il matematico che studia le proprietà astratte di una linea presa *in universali*, a meno che non voglia affermare o che la linea esiste separatamente dalla materia, o che le sue proprietà matematiche le competono anche secondo la sua inerenza ai corpi. Boezio afferma perciò per ogni forma corporea, mantenendo l'identità del suo contenuto essenziale, un duplice modo di essere: uno reale, fisico, esterno, che è quello della forma inerente al sostrato materiale che la rende concreta, l'altro intenzionale, di ragione, interiore all'intelletto conoscente, che è quello del concetto astratto, nel quale la forma e l'essenza possiedono propriamente la caratteristica dell'universalità. «Sunt igitur huiusmodi res in corporalibus atque in sensibilibus rebus. Intelliguntur autem praeter sensibilia, ut eorum natura perspici et proprietas valeat comprehendi»[339]. La soluzione è perciò questa: gli universali sono

[338] *Ibid.*, col. 84 B.
[339] *Ibid.*, col. 85 B.

dei concetti ai quali corrispondono delle dimensioni realmente esistenti nelle cose esterne. L'universale è perciò anche *in re*, ma non in quanto è universale.

Eppure qualcosa di propriamente universale si deve pur ammettere nelle cose stesse in quanto sono simili tra loro obiettivamente e non per qualche proiezione dell'intelletto. Ogni entità è individuale, particolare e, in quanto tale, profondamente dissimile da ogni altra, eppure, al di là della irripetibile identità di ciascuna, ogni realtà presenta anche delle somiglianze innegabili fondandosi sulle quali e astraendo nel contempo dalle differenze, l'intelletto forma i concetti universali corrispondenti alle specie e ai generi. La somiglianza sulla quale si basa il processo intellettivo nella formazione degli universali non è però nell'intelletto, ma nelle cose, così da conferire alle rappresentazioni mentali che ne risultano il carattere di una certa "veracità" e corrispondenza obiettiva: «Quae similitudo cogitata animo veraciterque perspecta fit species»[340].

Con questa affermazione Boezio determina i parametri iniziali della futura disputa *de universalibus*, perché tutto dipende dalla struttura obiettiva della *similitudo*. Se la si considera senza ulteriore fondamento *in re* come un semplice dato di fatto, si avrà il nominalismo, almeno nella sua forma attenuata (ad es. abelardiana); se invece si procede a fondare la somiglianza come relazione in una qualità derivante da una forma, non si potrà negare che la stessa forma, esistente obiettivamente nelle cose di cui costituisce l'essenza, sia per lo meno via all'universale per sé e non per opera dell'intelletto, posizione che solitamente si chiama realismo moderato[341]. Sia notato che la struttura forma-somiglianza-universale si estende al di là degli univoci (analoghi solo secondo l'essere) anche agli analoghi *sensu stricto* (secondo intenzione), nei quali la somiglianza derivante dalla forma non lascia dietro di sé la dissomiglianza come accade nell'astrazione totale, ma se la porta con sé com'è proprio dell'astrazione formale[342].

Boezio stesso lascia la soluzione volutamente in sospeso. La distinzione di base è quella del sussistere, che esprime il modo di essere fisico, e dell'essere conosciuto, che si riferisce alla presenza intenzionale dell'oggetto nel soggetto. Quanto a questo secondo aspetto, non c'è dubbio che la conoscenza astrattiva consideri gli universali al di là del sostrato materiale e perciò «come se»

---

[340] *Ibid.*

[341] La forma delle cose è una via all'universale, in quanto la forma, per opera dell'intelletto astrattivo, viene universalizzata (N.d.C.).

[342] L'astrazione formale del concetto analogico (forma analogica) non coglie solo il simile, ma anche il dissimile, a differenza dell'astrazione totale dell'univoco (forma univoca), che coglie solo il simile (N.d.C.).

sussistessero in se stessi, senza tuttavia affermare (cosa che non spetta alla semplice apprensione, bensì alla formulazione di un giudizio) che tale sia di fatto il loro *modus essendi:* «Intelliguntur (scil. universalia) vero praeter corpora, ut per semetipsa subsistentia, ac non in aliis esse suum habentia». Quanto al primo aspetto, quello dell'esistenza reale e obiettiva, Boezio fa un'affermazione di sapore tendenzialmente realistico, dicendo che i generi e le specie sono in sé incorporei, ma, collegati con cose sensibili, sussistono in esse. «Ipsa enim genera et species [...] sunt incorporalia, sed sensibilibus iuncta subsistunt in sensibilibus»[343].

Presa alla lettera, questa affermazione significa che, per quanto rivestiti di una sussistenza nella materia sensibile, gli universali rimangono nella loro struttura formale sempre incorporei, il che, in termini aristotelici di individuazione *per materiam*, non può significare altro che la loro universalità anche nelle singole cose sensibili, alle quali danno atto, forma e costituzione ontologica. Eppure Boezio stesso si premura di precisare che non è sua intenzione decidere tra il platonismo (intelligibilità ed essere *praeter materiam*) e l'aristotelismo (intelligibilità *praeter materiam*, ma essere *in materia*), bensì solo esporre la sentenza aristotelica che lo interessa qui nella sua qualità di commentatore.

L'origine della pluralità

Nel suo celebre *De Trinitate* Boezio affronta lo spinoso problema dell'origine della pluralità (predicamentale)[344] e la indica giustamente nell'alterità (trascendentale)[345]. Siccome poi la pluralità comporta l'unità negativa (escludente la diversità)[346], evidentemente anche l'alterità implica un'unità, ma questa volta privativa (che non esclude le sue differenze, ma si limita a prescindere da esse) e quindi trascendentale[347]. Tutto ciò non è detto esplicitamente, perché chiaramente viene affermata solo la fondazione della pluralità nell'alterità, ma allo stesso tempo si impone per una riflessione che, fondandosi sulla lettera del testo, non voglia tuttavia fermarsi a essa.

---

[343] *Ibid.*, coll. 85 D - 86 A.

[344] La pluralità dei sommi generi, come per esempio la distinzione tra la sostanza e l'accidente (N.d.C.).

[345] L'alterità trascendentale si fonda sul trascendentale dell'*aliquid*, che è la determinatezza dell'ente (N.d.C.).

[346] L'unità negativa dice semplicemente che l'ente non è diviso in se stesso (N.d.C.).

[347] L'unità privativa non esclude la differenza, ma neppure la comporta, e pertanto resta sul piano trascendentale (N.d.C.).

Questo legame tra l'unità trascendentale dell'ente fondante quella dei generi e dei loro inferiori sussunti è assai importante per afferrare la struttura analogica dell'universale in genere: persino l'universale univoco logicamente, ma analogo ontologicamente (si pensi all'analogia detta «di disuguaglianza»)[348], è un derivato, *per analogam participationem*, dall'universale strutturalmente analogico[349]: la pluralità deriva dall'alterità, l'unità predicamentale da quella trascendentale, le categorie dall'ente in quanto è ente.

L'identità comporta diversità – «quoties enim idem dicitur, toties diversum etiam praedicatur» – il che non sorprende se si pensa che ogni unità è inscindibilmente e identità con sé e differenziazione dall'altro, solo che l'uno trascendentale fondante, essendo uno per privazione di differenze, non le estromette da sé, ma le contiene virtualmente (ed è qui la base dell'analogia-partecipazione: l'unità per sé differenziata comporta l'unione relativa delle differenze essenziali), mentre l'uno predicamentale derivato, in quanto è uno per negazione o positiva esclusione delle differenze, le espelle da sé, dimodoché tale unità rimane, sì, legata a una diversità, ma quest'ultima le è del tutto esterna e aggiunta in modo tale che l'universale risulti univoco: l'unità solo accidentalmente differenziata è un'unità essenziale con differenze esteriormente aggiunte.

Giustamente Boezio osserva che l'unità-diversità predicamentale si pone a tutti i livelli dell'ente categoriale: genere, specie e individuo. Mentre però l'unità del genere e della specie rimane comunicabile, quella dell'individuo è perfettamente terminata e quindi ha le caratteristiche di singolarità contrapposta all'universalità. A questo punto Boezio si chiede a che cosa sia dovuta la differenza individuale, e dà una risposta originale che si avvicina molto alle posizioni del realismo moderato di tipo aristotelico: "Numero differentiam accidentium varietas facit"[350], con particolare riferimento al luogo che è sempre diverso in corpi diversi.

Come si vede, la soluzione esclude l'individuazione della forma sostanziale in sé, ed è questo che, come vedremo, risulta estremamente importante in vista di un certo realismo degli universali, il quale solo garantisce all'analogia quella valenza che le spetta sul piano ontologico. D'altronde è ben facile convincersene se si pensa che la partecipazione è essenzialmente una comunicazione di forma o di perfezione, mentre l'individuazione equivale

---

348 La analogia di disuguaglianza è quella nella quale la somiglianza o la diversità si riferiscono a due gradi diversi di una medesima perfezione: per esempio la differenza tra il fiuto dell'uomo e il fiuto del cane (N.d.C.).

349 L'univoco è un derivato dall'analogo ontologicamente, perché una perfezione univoca può essere partecipata in vari gradi (N.d.C.).

350 *Ibid.*, D.

all'incomunicabilità[351], dimodoché, se tutto è già in partenza individuale, come affermano in coro i nominalisti, non rimane più spazio alla graduale e differenziata diffusione delle forme partecipabili.

Boezio invece, nonostante la sua professata «imparzialità» nella questione degli universali, manifesta un certo realismo quando afferma che l'individualità non è insita alla forma realmente esistente e costituente della sostanza, ma le compete in virtù degli accidenti, soprattutto del luogo risultante dalla quantità dimensiva. La soluzione è, in verità, insufficiente, perché scambia principio e principiato: gli accidenti di questa o quest'altra sostanza sono certo individuali, ma non lo sono in se stessi, così che ritorna la domanda da dove derivi la loro individuazione e se essa, come pare evidente, è dovuta alla sostanza, ci si chiede quale sia il principio di individuazione di quest'ultima. Insomma, si è lontani dall'individuazione per opera della materia prima segnata dalla quantità, sì, ma non dalla quantità accidentale nel soggetto, bensì dalla quantità interminata[352], alla quale è esigenzialmente ordinato il sostrato della materia prima, ma che a sua volta precede la costituzione della sostanza composta. Rimane sempre, ed è ciò che conta nella questione degli universali, che la forma reale non è individua per se stessa, ma per qualcos'altro che le è estraneo, inferiore e, nell'ipotesi di Boezio, persino accidentale.

Il partecipato per eccellenza

Con un vero colpo di genio, che ispirò molto S. Tommaso d'Aquino nell'elaborazione della partecipazione-composizione ontologica, Boezio indica il partecipato per eccellenza nel predicato più universale tra tutti – quello dello stesso essere – e, parallelamente, il partecipante fondamentale in ciò che c'è di più concreto, ossia nell'ente. L'essere, atto ultimo di ogni ente, essendo il partecipato esemplare, non può in nessun modo partecipare di qualcos'altro: «Quod est, participare aliquo potest; sed ipsum esse nullo modo aliquo participat»[353]. In questa semplice affermazione si celano verità assai profonde. Soprattutto è esplicita e chiara la distinzione, basilare nell'ontologia, tra ente (concreto) ed essere

---

[351] Naturalmente qui si tratta di una incomunicabilità dal punto di vista ontologico, poiché è evidente che le persone comunicano dal punto di vista intenzionale (N.d.C.).

[352] Indeterminata (N.d.C.).

[353] BOEZIO, *Quomodo substantiae in eo quod sint, bonae sint*, Migne PL, vol. 64, col. 1311 B-C.

(universale). L'essere costituisce ogni ente, ma costituendolo lo trascende proprio a causa della sua universalità, che è nel contempo indice di superiorità. Infatti l'ente ha l'essere, ma non essendo l'essere stesso, non lo esaurisce né riesce a ricondurlo a sé.

Nello spazio che si apre tra questo partecipante più concreto (ente) e il partecipato più universale (essere) si colloca ogni altra struttura di eventuale partecipazione. L'ente poi partecipa dell'essere ricevendolo in sé; la partecipazione è manifestamente compositiva e descrivibile solo in termini di analogia di proporzionalità: enti per sé diversi sono accomunati nel fatto di «avere l'essere», che li rapporta all'essere nella sua universalità e trascendenza.

Ma Boezio, escludendo la partecipazione dell'essere[354], allude anche alla partecipazione per limitazione gerarchica: l'essere non è suscettibile di aggiunte restrittive. «Id quod est, habere aliquid praeterquam quod ipsum est, potest; ipsum vero esse, nihil aliud praeter se habet admixtum»[355]. Ciò significa in primo luogo l'esclusione della partecipazione per composizione dall'essere[356]: mentre l'ente come soggetto può ricevere in sé qualcosa al di là di sé, l'essere stesso che è pura forma non è adatto a ricevere alcunché.

In secondo luogo è però esclusa dall'essere anche un'intrinseca limitazione restrittiva. È per questo motivo che Boezio non ammette un'altra realtà «mista» (*admixtum*) con l'essere. L'ente può essere sia illimitato (atto puro) sia limitato (ente predicamentale), mentre l'essere nella sua intrinseca natura è solo atto che esclude ogni potenzialità[357]. L'ente trascendentale «decade» in ente categoriale proprio in virtù di differenze, intrinseche e analogiche, che implicano potenzialità e fondano la natura del genere suscettibile di altre differenze limitanti, ma questa volta estrinseche e univoche.

In altre parole, il genere, per essere ciò che è secondo la sua definizione, ossia un che di determinabile da differenze aggiunte, non può identificarsi con l'essere stesso, al quale nessuna differenza può aggiungersi, ma deve esprimere un modo particolare di essere, al quale si arriva per una limitazione intrinseca e analogica dell'essere stesso, la quale differenza però non lascia l'essere intatto, ma lo riduce a qualcosa di potenziale che fa parte dell'essere secondo attribuzione, ma è meno dell'essere puramente attuale. La

---

354 Cioè, come si è detto, l'essere partecipa di se stesso, ma a sua volta non partecipa di nulla (N.d.C.).

355 *Ibid.*

356 L'essere non è un soggetto al quale si possa aggiungere la partecipazione di qualcos'altro a lui superiore. In questo senso l'autore dice che l'essere è estraneo alla partecipazione per composizione, la quale comporta la composizione di un soggetto con una forma (N.d.C.).

357 Quindi la *ratio essendi* dice in qualche modo infinità. Per questo l'essere è il nome che maggiormente si confà a Dio (N.d.C.).

costituzione dell'ente finito, soggetto che riceve l'essere, per limitazione dell'essere trascendentale e per la composizione dell'ente-soggetto con lo stesso essere che riceve e con le altre perfezioni appartenenti all'essere, viene esplicitamente trattata in base alla distinzione tra sostanza e accidenti.

Anzitutto viene opportunamente distinto l'*esse aliquid*, essere sostanziale, dall'*esse aliquid in eo quod est*, che è l'essere accidentale. L'ente partecipa dell'essere per esserci – «omne quod est, participat eo quod est esse, ut sit» – e partecipa dell'altro (distinto dall'essere) per essere qualcosa – «alio vero participat, ut aliquid sit». La partecipazione primaria e fondamentale è quella dell'essere che costituisce l'ente; ogni altra partecipazione si costruisce su di essa, perché solo l'ente soggetto può ricevere in sé ogni altra perfezione. Ma Boezio ha affermato esplicitamente che «aliquid» (aspetto essenziale dell'ente) compete non solo al contenuto accidentale (*aliquid in eo quod est*), bensì anche, e a maggior ragione, a quello costitutivo della sostanza stessa (*aliquid tantum*).

Nessun dubbio che prima di ricevere ogni altra perfezione il soggetto deve già avere quella fondamentale di esistere, che gli deriva dalla partecipazione-composizione rispetto all'essere stesso; ma l'esistenza sostanziale è a sua volta ricevuta nell'*aliquid* sostanziale che la precede, sicché ci si chiede come si costituisca questo stesso *aliquid*, essenza che determina la sostanza, soggetto di ogni partecipazione compositiva dell'essere prima e di ogni altra perfezione poi. La risposta va cercata nell'affermazione lapidaria «(Id quod est) alio participat, ut aliquid sit». Se tale principio viene applicato, come sembra giusto, anche se non esplicitamente affermato nel testo, all'essenza della sostanza stessa, ne risulta che il costitutivo del soggetto, presupposto di ogni partecipazione compositiva, anche di quella fondamentale dell'essere che gli dà l'esistenza, consiste nella partecipazione all'"altro", che non può essere compositiva, dato che termina al soggetto presupposto a ogni composizione[358]. L'essenza limitata deriva perciò da una differenza restrittiva nell'essere che, dato che anch'essa è, fa pure parte dell'essere stesso[359].

---

[358] L'essenza come sostanza o soggetto dell'essere comporta una partecipazione limitativa o restrittiva del medesimo essere, in quanto l'essenza nella sua finitezza limita quell'essere che è atto di quella essenza (N.d.C.).

[359] Tale dottrina si armonizza perfettamente con gli insegnamenti dei due grandi teorici della partecipazione per limitazione (essenziale) che erano Platone (Cfr. *Sofista*, 254 d-e), categoria del *thàteron* e Plotino (Cfr. *En.*, VI, 4, 4). G. REALE, *Storia della filosofia antica*, vol. IV, n. 14, Milano, Vita e pensiero, 1981, p. 535.

La struttura portante dell'analogia di attribuzione è la causalità. La causa appare nell'effetto, c'è un qualche suo riflesso in esso, per quanto si mantenga anche sempre superiore nei suoi riguardi. La forma dell'effetto è quindi una restrizione della forma della causa. Nelle cause univoche tale limitazione riguarda solo il modo di essere o, meglio, di divenire: l'effetto riceve quella forma che la causa, proprio per causare, deve già avere; nella causalità analogica invece la limitazione avviene nell'ambito della forma stessa. E qui si danno due casi che distingueranno l'analogia di attribuzione in propria ed impropria[360]. Essa sarà propria, se la forma, pur limitata in sé, mantiene la sua stessa essenza; sarà impropria, se la forma non solo viene limitata tramite la dipendenza causale, ma viene anche essenzialmente mutata: Dio è essenzialmente esistente e buono e così, dando l'essere alle cose, *ipso facto* conferisce loro anche un'impronta della sua bontà.

Sia l'esistenza che il bene delle creature sono qualcosa di limitato rispetto all'essere infinito e alla sconfinata perfezione di Dio, eppure sempre di essere e di bene si tratta. Diverso è invece il caso di perfezioni relative (dette anche miste) che, in quanto implicano nella loro essenza stessa qualcosa di imperfetto, non convengono formalmente a Dio, eppure derivano da Lui causalmente. Sono sempre differenze dell'essere, ma differenze che ne alterano la natura; sono, certo, delle perfezioni, ma tali da appartenere al bene non per sé, bensì in virtù del soggetto che perfezionano (ad es. la bianchezza, che cita anche Boezio a titolo di esempio, è perfezione non in sé, ma rispetto ad es. alla neve cui è connaturale). Dio senza essere bianco causa il bianco nelle cose bianche, la cui bianchezza manifesta, certo, qualcosa della bontà del Creatore, ma senza coincidere essenzialmente con la bontà stessa.

«Aliud est enim esse, et aliud album esse [...] qui ea ut essent efficit, bonus quidem est, minime vero albus»[361]. La conclusione è che la bontà compete alle cose in quanto sono e perciò sostanzialmente («sunt bona in eo quod sunt»); invece le perfezioni categoriali miste (come il bianco) spettano alle cose accidentalmente e non in virtù del loro stesso essere sostanziale. Proseguendo nelle riflessioni di Boezio si può agevolmente constatare che l'essere spetta alla sostanza non per la sostanza stessa (che di fatto sempre trascende), ma per partecipazione compositiva con essa, e quindi

[360] L'attribuzione propria comporta una parità di dignità tra l'essenza della causa e l'essenza dell'effetto: per esempio, un uomo genera un altro uomo. Invece l'attribuzione impropria comporta una superiorità dell'essenza della causa nei confronti dell'essenza dell'effetto: per esempio, l'attività creatrice divina (N.d.C.).

[361] BOEZIO, *Ibid.*, col. 1314 A.

accidentalmente, il che tuttavia non vuole affatto dire che sia un suo accidente, perché a differenza del modo in cui gli accidenti sono ricevuti nella sostanza e che rimangono sempre esterni ad essa, l'esistenza, pur essendo ricevuta nel soggetto, lo permea tuttavia interiormente ponendolo al di fuori del nulla e delle cause. La bontà spetta per sé all'essere, e come l'essere pervade tutta la sostanza, così accade anche della bontà.

Un terzo ordine di perfezioni tra quelle categoriali miste e quelle puramente trascendentali è costituito da quelle categoriali assolute e semplici, alle quali Boezio non accenna, ma che completerebbero bene il quadro. Basta precisare che mentre le perfezioni trascendentali sono dell'essere in quanto è tale, quelle categoriali semplici gli competono esigenzialmente in quanto è perfetto – ad esempio non ogni essere è intelligente, ma l'essere perfetto non può essere tale, cioè perfetto, senza l'intelligenza, e quindi spettano accidentalmente all'ente comune, ma per sé all'ente sussistente in virtù della sua propria essenza.

B
LA SOSTANZA ALLA LUCE DELL'ANALOGIA ENTIS

Le soluzioni spontaneamente realistiche

Una partecipazione esclusivamente gerarchica

41. Una partecipazione esclusivamente gerarchica, che si colloca sul piano dell'essenza, appare nel sistema squisitamente neoplatonico di Giovanni Scoto Eriugena. L'essere è una natura e, siccome la consistenza ontologica della natura aumenta con la sua universalità, dato che l'essere è il predicato più universale tra tutti, non sorprende l'identificazione dell'essere pieno e perfetto che è Dio con l'essenza per eccellenza, unica natura veramente degna di essere chiamata "essenza": «Ipse namque omnium essentia est qui solus vere est, ut ait Dionysius Areopagita: esse, inquit, omnium est, superesse divinitas». Solo Dio possiede l'essenza nel senso pieno del termine e, siccome le creature *ab eo factae et in eo existentes* non la possiedono appieno, il che significa anzitutto che la loro essenza *usìa* non è ontologicamente indipendente, la mancanza di essenzialità nelle cose finite e derivate dall'Essenza esemplare, dovrà essere supplita da questa stessa Natura suprema, e ciò in maniera così radicale che essa risulterà non solo Essenza in sé, ma anche essenza di ogni altra cosa.

Si ha dunque una riduzione, di sapore nettamente panteistico e spinoziano *ante litteram*, delle entità finite all'unica Essenza divina dalla quale derivano, ma nella quale anche, cosa da non dimenticare, sussistono. Una simile negazione della consistenza dell'ente limitato, di cui si enfatizza il limite senza badare molto al contenuto, conduce fatalmente a un'identificazione univoca con l'Ente supremo: in fondo tutte le cose hanno una sola essenza che è anche la fonte, per partecipazione-limitazione, di ogni altra essenza. È facile notare come tutto ciò dipenda dalla riduzione della linea sussistenza-esistenza a quella dell'essenza: se davvero, come pensa Scoto Eriugena, la sussistenza coincide con l'essenza, solo l'essenza ontologicamente infinita sarà anche indipendentemente sussistente. Le altre essenze sono causate, sì, dalla prima, ma lo sono solo come le sue differenze limitanti secondo lo schema della causalità esemplare (che nel platonismo fa abitualmente le veci di quella efficiente), che perciò rimangono in essa e sussistono in essa. Eppure tale estrema univocità dell'ente confinante col panteismo viene puntualmente smentita dalla dichiarata trascendenza di Dio rispetto a ogni sua creatura: causa dell'essere, Dio non è essere, ma super-

essere, come viene esplicitamente ribadito con un significativo riferimento allo Pseudodionigi.

A questo punto ogni attribuzione analogica della creatura al Creatore risulta impropria, metaforica, e perciò equivoca o almeno fortemente segnata dall'equivocità. In questo apparente paradosso, secondo il quale Dio è le sue creature, mentre le creature in nessun modo sono Dio, si manifesta legittimamente la struttura dissimetrica della causalità: ogni causalità è *per definitionem* dipendenza nell'essere, ma è dipendenza a senso unico perché, mentre l'effetto dipende certamente dalla causa, la causa è del tutto indipendente dall'effetto; il che ovviamente vale anche per la causalità esemplare. Questo da solo tuttavia non basterebbe per spiegare l'equivocità del rapporto esemplato-Esemplare. Di fatto si potrebbe senz'altro dire che l'essenza suprema precontiene quelle differenze che poi fondano gli enti limitati e derivati. Qui però occorre tenere presente che Eriugena collega la sussistenza all'essenzialità, dimodoché, mentre le essenze finite non sussistono se non nell'essenza infinita, questa sussiste in sé a prescindere da quelle, e quindi ha pure un contenuto formale separato da esse e incommensurabilmente superiore rispetto a esse.

Non a caso la seconda ipostasi (Verbo) che è «luogo delle idee» e quindi piena di essenze già limitate, si presenta come «decaduta» rispetto alla prima ipostasi trascendente, dalla quale deriva secondo vera e propria dipendenza causale. L'identificazione dell'essenza con la sussistenza non permette di concepire le essenze finite come distinte dall'essenza divina nei contenuti intelligibili, ma allo stesso tempo identiche con essa quanto alla loro sussistenza ed esistenza.

L'unica realtà, e si tratta di un dato molto significativo per la comprensione dell'approccio platonico, puramente essenzialistico, tendente a concepire l'ente come una struttura univoca/equivoca (unità ideale-molteplicità sensibile), comune tra l'essenza suprema e le essenze che ne derivano, consiste nella loro incomprensibilità e ineffabilità. Scoto Eriugena annuncia questa comunanza nei termini di quell'analogia che sola è pienamente intrinseca (fondata sulla partecipazione non più limitativa che esterna essenza a essenza[362], ma su quella compositiva che comunica perfezioni a soggetti diversi), cioè nei termini dell'analogia di proporzionalità.

Come Dio rimane sconosciuto in sé e può essere avvicinato solo nella sua esistenza partendo dagli effetti, così ogni essenza particolare rimane perfettamente nascosta nella natura delle cose ed è nota solo quanto alla sua esistenza di cui si ha certezza partendo dalle sue proprietà esteriormente apparenti[363]. Un simile

[362] Che pone un'essenza al di fuori dell'altra (N.d.C.).
[363] *Ibid.*, B-C.

agnosticismo rispetto all'essenza potrebbe sorprendere in un pensatore così risolutamente «essenzialista»; eppure trova la sua coerente spiegazione nel fatto che l'*eidos* è accessibile solo all'intelletto e, più che all'intelletto discorsivo (che gli si avvicina asintoticamente con la sua dialettica), a quello intuitivo (si pensi solo alla distinzione platonica tra *diànoia* e *nòesis*).

Le essenze particolari derivano da quella divina dalla quale dipendono e nella quale sussistono, ma nel contempo sono «totalmente altre» da essa, costituite dalla differenza, dall'alterità, dal platonico *thàteron* rispetto a essa. L'unico aspetto comune è quello dell'inconoscibilità che, pur essendo qualcosa di negativo in sé, si fonda positivamente sulla duplice relazione (su cui poggia l'analogia di proporzionalità) di manifestazione esistenziale e nascondimento essenziale, che c'è tra effetti e causa da una parte e proprietà e natura dall'altra. L'estrinsecismo essenzialistico non potrebbe apparire meglio che sullo sfondo di questa flebile «comunanza» analogica.

Dio appare come «creatrix omnium causalisque natura»[364], di cui si afferma l'ineffabilità e l'incomprensibilità. Dalle creature non appare nulla dell'essenza divina, ma si arriva alla convinzione sicura che, mentre le creature non sussistono in virtù della loro natura, quella divina è invece una Essenza sussistente in sé e per sé. Estremamente significativa è la tipica riduzione platonica della causalità «dinamica» o estrinseca (efficiente-finale) a quella «statica» e interna (forma). Qualcosa di simile si verifica sorprendentemente nella filosofia moderna; basti pensare a Spinoza che ipostatizza la *causa sui* identificandola con l'unica sostanza e a Leibniz, che nelle monadi fa sussistere delle concentrazioni dinamiche di forza fisica.

Eppure il procedimento non è esattamente lo stesso: mentre i moderni riconducono l'essenzialità all'operatività, i neoplatonici al contrario collegano la causalità efficiente (e, al vertice, addirittura creatrice) con l'essenza e la forma costitutive della realtà. Ebbene, è la causalità efficiente che, introducendo la forma in un sostrato (nella creazione l'essere in un'essenza meramente possibile), fonda la partecipazione compositiva e l'analogia di proporzionalità. Al contrario, la causalità esemplare (formale estrinseca), determinando la forma esemplata nell'ambito di quella esemplare, fonda ovviamente la partecipazione limitativa e l'analogia di attribuzione.

Come si vedrà, ciò non toglie in nessun modo che l'attribuzione possa appoggiarsi anche alla causalità efficiente o finale, ma ciò avviene sempre sotto l'aspetto della causalità formale implicita in questi altri tipi di causalità (ad es. la medicina è sana in quanto la sua

[364] *Ibid.*, 13; col. 455 B-C.

struttura formale, con le sue proprietà quidditative, è atta a introdurre la forma di salute nell'organismo). Si comprende allora come il privilegiare la partecipazione limitativa nei sistemi platonici sia dovuto alla riduzione della causalità dinamica a quella statica di tipo formale (l'espressione «causalis natura» è molto significativa a tal riguardo).

Non c'è però solo il riallacciare l'operatività dell'agente finalizzato all'essenza-forma, cosicché quello scompare quasi davanti a questa, ma parallelamente si verifica un'altra riduzione, ontologicamente ancora più profonda: quella della sussistenza, che assorbe in sé l'aspetto esistenziale, alla stessa essenza. Il fatto che si parli di sussistenza e non di esistenza rivela la radicalità della riduzione essenzialistica: mentre l'essere si aggiunge all'essenza, la sussistenza deriva da essa e, almeno in qualche modo, ne fa parte; mentre l'esistere proviene dall'agente, il sussistere si colloca nell'ambito della forma, che inerisce a un eventuale sostrato; mentre l'essere si compone con l'essenza e le essenze esistono secondo proporzionalità, il supposito esprime un modo dell'essenza e ogni natura sussiste in proporzione al suo stesso contenuto essenziale.[365] D'altra parte è innegabile che la sussistenza si presta assai bene a fare le veci dell'esistenza in quanto, pur appartenendo all'essenza, la dispone in vista dell'esistere.

Non sorprende dunque che Scoto Eriugena ne faccia una sorta di *esse essentiae* che soppianta l'*esse existentiae*. Ed è appunto la sussistenza l'unico tenue ponte che collega le essenze tra loro e con l'essenza prima. Tale legame è tuttavia puramente negativo; l'essenzialità *in abstracto* esige sussistenza, ma solo l'Essenza creatrice sussiste essenzialmente[366]; le altre essenze non sussistono in virtù di se stesse; il che significa, dato il legame tra essenza e sussistenza, che non sussistono affatto. Ma proprio questo fa sì che le essenze finite, in quanto non raggiungono lo scopo della essenzialità come tale, non sono pienamente essenze e i loro contenuti quidditativi con le relative proprietà, non avendo nulla in comune con l'Essenza creatrice e causale, non fanno conoscere nulla del suo contenuto in quanto è Essenza. Una simile «totale alterità» della natura divina rispetto alle creature si avvicina molto a una pura equivocità.

Proprio perché manchevoli come essenze, le realtà finite tendono a essere riassorbite dall'unica Essenza che è tale nel senso pieno della

---

[365] Queste considerazioni che apparentemente sembrerebbero essere riferite ad Eriugena, in realtà esprimono il pensiero dell'Autore (N.d.C.).

[366] *Ibid.*: "Suasum est, ex his, quae ab ipsa (scil. divina natura) creata sunt, solummodo ipsam essentialiter sussistere; non autem, quid sit ipsa essentia, intelligi".

parola. Sia notato *en passant* che paradossalmente ogni concezione quasi-equivoca dell'ente conduce fatalmente a un'univocità o di tipo pluralistico – ogni ente è diverso, sì, dall'altro, ma è anche abbandonato a se stesso, costretto a un'unità incomunicabile con se stesso – o di tipo monistico – gli enti particolari, proprio perché del tutto diversi dal primo Ente, si riducono a esso come all'unico e comune fondamento di ciascuno di essi. Proprio quest'ultima riduzione rientra nella logica interna del sistema di Eriugena.

La «natura creatrice» pervade tutte le cose e, anzi, in qualche modo persino si identifica con tutte le cose, in quanto ne è «principio, mezzo e fine»[367], termini che assumono un significato metafisico ben più profondo di semplici tappe di un percorso qualsiasi. «Principium quia *ex se* sunt omnia quae essentiam participant» significa evidentemente la causa efficiente, ma in una chiave assai originale: c'è l'idea del moto, certamente, ma in primo luogo c'è quella, ben più statica, della derivazione per partecipazione similitudinaria delle essenze esemplate da quella esemplare. Similmente si articola il «medium», che è tale "quia *in ipso et per ipsum* subsistunt atque moventur"; anche qui è innegabile l'accenno al movimento mediato, il che vuol evidentemente alludere alla strumentalità, ma in primo luogo vi è ancora la sussistenza, che esprime un legame costante dell'essenza derivata con il principio della sua derivazione.

Le essenze sono nell'Essenza quanto alla sussistenza, mentre l'Essenza è nelle essenze quanto al contenuto quidditativo di cui le nature finite non sono altro che limitazioni particolari. «Finis vero, quia *ad ipsum* moventur quietem motus sui suaeque perfectionis stabilitatem quaerentia» indica, sì, il dinamismo della tendenza al fine, ma, soprattutto, vuol indicare l'ordine finalistico obiettivo che ripropone l'esemplarità (non solo il rapporto soggetto finalizzato-fine obiettivo, ma il rapporto del tutto obiettivo di fine parziale-fine interamente perfetto). Si hanno così in fondo tre strutture di partecipazione per limitazione formale che coincidono nell'esemplarità: (1) l'ordine delle essenze, (2) l'ordine dei sussistenti, (3) l'ordine delle perfezioni che ripropongono i trascendentali del vero (ontologico), ente e bene.

Tutte le cose sono dotate di essenza, virtù (inclinazione) e operazione, riflesso della Trinità. Il momento particolarmente interessante nel contesto della partecipazione consiste nell'essenza creata, presente *nelle* cose, ma allo stesso tempo universale e comune a esse. Proprio perché è di tutti i partecipanti, *non* è in particolare di nessuno di essi. Ma è appunto da essa che emana «per un processo

[367] *Ibid.*, 11, col. 451 D - 452 A.

naturale»[368] la sostanza propria dei singoli partecipanti che non è più comune, ma appartiene a ciascuno di essi in particolare. È agevole scorgere in questa teoria, per la verità assai elaborata, la struttura della partecipazione gerarchica. Infatti, il primo momento non è quello della presenza dell'unica essenza in tutte le cose, ma quello, precedente la costituzione delle cose stesse, dell'essenza in sé che, come universale, è anche superiore a ogni singola realtà. Tale superiorità risulta con chiarezza dal fatto che, presente nelle cose dopo averle costituite, l'unica essenza è in tutte, ma non è in nessuna di esse singolarmente presa, il che significa che l'universale è ben più della semplice somma dei singoli particolari. La costituzione delle sostanze proprie, non più universali, avviene per emanazione naturale e quindi spontanea dall'essenza comune.

Non si tratta di un processo causale efficiente, bensì di un particolarizzarsi dell'universale e quindi di una sua limitazione intrinseca. È così che, partendo dall'universale, si originano le sostanze (essenze sussistenti) particolari e quindi diminuite sia quanto all'essenzialità, sia quanto alla sussistenza, nelle quali poi l'universale è presente ed è presente ancora per partecipazione, ma questa volta non più per limitazione, bensì per una certa comunicazione della sua essenzialità a ognuna delle sostanze singole. Nello schema, tipicamente platonico, della partecipazione è perciò primario il momento della limitazione formale costitutivo dei partecipanti, i quali poi, secondariamente, dopo la loro costituzione singolare, sono considerati come accomunati nell'unica essenza universale che li abbraccia tutti. Questo secondo momento diffusivo, dopo quello restrittivo, è un abbozzo della partecipazione compositiva, nella quale tuttavia non è l'essere che si comunica causalmente alle sostanze, ma ancora l'essenza universale che si rende presente nelle essenze particolari: è una specie di analogia di proporzionalità, ma sul piano della comunanza di essenza o, se si vuole, un'analogia di essenzialità. Il momento di derivazione limitativa è catabatico[369] (*exitus*); quello di diffusione comunicativa è anabatico (*reditus*).

Separazione fra l'Uno e i molti

42. Nella partecipazione di tipo platonico che privilegia l'aspetto della gerarchia formale è sempre latente la tendenza, che di tanto in tanto si fa viva, a spezzare il vincolo dell'analogia isolando l'Essenza

[368] *Ibid.*, 62; col. 506 C (Cfr. B-C).
[369] Da *katàbasis*, che significa 'discesa' (N.d.C.).

primordiale nella sua trascendente unità e staccando da essa il molteplice che, abbandonato a se stesso, perde i contatti con la sua origine. Di fatto, mentre varia la partecipazione, il Partecipato rimane immutato in sé; il che non sorprende, ma la staticità viene attribuita non solo all'Essenza prima, bensì anche alla relazione di partecipazione attiva che essa assume nei riguardi dei suoi inferiori: «Ipsa quoque in omnibus participantibus se una atque eadem permanet, nullique ad participandum se plus aut minus adest. Sicut lux oculis»[370].

Allo stesso tempo non variano solo le relazioni di partecipazione passiva, ma in genere ciò che spetta specificamente ai singoli ("quae specialissime in singulis considerantur")[371]. Il principio non varia nemmeno relativamente, i derivati variano persino essenzialmente. La variabilità poi è dovuta al progresso o regresso della partecipazione, così che le singole essenze particolari e molteplici sono come degli accidenti rispetto all'unica Essenza-principio che manifestano ed esprimono. Nessun dubbio che l'intuizione di fondo secondo la quale l'essere per partecipazione coincide con l'essere accidentalmente (mediatamente) sia legittima e giusta, ma non tutto ciò che è accidentale (relativamente a qualcos'altro) è accidente (assolutamente e in sé)[372], mentre l'Eriugena tende a concepire le singole cose come modificazioni periferiche dell'unica immutabile essenza partecipata che ugualmente si offre alla partecipazione da parte di ciascuna di esse.

Dio esistente in sé, nella sua incomprensibile e ineffabile trascendenza, «crea se stesso»[373] discendendo nelle cause primordiali (essenza, vita, intelligenza) e, per mezzo di esse si rende presente nei loro effetti detti «natura sostanzialmente manifesta», intellettualmente percettibile (essenze particolari), fino ai corpi collocati al limite dell'*ordo naturae*, cosicché, divenuto tutto in tutti, richiama tutto a sé. Il primo passo è descritto come il passaggio da Dio increato a Dio creato da sé nelle cause prime, il che evidentemente significa che la «creazione» non è concepita in termini di causalità efficiente, perché i primi agenti efficienti sono termine e non principio di una tale «creazione». Rimane però il fatto che Dio «creato» dipende ontologicamente da se stesso in quanto è increato e Creatore. Evidentemente si tratta di un rapporto causale,

---

[370] *Ibid.*, col. 506 D - 507 A.

[371] *Ibid.*, 506 D.

[372] L'essere nella creatura è accidentale nel senso che potrebbe anche mancare; però non è un accidente nel senso che costituisce il suo essere sostanziale (N.d.C.).

[373] Libro III, n. 20; col. 683 A-B: "Proinde ex superessentialitate suae naturae, in qua dicitur non esse, primum descendens, in primordialibus causis a se ipso creatur".

ma non efficiente, bensì esemplare. È come se, nella gerarchia delle nature, la causalità esemplare precedesse e fondasse quella efficiente, sempre in chiave di esemplarità: l'agire efficiente dipende dal procedere esemplare in linea di causalità esemplare.

Così, ancora una volta, si ha la precedenza dell'esemplarità sulla causalità dinamica e quindi quella della partecipazione gerarchica su quella compositiva e dell'attribuzione/proporzione sulla proporzionalità. Lo stesso ordine degli effetti derivanti dalle cause (efficienti) prime e dalle sostanze particolari fino ai corpi è determinato gerarchicamente, dimodoché la stessa causalità dinamica si esercita su dei gradi ontologici formalmente prestabiliti. C'è causalità esemplare indipendentemente da quella efficiente, ma non c'è causalità efficiente senza ordine formale esemplare. Ciò significa che la partecipazione per composizione (proporzionalità) non solo deriva da quella per gerarchia formale (proporzione), ma la suppone anche e la porta implicitamente in sé.

Dio quindi «fa tutte le cose, diventa tutto in tutti e torna a se stesso richiamando a sé tutte le cose e, mentre diventa in tutto, non cessa di essere al di sopra di tutto»[374]. Nessun problema né per il «fare» né per il «richiamare a sé», termini che esprimono correttamente la dinamicità del processo efficiente-finalistico; assai problematica invece è l'affermazione secondo cui Dio «diventa tutte le cose», tanto più che, per rispettare il pensiero dell'Eriugena, non si può attenuarla in un semplice «rendersi presente». Se l'esemplarità (e quindi l'attribuzione) è concepita come subordinata alla causalità efficiente (e per conseguenza alla proporzionalità), tra l'Esemplare e l'esemplato non c'è altro che una somiglianza; se invece, ed è proprio ciò che si verifica, l'esemplarità è concepita come primaria e immediata, l'esemplato non sarà che un "pezzo" dello stesso esemplare; l'essenza partecipante sarà la stessa essenza partecipata, anche se intrinsecamente limitata, e il modello di derivazione non sarà analogia né di proporzione né di proporzionalità, non si tratterà di partecipazione né di limitazione né di composizione, ma di identità limitata o, meglio, dell'identico limitato: una sorprendente anticipazione della suareziana attribuzione intrinseca che, come si vede, più che affermare l'analogia la distrugge.

Naturalmente, per evitare il panteismo, si ribadisce la superiorità dell'Essenza-Esemplare facendo implicitamente leva sulla limitazione; ma, trattandosi di una limitazione interna (o presunta tale, perché di fatto l'unità dell'essenza, e tanto più di quella divina, è ontologicamente inscindibile), non si giunge a un'effettiva alterità, e il pericolo più che realmente evitato è solo verbalmente scongiurato.

374 *Ibid.*, B: "Ac sic ordinate in omnia proveniens facit omnia, et fit in omnibus omnia, et dum in omnibus fit, super omnia esse non desinit".

Sorprendentemente il «facere ex nihilo» viene fatto coincidere con il fatto che Dio «de sua [...] superessentialite producit essentias» e in genere «de negatione omnium quae sunt et quae non sunt *producit* affirmationes omnium quae sunt et quae non sunt»[375]. Il vero nulla non è dunque esistenzialmente la privazione dell'essere, ma, molto essenzialisticamente, l'ineffabile sovraessenza della divina natura che rispetto alle essenze finite non è piuttosto che essere. Producendo le essenze limitate Dio nega la negazione insita nel suo non-essere (ossia nel suo essere infinitamente superiore) rispetto a esse. Le differenze che contraggono l'infinita e originaria Essenza alla misura delle singole essenze e sostanze consistono in «negazioni» poste sul piano dell'essenza e dell'esemplarità; portano poi a quelle nature particolari nelle quali soltanto, e quindi a un livello ben inferiore, si colloca la differenza tra essere e non-essere nel senso esistenziale: infatti l'affermazione (della essenza singola) riguarda sia quelle che realmente esistono sia quelle che non esistono, ma che nondimeno sono essenze a pieno titolo. L'essenzialismo con il correlativo esemplarismo privilegiante la gerarchia formale e l'analogia attributiva non potrebbe essere affermato più chiaramente, ma si noti anche la sua grande difficoltà, che consiste strutturalmente nell'oscillare tra univocità (delimitazioni della *stessa* originaria essenza) ed equivocità (negazione del «nulla» che è la totale alterità del trascendente).

Come tutte le differenze dell'ente risultano comprensibili solo per riferimento all'ente in sé, dimodoché le singole discipline razionali non sono appieno tali se non in quanto si aprono a una considerazione di tipo metafisico, così nessun tipo di partecipazione/analogia risulta comprensibile se non viene rapportato al primo analogato dell'analogia delle diverse possibili analogie che è l'*analogia entis*. Nella parte sistematica di quest'opera avremo modo di studiare il nesso vitale che lega l'analogia all'ontologia. Ora, come il rifiuto dell'analogia di proporzione (o attribuzione) porta a un unilaterale esistenzialismo, così quello dell'analogia di proporzionalità equivale a una riduzione essenzialistica. È lecita, anzi, doverosa una distinzione di analogia di proporzione in propria e impropria: la prima esprimente somiglianza di due essenze in ciò che hanno di essenziale, ad es. vita sensitiva e vita intellettiva; l'altra basata su somiglianza accidentale, ad es. salute dell'organismo e quella della medicina.

Se poi l'analogia attributiva (che descrive rapporti di essenze) viene addirittura chiamata «intrinseca»; allora l'essenzialismo assume quel carattere equivoco di cui la filosofia dell'Eriugena costituisce un eloquente esempio in quanto suggerisce l'impressione

[375] *Ibid.*

che la delimitazione che separa quidditativamente essenza da essenza non tolga la comunanza di una certa «sovraessenza» comune (intrinseca appunto). Infatti, l'essenza derivata è delimitazione dell'Essenza originaria nell'ambito stesso di tale Essenza prima, e così nella misura in cui c'è il limite, si ha la totale diversità (equivocità); nella misura in cui invece c'è comunanza di essenza originaria, si ha al contrario reciproca appartenenza (univocità).

È così che da un lato viene difesa la semplicità di Dio affermando della sua essenza: «Ipsam solam vere ac proprie in omnibus esse, et nihil vere ac proprie esse, quod ipsa non sit» con la coerente conclusione «non duo a seipsis distantia debemus intelligere Deum et creaturam, sed unum et id ipsum»[376] e la conseguenza che Dio «crea se stesso», discendendo dalla sua trascendenza nell'immanenza e in particolare dall'Ente trascendentale all'ente categoriale diviso in sostanza e accidenti. Tutto ciò perché nonostante la limitazione non viene abbandonata l'Essenza illimitata che quindi si ritrova in ogni sua derivazione limitativa. D'altra parte però il processo di limitazione stabilisce una «totale alterità» tra il partecipato e il partecipante, cosicché Dio non è propriamente nemmeno essenza, bensì *yperùsios* ossia «superessentialis»[377] e così per tutti gli altri attributi che si vorrebbero comuni tra Lui e le creature. In tal modo viene preclusa la strada a un'analogia di sostanzialità o di sussistenza: tra la sostanza categoriale e l'essere sussistente in sé si apre un abisso incolmabile.

L'essenzialismo tende a confondere tra l'universale univoco e analogico. In questa prospettiva ogni universale è non solo reale, ma fonte di realtà, e lo è sempre allo stesso modo, ossia per partecipazione di limitazione intrinseca. Ogni «ratio» ontologica viene dunque considerata come analogica e gli inferiori sussunti sono solo derivazioni partecipative dell'universale superiore, dimodoché dall'essenza primordiale trattata alla stregua di un vero e proprio *genus supremum* vengono dedotti i generi intermedi con le loro differenze fino alle specie e alle differenze numeriche terminanti agli individui, così da ottenere una perfetta ipostatizzazione della *arbor porphyriana*[378]. L'arte dialettica è perciò inserita dal divino artefice nella natura stessa delle cose. Una simile visione, decisamente platonica, che peraltro non manca di fascino, né di un certo nucleo di verità (di fatto anche tra generi e specie ha luogo un'analogia, detta dal Gaetano «inaequalitatis», cui pure corrisponde

[376] *Ibid.*, libro III, 18; Migne PL, vol. 122, col. 678 B-D.

[377] Cfr. Libro I, 14; col. 459 d.

[378] Si vedano a questo riguardo due testi significativi: libro IV, 4; col. 748 C-749 A e libro II, 2; col. 529 A-C.

sul piano ontologico una struttura partecipativa), non possiede con sufficiente chiarezza la nozione di composizione, non concepisce perciò il genere come potenziale rispetto alla specie, né la differenza specifica come aggiunta (composta) alla *ratio generis*, e tutto ciò perché manca il paradigma di ogni composizione che è quella dell'essenza e dell'essere.

Di fatto ogni essenza che non è essere, ma possiede l'atto entitativo *per participationem* soltanto, è imperfetta nel suo stesso essere essenza, imperfezione che colloca un simile ente (ontologicamente potenziale) in un genere, rendendolo successivamente determinabile per opera di perfezioni (differenze) che non possiede, ma che riceve come attuazioni esterne al genere stesso cui appartiene. L'essere reale è in questa visione delle cose di fatto qualcosa di secondario; le essenze sono preformate da sempre e poi solo riproposte, tali e quali senza modifica alcuna, sul piano dell'esistenza che, lungi dal determinare l'essenza, si presenta piuttosto come una «caduta» di quest'ultima.

La sostanza non è una partecipazione dell'ente comune, perché di fatto l'ente categoriale non esiste – né quello sostanziale né quello accidentale; e l'unica sostanza concepibile è l'ente trascendentale che è tutto in tutte le cose. La linea dell'essenza è indistinta da quella dell'esistenza e l'universalità è direttamente proporzionale all'entità. Non sorprende perciò la conseguente eliminazione dell'ente categoriale, nell'ambito del quale le differenze restrittive dell'universale vengono considerate come aggiunte a esso e quindi, in qualche modo, completive di esso. Nella teoria aristotelica la sostanza seconda è ulteriormente individuata e solo al di là dell'individuazione essa trova ciò che le è più proprio – la sussistenza, cosicché la sostanza seconda non è che una parte della sostanza prima realmente sussistente e quindi «si dice» di essa.

Al contrario, nella visione di Eriugena, «species tota et una est individuaque in numeris, et numeri unum individuum sunt in specie»; il che ovviamente annulla la distanza tra la sostanza seconda e prima: «Quae, quantum ad naturam, distantia est inter subjectum et de subjecto, non video»[379]. L'*usìa* coincide perciò con la prima Essenza che si ritrova in tutti i generi e in tutti i loro inferiori fino agli stessi individui, i quali a loro volta, senza differenza alcuna tra il genere-sostanza e i generi accidentali, ineriscono e sussistono, a modo di accidenti, nell'unica[380]. Non si tratta di un semplice Platonismo[381], bensì di un mondo di idee aristotelicamente

[379] *Ibid.*, libro I, 25; col. 471 A.

[380] *Ibid.*, libro I, 26; col. 472 C.

[381] Cfr. l'acuta analisi in F. UEBERWEG, *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, Bd II, Hrsg. B. GEYER, Basel-Stuttgart (Schwabe), 1967, p. 174.

ripensato, in cui il rapporto di partecipazione viene a coincidere con quello dell'inerenza dell'accidente alla sostanza. La partecipazione per composizione (sostanza-accidenti) non potrebbe essere più radicalmente ridotta a quella di limitazione restrittiva (universale-particolare).

L'Uno dissolto nei molti

43. Come l'eccessivo realismo di stile platoneggiante rischia di sommergere la profonda e primordiale diversità del molteplice in un essere universale univoco, così la tendenza opposta, di stampo nominalistico, corre il pericolo, certo ancora più grave, di dissolvere l'unità dell'essere nella inintelligibile selva di differenze individuali, diluendola e abbassandola a una vera e propria equivocità casuale e arbitraria. È merito di S. Anselmo, quel campione imperterrito della *fides quaerens intellectum*, aver denunciato tale minaccia. Dopo aver indicato il pericolo di ogni teologia non solo nella disubbidienza alla fede, ma anche nella sovversione della sana ragione – «non solum ad intelligendum altiora prohibetur mens ascendere sine fide et mandatorum Dei oboedientia, sed etiam aliquando datus intellectus subtrahitur, et fides ipsa subvertitur, neglecta bona conscientia»[382] – egli procede a denunciare i pericoli di quel discorrere leggero e irresponsabile che allora (come tuttora) andava sotto il nome di «dialettica», di cui intuisce genialmente la intrinseca contraddizione, la voglia sfrenata di sragionare ragionando, il programma inconfessato e forse anche inconscio, ma ben presente e operante, di distrugger la ragione (metafisica) in nome della ragione (logica). Non esita quindi, supponendo giustamente l'affinità strutturale tra metafisica e fede, a denunciare i "dialectice haeretici" e ad esigere il loro allontanamento dalla gravità delle questioni teologiche – «prorsus a spiritualium quaestionum disputatione sunt exsufflandi»[383].

La rigorosa analisi della mentalità nominalistica conduce a risultati sorprendenti e sempre attuali in quanto l'insidia dell'irrazionalismo antimetafisico sta sempre in agguato per minare quel culto sapienziale della ragione che solo merita il nome di filosofia: (1) Il nominalismo estremo consiste anzitutto in una radicale negazione di ogni realtà attribuibile agli universali, il che ovviamente equivale all'*identificazione del reale con il concreto* e, dato che di fatto il principio dell'individuazione poggia sulla materia,

---

[382] S. ANSELMO, *De fide Trinitatis*, c. II, Migne PL, vol. 158, col. 264 C-D.
[383] *Ibid.*, col. 265 A e B.

a nessuno sfugge quale *insidia materialistica* si celi dietro un tale concretismo.

(2) Alla negazione, sul piano ontologico, della realtà degli universali, fa riscontro, sul piano epistemologico, un certo *soggettivismo* ben comprensibile nella logica del pensiero nominalista, perché, se l'universale non è già dato come realtà oggettiva e tuttavia incontestabilmente esiste nella mente umana, il suggerimento più plausibile è quello di attribuire la costituzione degli universali all'iniziativa del soggetto conoscente, nel nominalismo moderato che tende al concettualismo, o addirittura semplicemente parlante, nel nominalismo radicale secondo il quale l'universale non è nemmeno concepito dalla mente, ma solo *significato nel linguaggio*: coloro che sono «dialetticamente eretici» infatti «non nisi flatum vocis putant esse universales substantias»[384].

(3) Un'altra caratteristica è quella di un certo *riduzionismo*, che vieta persino la reale distinzione tra il soggetto e le sue proprietà. Sant'Anselmo accenna espressamente alla confusione tra colore e corpo (colorato), tra sapienza e anima (sapiente). D'altra parte non può essere altrimenti, dato che il soggetto individuale impone individualità agli accidenti inerenti, cosicché, se questi ultimi fossero in qualche modo separabili dal primo, coerentemente bisognerebbe ammettere delle proprietà universali con una certa consistenza ontologica propria precedente la loro appartenenza a questo o quell'altro sostrato, cosa che il nominalismo esclude nel modo più assoluto.

(4) Al materialismo fa riscontro nella sfera della conoscenza un deciso *empirismo* che viene descritto in termini assai eloquenti: «In eorum quippe animabus ratio, quae est princeps et judex omnium debet esse quae sunt in homine, sic est in imaginationibus corporalibus obvoluta, ut ex eis se non possit evolvere, nec ab ipsis ea, quae ipsa sola et pura contemplari debet, valeat discernere»[385]. È questa l'anima positiva, antimetafisica, del nominalismo, che lo lega al particolare vietandogli ogni estrapolazione ascendente di tipo analogico che gli permetta di afferrare l'ente nella sua comunanza e nella molteplicità dei suoi significati.

È vero che il realismo eccessivo di stampo anselmiano tende a concepire lo stesso ente piuttosto univocamente come un'essenza comune ai singoli (tendenza che si affermerà chiaramente nelle prove ontologiche del *Proslogion*); tuttavia la sua critica di Roscellino e dei suoi seguaci rimane comunque valida. Di fatto, una metafisica, che non ammettesse l'esistenza obiettiva dell'immateriale, distrugge se stessa, affidando il suo oggetto proprio

---

[384] *Ibid.*, col. 265 A.
[385] *Ibid.*, B.

a mere elucubrazioni logiche e confinando il campo del reale a disquisizioni di ordine esclusivamente empirico. La soluzione della questione degli universali è tutt'altro che indifferente rispetto alla filosofia della partecipazione: il *realismo estremo* afferma l'unità dell'ente fino a schiacciarne le differenze; il *nominalismo estremo* prende tanto a cuore le differenze, da obliare del tutto e, anzi, da negare espressamente qualsiasi unità superiore del reale, cosicché la questione dell'ente in quanto ente ricade nella sfera soggettiva della logica riducendosi a un problema di semplici denominazioni.

Data la parentela intima tra metafisica e teologia da una parte e la disaffezione congenita del nominalismo alla filosofia prima dall'altra, non sorprende l'accusa anselmiana di «eresia dialettica» e l'esigenza categoricamente espressa di escludere i *nominales* dalle dispute teologiche: se non capiscono l'unità delle specie nel genere, come potrebbero capire l'unità delle Persone nella Sostanza?[386]. Non c'è dubbio che la corretta concezione dell'unità univoca è la *conditio sine qua non* per la giusta comprensione di quella unità trascendente che identifica termini relazionalmente distinti in un'unica sussistenza e che, pur superando sia l'univocità che l'analogia, non può tuttavia essere intellettivamente raggiunta se non per mezzo dell'analogia. La stessa nozione di relazione sussistente è ottenibile esclusivamente per estrapolazione analettica da quelle della relazione e della sostanza. Si può dire che, se la realtà dell'universale è più evidente in quello univoco, essa è più sfumata e per ciò stesso più delicata e profonda in quello analogico: in entrambi i casi un certo realismo si rende indispensabile.

[386] *Ibid.*

La partecipazione del bene

44. Passiamo ora all'analisi di alcune strutture di partecipazione assai significative alle quali **Sant'Anselmo** spesso ricorre nella sua teoria del rapporto tra Dio e il mondo esposta sistematicamente nel *Monologion*. Degno di ogni riguardo è il modo esplicito e limpido di porre il problema con particolare riferimento alla partecipazione del bene: «Estne credendum esse unum aliquid, per quod unum sint bona quaecumque bona sunt; an sunt bona alia per aliud»[387]. Il dilemma suppone da una parte l'esistenza di una forma che da unità ai particolari, nei quali sussiste e per mezzo della quale essi sono ciò che sono, un'unità che a sua volta potrà ancora essere o univoca o analogica, e dall'altra parte fa l'ipotesi della concezione nominalistica di un'ammucchiata di enti disparati che sia in sé che nei loro costitutivi sono solo diversi gli uni dagli altri senza comunanza alcuna; una visione delle cose che merita in ogni senso di essere chiamata equivoca.

Si noti però che mentre l'univocità e l'analogia appartengono l'una all'altra in quanto entrambe suppongono una certa unità formale superiore, vi è un aspetto sotto il quale l'univocità accompagna l'equivocità e più che originare l'unità del reale, la distrugge. Di fatto, l'unità dell'universale univoco è maggiore di quella dell'universale analogo, in quanto conviene allo stesso modo agli inferiori, ma tale unità di universale nei particolari suppone l'estrinsecità delle differenze sia rispetto all'universale sia le une rispetto alle altre. In altre parole, la totale unità dell'universale univoco è riscattata dall'assenza totale di unità delle sue differenze. Ad esempio, l'animalità compete ugualmente al cane e al gatto, ma le due specie unite nel genere non hanno nulla in comune in quanto specie.

Al contrario, l'universale analogo comprende in sé le differenze che lo differenziano, sì, ma nel contempo, dato che sono relativamente simili tra loro, uniscono gli stessi inferiori non al di fuori, ma dentro all'universale stesso. Così l'ente compete diversamente alla sostanza e agli accidenti, ma nel contempo tra sostanza e accidenti vi è una intrinseca somiglianza quanto all'essere. Così un estremo realismo che ammettesse solo un'unità univoca coinciderebbe nei suoi risultati col nominalismo: quest'ultimo proclama la molteplicità dell'ente particolare; il primo giungerebbe, sì, all'ente "universale", ma anch'esso irrimediabilmente moltiplicato (pluralità di universali distinti). Paradossalmente l'unità delle differenze è raggiungibile solo da un universale differenzialmente

[387] S. ANSELMO, *Monologion*, cap. I, Migne PL, vol. 158, col. 145 B.

uno ovvero analogo. Nei termini del dilemma anselmiano, se le cose sono buone ciascuna per una bontà univoca, i costitutivi delle bontà saranno appropriati a ogni cosa, ma molteplici tra loro; se invece esiste una bontà intrinsecamente differenziata, analogica, tutte le cose potranno essere buone al di là delle loro differenze in virtù di e per riferimento a questa unica "bontà".

Dopo la posizione del problema segue immediatamente l'annuncio del principio che avvia alla soluzione: «Quaecumque dicuntur aliquid, ita ut ad invicem magis aut minus aequaliter dicantur per aliquid dicuntur, quod non aliud et aliud, sed idem intelligitur in diversis, sive in illis aequaliter sive inaequaliter consideretur»[388]. Sant'Anselmo non potrebbe essere più esplicito: vi è una differenziazione graduale, relazionale ("ad invicem magis aut minus aequaliter"), dalle proprietà realizzate nelle cose, il che fa pensare a qualcosa di costitutivo della proprietà in questione che non si lascia ridurre a questo o quest'altro modo particolare della sua realizzazione, ma li supera tutti. Si tratta evidentemente del «per essentiam» che è al di sopra di quel «per participationem», che esso fonda e origina. Un'unità superiore dunque realizzata nella diversità degli inferiori; realizzazione che può ancora essere duplice: (a) univoca, ossia tale da verificarsi in particolari diversi ma allo stesso modo in ciascuno di essi e (b) analogica, cioè tale da comprendere nelle differenze non solo le realizzazioni della proprietà comune, ma anche gli stessi modi di realizzazione.

La comunanza conduce sempre all'unità essenziale più alta, sia essa assoluta ed estrinseca alle differenze (univoca), sia essa relativa e tale da comprendere in sé le proprie modalità (analoga). L'applicazione al «bonum» non presenta poi serie difficoltà: «Cum certum sit quod omnia bona, si ad invicem conferantur, aut aequaliter aut inaequaliter sint bona, necesse est ut omnia sint per aliquid bona, quod intelligitur idem in diversis bonis»[389], anche se l'apparenza costituisce un'aporia che va presa seriamente in considerazione: «Licet aliquando videantur bona dici alia per aliud». È da notare come il caso di comunanza uguale è un caso particolare di comunanze per sé diverse: il bene univoco è relazionabile al bene analogico e quindi fa parte anch'esso dell'analogia o, in altre parole, l'universalità più generale è di tipo analogico.

Il bene non significa la semplice presenza di una qualità, bensì l'adempimento di una finalità connaturale dovuta o fisicamente o moralmente: la velocità è buona in un cavallo, mentre non lo è certo in un ladro svelto. In altre parole il bene non consiste nell'essere, ma nella pienezza di essere secondo le esigenze teleologiche della

[388] *Ibid.*
[389] *Ibidem*, C.

natura[390]. Il bene si divide poi nell'utile e nell'onesto: l'esempio del primo è la salute, l'esempio del secondo è la bellezza. Tali concretizzazioni non sono casuali, in quanto la salute corrisponde alle esigenze del soggetto che la possiede, mentre la bellezza suscita compiacenza, sì, in un soggetto, ma per motivi insiti nell'oggetto bello e pertanto indipendenti dal soggetto in questione.

La dualità utile-onesto non è tuttavia ultima, ma suppone un qualcosa di buono per sé che conferisce bontà sia all'utile che all'onesto: «Necesse est omne quoque utile vel honestum, si vere bona sunt, per idipsum esse bona per quod necesse est cuncta esse bona quidquid illud sit» e viene subito precisata l'essenza del Bene supremo: «Illud igitur est bonum per seipsum; quoniam omne bonum est per ipsum»[391]. È interessante seguire il movimento di unificazione analogica: dalla pluralità apparentemente disparata di qualità dette "buone" si giunge all'unità del bene inteso come compimento di finalità e poi dalla dualità di finalità soggettive (utile) e oggettive (onesto) si giunge all'unità di quel fine che non ha più fine, ma si costituisce fine e largitore di finalità per ogni cosa.

La differenza del per sé e del per partecipazione è chiara: il primo è in sé pienezza (ragione finale sufficiente); il secondo trova la sua pienezza nella tensione all'altro; il primo non dipende da nessun fine (nemmeno da se medesimo); il secondo si trova sottomesso ad altri fini (dipendenza causale finale); infine il primo è il bene supremo e infinito; il secondo è comunque inferiore e limitato. Il *per se-per aliud* esprime la comunanza del bene essenzialmente diverso eppure intrinseco a entrambi i termini; il *maius-minus* esprime al contrario la diversità dei termini stessi e la relazione del secondo al primo: «At nullum bonum quod per aliud est, aequale aut maius eo bono quod per se est bonum»[392]. Non è difficile individuare nel primo rapporto una proporzionalità e nel secondo una proporzione, che in questo caso si intrecciano in modo tale che la seconda sia presupposta alla prima e contenuta in essa.

Dal bene, che esprime una perfezione piuttosto intrinseca, si passa alla grandezza, non certo quella corporea, bensì quella misurata dalla bontà insita in ogni ente, e determinante una gradualità di perfezioni tra enti diversi ("quod quanto maius, tanto melius est aut dignius")[393]. Infine si giunge all'analisi della struttura analogico-partecipativa dell'ente stesso, evidentemente non a caso, bensì per mettere in rilievo l'analogicità *kat'exochèn* dell'ente. «Denique non solum omnia bona per idem aliquid sunt bona, et

[390] Intuizione accolta e sviluppata da S. Tommaso in I-II, 18,1.
[391] S. ANSELMO, *Monologion*, cap. I; Migne PL, vol. 158, col. 146 A e B.
[392] *Ibid.*, B.
[393] *Ibid.*, cap. II, col. 147 A.

omnia magna per idem aliquid sunt magna; sed quidquid est, per unum aliquid videtur esse»[394].

Il primo termine del dilemma[395] tende ad affermare il principio di ragion sufficiente: «Tutto ciò che è, è in virtù di qualcosa», principio di immenso valore logico-epistemologico, al quale sul piano metafisico corrisponde ciò che potrebbe dirsi «principio di essenzialità», ovvero «tutto ciò che esiste, esiste in virtù della sua essenza costitutiva». Il nominalismo, nemico giurato dell'essenza, evidentemente non ammetterà una simile equivalenza ontologica, ma proclamerà il primato originario della fattualità concreta: «Ciò che è, non è per altro se non per la sua stessa esistenza»; il che equivale alla constatazione dell'irrazionalità dell'essere.

L'alternativa anselmiana lega invece l'essenza all'esistenza: «Omne namque quod est (a) aut est per aliquid, (b) aut per nihil». Ma questa seconda parte viene subito scartata, poiché «nihil est per nihil», affermazione che vale in entrambi i sensi – il nulla nulla fonda e solo il nulla è fondato sul nulla. Lo si potrebbe anche esprimere dicendo: «Non può esistere se non qualcosa di determinato e di ben definito». Rimane dunque che «quidquid igitur est, non nisi per aliquid est».

Ciò presupposto, si apre un secondo dilemma: «Aut est unum, aut sunt plura, per quae sunt cuncta quae sunt».

(a) *L'ipotesi della pluralità degli ultimi costitutivi dell'ente* lascia spazio a tre possibilità:

- "aut ipsa plura referuntur ad unum aliquid, per quod sunt";
- "aut eadem plura singula sunt per se";
- "aut ipsa per se invicem sunt".

(a.1) *Se la pluralità dei costitutivi è fondata in qualcosa di uno*, allora le cose non sono più in virtù di più princìpi, ma in virtù di quell'unico ente che costituisce la stessa molteplicità di princìpi i quali in tal caso evidentemente non sono ultimi.

(a.2) *Se la pluralità è dovuta a un insieme di singoli per sé esistenti*, vi è una «vis vel natura existendi per se, quo habent ut per se sint». Esiste dunque una perfezione comune di sostanzialità per la cui partecipazione ogni singolo ente sussiste. L'esistenza stessa poi dipende dalla sussistenza («non est dubium quod per idipsum unum sunt per quod habent ut sint per se»), cosicché, ancora una volta, l'essere da cui tutto dipende è uno solo. La stessa pluralità dei singoli che nella prospettiva nominalistica spezza irriducibilmente l'essere, risulta fondamento di un'ascesa verso l'unità suprema, se è vista non

---

394 *Ibid.*, cap. III, col. 147 B; Cfr. tutto il cap. III, coll. 147 B - 148 B.

395 Qui l'Autore si riferisce al dilemma posto da S. Anselmo tra realismo e nominalismo, esposto in antecedenza. Da questo dilemma ne sorgono due che vengono presentati nel testo seguente (N.d.C.).

solo come individualità, ma anche, e più profondamente, come sostanzialità. Quest'ultima poi è una perfezione semplice ed essendo comune trascende i suoi inferiori che ricevono sussistenza per partecipazione a ciò che sussiste per essenza. Dai diversi modi e gradi di sussistenza si induce un Essere per sé sussistente e la sua caratteristica più immediata che è quella dell'assoluta unità. L'analogia dell'ente è anche, e anzitutto, un'analogia del sussistere.

(a.3) È da escludere («nulla patitur ratio») l'eventualità di una *pluralità reciprocamente fondata*. Sarebbe pensiero irrazionale («irrationalis cogitatio») quello che postulerebbe una specie di autofondazione di enti interdipendenti. Nell'ipotesi, un ente fonderebbe l'essere dell'altro e nel contempo non sarebbe fondato. Così lo stesso ente darebbe e riceverebbe, avrebbe e non avrebbe la ragione del suo essere, il che è manifestamente contradditorio. Ciò non è ammissibile nemmeno nel campo delle relazioni (a meno che non siano sussistenti, il che si verifica solo *in divinis*), perché i relativi (soggetti di relazione) non ricevono né sussistenza né l'essere l'uno dall'altro, e le relazioni non essendo né sussistenti né esistenti in sé non sono in grado di fondarsi a vicenda.

(b) Rimane dunque il fatto che *ciò che fonda ogni essere non può essere che uno solo* («necesse est unum illud esse, per quod sunt cuncta quae sunt»). Le caratteristiche di quell'ente per mezzo del quale tutti gli altri enti esistono, consistono sia nell'unità assoluta, sia anche nella *sussistenza per sé* (e quindi *aseità*[396]) e nell'*infinità dell'essenza*. È interessante constatare come nella visione ancora molto essenzialistica di S. Anselmo le proprietà del sommo Essere seguano sia la linea dell'esistenza che quella dell'essenza. Sotto il primo aspetto gli compete il massimo di sussistenza (sostanzialità), che consiste nell'identità dell'essere e del sussistere; il soggetto possiede in sé la ragione sufficiente del suo essere; il che *a fortiori* esclude ogni dipendenza causale.

Si tratta d'un essere per essenza propria, mentre gli altri enti sono in virtù di qualcosa di esterno alla loro natura: «Quaecumque igitur alia sunt, sunt per aliud et ipsum solum per seipsum». Sotto l'altro aspetto gli spetta l'infinità di essenza. Esistere in virtù della propria essenza viene a coincidere con l'illimitatezza dell'essenza stessa; gli esistenti «per aliud» hanno invece nature limitate: «At quidquid est per aliud, minus est quam illud per quod cuncta sunt alia [...]. Quare illud quod est per se, maxime omnium est». Abbiamo dunque una relazione di somiglianza tra essere per sé e essere per altro a livello di

396 L'aseità deriva dal latino *a se*, che significa "da sé". Questa proprietà è esclusiva dell'Ente che esiste da Sé, ossia Dio. Tutte le altre cose esistono da altro, cioè da Dio (N.d.C.).

sussistenza-esistenza, e una relazione di semplice proporzione tra il meno (limitato) e il massimo (illimitato) sul piano dell'essenza.

Partecipazione per limitazione formale

45. Una struttura molto completa e differenziata di partecipazione per limitazione formale (ordine delle essenze) è dettagliatamente descritta nel IV capitolo del *Monologion*[397]. Innanzitutto si constata una certa gradualità di perfezione tra le singole nature; il «contenuto di essere» imposto dall'essenza non è uguale in tutti gli enti, ma gradualmente variato: «Naturarum aliae aliis negari non possunt meliores»[398]. Nessun dubbio dunque che le nature superiori esercitano una sorta di causalità esemplare su quelle inferiori. Da qui poi si inferisce l'esistenza di una natura suprema che è solo esemplare e in nessun modo esemplata: «Nihilominus persuadet ratio aliquam in eis scilicet naturis sic supereminere, ut non habeat se superiorem».

Il passaggio dalla partenza (ordine gerarchico delle nature) al termine (natura suprema) consiste in una riduzione *ad absurdum*: se si suppone un ordine infinito di nature sempre più perfette senza una suprema, si giunge a una serie inconclusa, il che «nemo non putat absurdum, nisi qui nimis est absurdus». Si potrebbe dire che S. Anselmo invoca un po' troppo presto l'evidenza (e l'assurdità della sua negazione), ma occorre pensare ai presupposti impliciti che egli dà per scontati e che, certo, una posizione nominalistica recisamente nega, ossia:

(a) esistono vere e proprie essenze delle cose;

(b) tali essenze non sono disparate, ma ordinate tra loro in una gradazione ascendente di perfezione nello stesso «essere essenza» o contenuto entitativo;

(c) non c'è una serie ordinata senza un primo e supremo principio di ordine;

(d) lasciare l'ordine delle nature aperto *ad infinitum* equivale a negare *sic et simpliciter* l'esistenza di una natura suprema che dà origine a tutta la serie.

Ciò presupposto la conclusione è ovvia: «Est igitur ex necessitate aliqua natura, quae sic est alicui vel aliquibus superior, ut nulla sit cui ordinetur inferior». Si tratta però di dimostrare ancora una volta l'*unicità* di quella prima natura di cui si è giunti ad affermare l'esistenza. Ora, se al vertice vi è una pluralità di nature, queste

[397] *Ibid.*, cap. IV; coll. 148 C - 150 A.

[398] Trad.: tra le nature non si può negare che alcune siano migliori di altre (N.d.C.).

In tal modo vi è pure una certa partecipazione compositiva dell'essenza con il soggetto esistente, e quindi un'analogia di proporzionalità nell'ambito della stessa essenzialità («avere essenza») comune. Non sorprende dunque l'impresa originale di S. Anselmo, la quale certamente corre un certo rischio – tentazione comune a ogni essenzialismo – di attribuire all'essenza ciò che più propriamente spetta all'essere. Eppure, fatte le dovute riserve, non è priva di una certa legittimità: la sussistenza (sostanzialità), seppure più implicita che esplicita nel discorso anselmiano, vi svolge un ruolo di prim'ordine. Si tenga ben presente che come l'essenza è ricettacolo dell'essere, così (a modo suo) il supposito è ricettacolo dell'essenza nell'ambito dell'ente.

2. Il problema sollevato dal primo nominalismo e le soluzioni tentate

L'universalità del significato

46. Un primo e decisivo accenno alla «modernità», che tuttavia avrà piena fortuna solo nella dissoluzione nominalistica della scolastica, si trova in **Abelardo** che riunisce in sé queste note caratteristiche tutt'altro che casualmente tra loro collegate:

(a) secolarizzazione di stampo razionalistico;
(b) fideismo in questioni riguardanti Dio;
(c) predilezione per riflessioni di ordine logico;
(d) mentalità decisamente anti-metafisica, in quanto opposta a realtà superiori rispetto ai sensibili particolari.

A differenza di Roscellino, Abelardo è assai più sottile e fine, ma è altrettanto, se non più, nominalista. È così che lo descrive Giovanni di Salisbury, è così che lo considerano i contemporanei e sono vani i tentativi di storici moderni che vorrebbero farne un «realista moderato» precursore nientemeno che dello stesso S. Tommaso d'Aquino[401]. L'allontanamento del divino dal «mondano», la

[401] Cfr. F. COPLESTON, *A History of Philosophy*, vol. II, part I, New York (Image Books), 1962, p. 172: "The Abelardian doctrine is an adumbration, in spite of some ambiguous language, of the developed theory of moderate realism". E. F. UEBERWEG, *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, Bd II, Basel/Stüttgart (Schwabe), 1967, p. 218: "Uber diese Bestimmungen sind auch die spateren Versuche des Thomas von Aquin Duns Scotus und der Nominalisten nicht hinausgekommen". Quali poi saranno le conseguenze del nominalismo, viene indicato con rara lucidità nell'opera di M. D. PHILIPPE O.P., *L'Etre*, vol. I, Paris (Téqui), 1972, p. 48, nota 101: "Le nominalisme

spaccatura tra religione affidata all'affetto e scienza che si impossessa della razionalità, tutto questo è strumentalmente legato alla concezione nominalista dell'ente, che ammette, sì, delle somiglianze tra le cose, e non potrebbe essere altrimenti se non negando l'evidenza, ma non si innalza più alla superiorità della forma che le fonda e che è da esse manifestata, limitandosi a raggruppare le realtà obiettivamente simili nella comunanza del discorso dotato di un significato concettuale (*sermo*).

Non c'è allora l'affermazione, tipica del realismo moderato, della differenza tra l'universale logico e separato (astratto) dalle cose e quello ontologico insito nelle cose e costitutivo di esse, bensì la tesi, francamente nominalista, dell'universale linguistico-concettuale senza riscontro essenziale sul piano del reale né nei singoli né al di fuori di essi: le relazioni di similitudine sono riconosciute come reali, ma sono e rimangono puri dati di fatto, accidenti inerenti a soggetti concreti.

Non sorprende dunque vedere Abelardo vantarsi di aver fatto cambiare opinione al suo maestro Guglielmo di Champeaux[402] da una sentenza di estremo realismo che professava l'identità reale ed essenziale di tutti gli individui distinti solo accidentalmente, in una tesi sempre realistica, ma più moderata, secondo la quale i singoli sono identici non già essenzialmente, ma indifferentemente, ossia radunati nell'unità di un'essenza che è aperta (indifferente) rispetto all'universalità e all'individualità[403].

Non c'è dubbio che Abelardo non ammetteva nemmeno una siffatta attenuazione della posizione realistica che, pur coinvolgendo l'essenza stessa nell'individuazione, lasciava tuttavia intendere che la «progressione» ontologica, per così dire, dell'essenza (e della forma) non è alla singolarità, bensì appunto all'universalità o, meglio, all'indipendenza sostanziale (nel sussistere) della forma in sé, a parte l'individuazione per aggiunta della materia[404]. Non si può negare che la tesi corretta da Guglielmo rimane alquanto oscura, enigmatica e

---

théologique va impliquer une philosophie d'un type nouveau où la métaphysique est réduite à jouer un rôle de logique - ce qui explique en partie la réaction de Descartes: l'intelligence voudra se libérer".

[402] PIETRO ABELARDO, *Epist.* I seu *Historia calamitatum*, cap. 2, Migne PL, vol. 178, col. 119 A - C.

[403] Guglielmo di Champeaux non distingue l'essenza universale da quella individuale; parla genericamente dell'essenza come indifferente all'uno e all'altro stato, in modo tale da non dare sufficienti garanzie di capire che cosa è l'essenza specifica ed universale (N.d.C.).

[404] Guglielmo, come abbiamo visto, tendeva in un primo tempo al realismo esagerato; in un secondo tempo ammette l'"indifferenza" dell'essenza. Ma Abelardo non si accontenta di questo e pretende che l'essenza sia solo individuale (N.d.C.).

imprecisa, ma rimane pur sempre vero che il mantenimento del carattere «duale»[405] dell'essenza finita, che mentre da un lato ha bisogno di qualcos'altro per costituirsi come individuo e come sussistente, dall'altro tuttavia tende a rivendicare l'autonomia del suo *modus* immediatamente connaturale, che è indiscutibilmente quello dell'universalità, capace di darsi (almeno secondo la tendenza che le è propria in virtù del suo «essere essenza» *ut sic*) un'individualità e, al limite (nel caso dell'Essenza per sé sussistente), anche una sostanzialità *ex propriis*[406], rispetta molto meglio le dimensioni dell'ente reale. Non riconoscere questo anelito della forma «in alto», non in quanto è questa forma particolare, realizzata nella concretezza del materiale, bensì in quanto è semplicemente forma, significa gettare le basi di una filosofia antimetafisica[407] e quindi contraddittoria in sé (*filosofia afilòsofos*)[408], quale sarà di fatto coerentemente quella assunta dal nominalismo.

In tutto ciò però non deve passare inosservato un altro tratto tipicamente antimetafisico, dissolutore di ogni ascesa ontologica, che più che nei contenuti si riscontra nei modi di affrontare i problemi. In Abelardo è inconfondibile un certo atteggiamento «ludico» caratteristico di ogni pensiero puramente dialettico, negativo e critico, dalla sofistica in poi. Dopo aver constatato il peso della questione degli universali («de universalibus [...] praecipua semper est apud dialecticos quaestio») e la difficoltà di trovare una soluzione adeguata per un quesito così arduo confessata dallo stesso Porfirio, Abelardo descrive, non senza compiacenza nel successo inaspettato che ciò gli ha fruttato, il discredito in cui gettò il proprio maestro costringendolo a cambiare parere in questa materia, ed esprime la sua meraviglia che una questione di questo tipo possa essere ritenuta tanto importante: «Quasi in hac, scilicet de universalibus, sententia tota huius artis consisteret summa». Il tono ironico in cui viene palesata tale sorpresa è significativo per il cambiamento di interesse intellettuale, perché mentre la domanda risulta ben secondaria in logica, essa assume primaria importanza in metafisica. Anche per la sua insensibilità ontologica Abelardo merita la sua fama di precursore dei tempi moderni; ci si chiede solo se ciò non sia piuttosto un demerito anziché un merito dinnanzi alla filosofia.

Quanto a Roscellino e al nominalismo radicale che nell'universale non scorge altro che un «flatus vocis», Abelardo pensa di evitare

---

[405] Ossia che l'essenza può essere o specifica o individuale (N.d.C.).

[406] Ossia: da Sè (N.d.C.).

[407] L'Autore intende dire che il disprezzo per l'aspetto elevato della forma universale, superiore a quella individuale (lascito platonico), porta come conseguenza il disprezzo per la metafisica, in quanto appunto orientata alla percezione di quella forma, soprattutto in quanto spirituale e divina (N.d.C.).

[408] Espressione greca che significa: filosofia non filosofica (N.d.C.).

questo scoglio, alla pari di quello realistico che vorrebbe predicare una realtà di un'altra realtà («rem de re praedicari monstrum esse dicunt»)[409], proponendo come soluzione attendibile quella dell'universalità del *sermo*, del discorso in quanto significa qualcosa o, meglio ancora, del *significato*[410] *sic et simpliciter*: «Est alia de universalibus sententia rationi vicinior, quae nec rebus nec vocibus communitatem attribuit, sed sermones sive singulares sive universales esse disserit»[411].

Non manca il riferimento ad Aristotele, il quale effettivamente definisce l'universale in termini di predicazione (*quod est natum praedicari de pluribus*), ma il realismo aristotelico fa corrispondere al predicato comune delle proprietà essenziali altrettanto comuni, dimodoché il «praedicari» spesso equivale a «far parte dell'essenza del soggetto». Non a caso per Abelardo invece l'essere predicato non solo è distinto, ma decisamente contrapposto all'essere reale esistente in *rerum natura*.

Non solo, ma la predicazione universale deriva da una «nativitas», origine naturale, che per Aristotele è di ordine formale (l'essenza, significata nel predicato, è comune a più individui), mentre, si badi bene, per Abelardo è di ordine causale: sia la *res* che la *vox*, intesa come entità fonetica e quindi a sua volta fisica, è spogliata di ogni dimensione superiore alla sua più immediata concretezza fisica; la funzione di significare che si aggiunge alla *vox* come un discorso (*sermo*), intenzione semantica distinta, anzi, separata dalla natura della *vox* stessa, possiede tale dimensione, ma, ed ecco il punto fondamentale, essa non è più di ordine ontologico (*esse reale*), bensì di ordine intenzionale (*esse cognitum*).

In breve, mentre la realtà delle cose sprofonda nell'immediatezza del particolare, l'universale viene staccato da ogni tangenza con il reale e volatilizzato in un ente di ragione a cui, come vedremo *ad abundantiam*, nelle cose stesse nulla di essenziale più corrisponde, cosicché il concetto, più che alla presenza dell'oggetto alla mente, è dovuto all'iniziativa della mente stessa produttiva di esso. Al difetto di realismo metafisico fa riscontro quello del realismo epistemologico; il soggettivismo, oggi tanto di moda, la «furia distruttrice», per dirla con Hegel, di ogni possibile metafisica,

---

[409] Così riferisce di Abelardo Giovanni di Salisbury nel *Metalogicus* II, 17; cit. in N. ABBAGNANO, *Storia della filosofia*, vol. I, Torino (Unione tipografica torinese), 1949, p. 343.

[410] È interessante notare l'affinità con la dottrina stoica che identifica gli *asòmata*, con i *lektà* dimenticando i risultati della "seconda navigazione" platonica.

[411] *Lunel* n. 6 f. 15 v; *Logica "Nostrorum petitioni sociorum"* (Luneler Glossen), cit. in F. UEBERWEG, *Grundriss*, Bd. II, Basel/Stüttgart (Schwabe) 1967, p. 217.

affonda le radici nel nominalismo che accompagna passo per passo: «Quid enim aliud est nativitas sermonum sive nominum quam hominum institutio? Hoc enim quod est nomen sive sermo, ex hominum institutione contrahit».

La nota soggettivistica è ulteriormente appesantita da una poco velata professione di *empirismo*. In fondo ciò che è evidente, chiaro, immediatamente dato sul piano della conoscenza consiste nei singoli sensibili che hanno il duplice vantaggio: (a) di presentarsi come ultimamente, cioè individualmente distinti e (b) di essere adeguati all'immediatezza della comprensione sensitiva: «Cum singularia res ut discretas et ab omnibus aliis diversas dignificent et quasi ad oculum proprio sensu eas capiamus»[412].

Ecco perché non i singoli sensibili, bensì gli universali intelligibili pongono un problema. La conoscenza, anche quella intellettiva, sorge dall'apprensione sensitiva di una realtà concreta, non solo, ma è proprio il caso di sottolinearlo, sembra quasi identificarsi con essa, tanto è vero che il ruolo dell'intelletto è ridotto a ben poca cosa: alla semplice funzione di evocazione mnemonica delle conoscenze, che dunque, prese in se stesse, altro non sono che mere sensazioni: «Omnis sanus intellectus ex aliqua persona scil. individuo surgere videtur, cum ea quae sensu capimus, per intellectum recordamur». Si prende dunque un grande abbaglio[413] se si riduce la tesi abelardiana alla distinzione, adottata anche da S. Tommaso, tra il *modus intelligentis in intelligendo* e il *modus rei in essendo*, perché tutto sta nel vedere quale sia il ruolo dell'astrazione, che in Abelardo non dà l'impressione di essere valutato molto positivamente.

Un'appendice immancabile della tendenza nominalistica all'empirismo è la *predilezione per la concretezza delle cose*. Il concetto corrisponde a un nome universale «communem et confusam imaginem multorum concipit», mentre al contrario quello generato dalla «voce» singola «propriam unius et quasi singularem formam tenet, hoc est ad unam tantum personam se habentem»[414]. Come si vede, per Abelardo l'universalità è sinonimo di confusione e per conseguenza di inintelligibilità: «Universalia [...] nullam personam (i. e. individuum) distinguunt, unde sanum intellectum facere non videntur»[415].

Ciò che generalmente viene passato sotto silenzio, ma è di primaria importanza, è il fatto incontrovertibile che questa posizione filosofica si pone agli antipodi del platonismo e anche, in uguale misura, dell'aristotelismo, anzi, in genere di ogni pensiero

---

[412] F. 16 v; Cfr. ed. GEYER 186; cit. in F. UEBERWEG, *Grundriss*, II, p. 218.
[413] Così l'interpretazione di F. UEBERWEG, *op. cit.*, p. 218.
[414] Ed. GEYER 21, 29; cit. in F. UEBERWEG, *op. cit.*
[415] F. 16 v; Cfr. ed. GEYER 186; cit. in F. UEBERWEG, *op. cit.*

realisticamente metafisico, perché professa l'intelligibilità del singolo in quanto è singolo. Ma se il singolo (sensibile, materiale) giunge in sé alla sommità della conoscibilità, la formazione dei concetti astratti non solo risulta inutile, ma dannosa ai fini dello stesso conoscere, perché confonde senza chiarire; rimane solo la domanda, alla quale i nominalisti si guardano bene dal rispondere, perché mai l'uomo, a meno che non sia un essere assurdo di tipo esistenzialistico, possieda una simile controproducente facoltà.

Dato poi che l'universale non serve per rendere intelligibile il singolo, tanto meno potrà contribuire alla costituzione ontologica del medesimo, sia al di fuori di esso (Platone) che in esso (Aristotele). Il concreto sensibile non possiede dunque nessuna dimensione che in qualche modo lo superi e la metafisica risulta, se si pensa coerentemente partendo da tali premesse, una semplice illusione. In altre parole, il passaggio dal soggetto esistente all'essere è mediato dall'essenza e, negata questa, ogni accesso all'*esse ipsum* e all'*ens ut ens* rimane precluso.

Se poi ogni universale, anche univoco, dà fastidio perché poco chiaro, è facile immaginarsi con quale disaffezione il nominalismo tratterebbe l'analogia e la partecipazione se mai giungesse a farsene pensiero adeguato, cosa che gli è per fortuna impedita dalla sua chiusura antimetafisica. I singoli, chiari e distinti nella loro empirica singolarità, danno una sufficiente idea di questa concezione dell'essere: intelligibilità razionale del singolo in base alle sue proprietà concrete e, ovviamente, univoche (in quanto appartengono *solo* a questo singolo); per il resto totale equivocità tra i singoli stessi sprofondati nell'inintelligibilità dell'irrazionale e del non-esistente (fatalmente la negazione dell'essenza è seguita da quella della sostanza), in quanto il simile consiste nelle proprietà, mentre tra i soggetti regna assoluta dissomiglianza. Si profilano con chiarezza le piaghe caratteristiche di una cultura divisa in razionalismo ed empirismo da una parte e tendente al fenomenismo dall'altra.

Non è privo di interesse notare, anche se l'esempio, teologicamente parlando, non è molto fortunato, come Abelardo si sforzi di manifestare la processione temporale (simultanea) della Sapienza (Figlio) dalla Potenza (Padre) *in divinis* ricorrendo alla tesi, alquanto realistica, di Boezio, secondo la quale generi e specie si ramificano come in una sorta di procreazioni. Le specie sono «create» o «generate» dal genere, che pure non le precede né quanto al tempo né quanto all'esistenza perché l'uno *non è prima* dell'altro. Le specie sono contemporanee e ugualmente necessarie rispetto al genere e non sono in un qualche modo separabili tra loro[416].

[416] PIETRO ABELARDO, *Introductio ad theologiam*, lib. II, c. XIII; Migne PL, vol. 178, col. 1070 B - C.

Il far derivare le specie dal genere è un tratto inconfondibilmente realistico, ma ciò che sorprende, ed è qui che si rivela il nominalismo soggiacente a simili riflessioni, è il fatto che la derivazione non è formale, ma causale efficiente, descritta senza attenuazioni di sorta in termini di «nascita» o addirittura dì «creazione». Certo è che non si tratta in nessun modo di una derivazione formale che costituirebbe una maggiore distanza tra genere e specie e permetterebbe l'affermazione della naturale estraneità della differenza contraente alla forma da essa contratta. Nessun dubbio allora che sul piano esistenziale-causale il genere sussiste nella specie e nell'individuo, e non può essere causato se non ancora in specie e individuo. Ma sul piano essenziale-formale che non a caso qui non viene preso nemmeno in considerazione, il genere dà origine alla specie per aggiunta di una determinazione che gli è estranea non quanto all'esistenza (ogni genere esiste solo nelle sue specie già differenziate), bensì quanto al contenuto formale. Ci sia permessa l'osservazione che, se il nominalismo sposta l'univoco (genere-specie) verso l'analogo (inferiori contenuti nel superiore), con ciò stesso rivela la sua strutturale tendenza a spostare l'analisi dell'ente (analogo) verso l'estremità dell'equivocità (moltitudine di enti solo accidentalmente assimilabili gli uni agli altri).

La soluzione del rapporto tra il comune e il particolare esclude nettamente la realtà di un'essenza universale, e per ciò stesso mette al bando anche ogni idea di partecipazione[417]. E il legame tra la duplice esclusione, cosa tutt'altro che indifferente, come conferma della tesi che una seria filosofia della partecipazione è pensabile solo nell'ambito di un certo realismo, non è per nulla casuale. Due individui umani sono distinti numericamente, ma hanno in comune (e nemmeno i nominalisti possono negarlo) il fatto di essere uomini: tale comunanza ovviamente non deriva dalla loro individualità che è per sé diversa; ma, ed ecco la tesi di Abelardo, non deriva nemmeno da un qualcosa di reale, di superiore ad entrambi, e di comune ad essi in cui l'uno e l'altro avrebbero parte. Escluso l'universale, anche la partecipazione risulta impossibile: «Neque ex aliqua re, quam inter se participant, eos convenire dico». In che cosa allora è radicata la comune convenienza? In null'altro se non in se medesima; «et tamen dico eos ex aliquo convenire, id est aliquam convenientiam habere, ex co scilicet quod sunt homines». È ciò che Abelardo chiama «status», lo stato di un cosa, nel caso presente quello dell'uomo. Questo poi è qualcosa di reale, dimodoché lo scandalo dei realisti, che aborriscono il vedere la reale convenienza delle cose fondata sul nulla, dovrebbe essere tolto di mezzo. Due individui

[417] Lunel f. 20 r, cit. da F. UEBERWEG, *Grundriss*, II, 218.

umani sono realmente uomini e in ciò non si differenziano, eppure, anche se tale è la realtà, «ad nullam vocemus essentiam»[418].

Quest'ultima affermazione è di primaria importanza: la comunanza dei singoli soggetti esistenti è reale, sì, ma non ha la caratteristica metafisica di una essenza. Si noti bene questo: l'unità delle cose si verifica in base al solo fatto concreto di somiglianza e quindi ha per unico fondamento la relazione reciproca di assoluta parità (il simile lo è rispetto al simile e viceversa: similitudini ordinate, partecipate, non vengono prese in considerazione). E qui appare di nuovo dove conduce lo spezzare l'unità analogica dell'ente: non ci si trova davanti a qualcosa di uno, ma l'unità spezzata ci pone dinnanzi solo i suoi frantumi. Dato poi che l'unità dell'ente, secondo la sua stessa struttura essenziale, non può essere che analogica, negare l'analogia significa sempre e comunque, con inesorabile fatalità, infrangere l'ente stesso.

Ora, è bene notare che la negazione nominalistica dell'universale (essenza) reale *nelle* cose e costitutivo *delle* cose lascia al limite spazio alla relazione, ma a una relazione che non termina, partendo dal soggetto in cui è radicata, a qualcosa che le è superiore, bensì sempre e solo a un altro soggetto altrettanto concreto come quello di partenza. Da un lato si ha dunque la più grigia e uniforme univocità. Infatti la relazione di somiglianza vale ugualmente da una parte e dall'altra e questo è la prima frantumazione dell'ente nominalisticamente smembrato. Dall'altro lato si ha poco più di una lacerante e alienante equivocità. Infatti la similitudine non è comunanza di forma, ma solo di relazione, entità accidentale debolissima, che parte dal concreto e finisce nel concreto, che, anziché accomunare i diversi (è vietato il ricorso all'essenza), si contenta di esprimere la loro diversità con la sorprendente nota di somiglianza relativa dichiarata come un dato di fatto, ma che non è spiegata in nessun modo fondante; anzi, la stessa richiesta di spiegazione si vede opporre un deciso divieto. E questa estraneità di enti, tra i quali poi, e chissà mai perché, non si può tuttavia negare la somiglianza, costituisce la seconda frantumazione non più analetticamente riconciliata con la prima, ma dialetticamente contrapposta ad essa.

Dio come causa formale

47. Mentre il nominalismo tende all'irrazionalismo del concreto e all'allontanamento fideistico di Dio dal mondo, il realismo estremo

[418] Ed. GEYER, 20 1-6, cit. *ibid.*

percorre la via inversa abbassando razionalisticamente Dio al mondo fino a confondere quasi l'uno con l'altro. Una simile filosofia di forme uniformi e quindi univoche, che in fondo non sono altro che determinazioni dell'unica forma suprema identica con Dio stesso, si trova ben rappresentata nel pensiero di **Thierry de Chartres**. La sua dottrina della creazione è assai eloquente a questo riguardo: Il Padre è la causa efficiente della materia (così la prima causa origina la quarta e l'ultima); il Figlio, Sapienza divina, è la causa formale che informa e ordina la materia, e lo Spirito Santo svolge il ruolo della causa finale, perché congiunge la materia alla forma, ama e guida la materia formata[419].

Data l'estrinsecità della causa efficiente, si può dire che il Padre sia debitamente distinto dal suo effetto che è la materia; lo Spirito agisce già nel composto congiungendo la materia con la forma, ma non è detto che il «desiderio» reciproco delle due componenti sia lo stesso Spirito, anzi, si parla della sua «virtus creatoris operatoria, qua forma materiae adhibetur», il che lascia ancora supporre che lo Spirito non sia la reciproca tendenza delle due dimensioni del sinolo, bensì il datore di tale finalità. Del Figlio invece si dice che è l'ordinatore della materia, ma anche il suo formatore a titolo di una vera e propria *causa formalis* e, siccome tale elargizione della forma non sembra essere mediata dalla causalità efficiente, la tesi assume un sapore pericolosamente panteistico.

La creazione è descritta in termini (molto platonici) di derivazione della dualità e molteplicità (alterità) dall'unità. Dio è uno ed eterno, le creature sono molteplici e sottomesse al divenire. Dato poi che l'uno è il principio non solo efficiente, ma anche formale, di ogni numero, l'unità è la forma della molteplicità, il che equivale a dire, e Thierry non esita ad affermarlo, che «divinitas singulis rebus forma essendi est»[420]; anche se precisa che non è possibile identificare per questo motivo la forma divina con quella, ad esempio, di un uomo. Quest'ultima constatazione induce il Copleston[421] ad attenuare le proposizioni panteistiche di questo autore interpretandole «in the light of exemplarism». Ci sarebbe certo da rallegrarsi, se così fosse, ma purtroppo pare che vi sia più di un semplice rapporto tra forma esemplare ed esemplata, e che in fondo l'errore poggi proprio su un malinteso riguardante

---

[419] Cfr. F. UEBERWEG, *Grundriss*, II, p. 234 con riferimento a HAUREAU, *Notices et extraits*, in 8°, 1893, I, pp. 52-53.62.

[420] Cfr. F. UEBERWEG, *Grundriss*, II, p. 234 con riferimento a HAUREAU, *Notices et extraits*, I, p. 63 e F. COPLESTON, *A History*, II/I, p. 192 e p. 193 con riferimento a *De sex dierum operibus*, ed. W. JANSEN, pp. 16, 21, 108-109.

[421] *Ibid.*, p. 193.

l'esemplarità di cui non viene debitamente rispettato il carattere estrinseco.

È poi proprio l'istanza numerica che si dimostra fuorviante: l'unità è, sì, esemplare di ogni altro numero, ma entra anche nella costituzione intrinseca di esso. Ogni numero superiore all'uno è nel contempo una moltiplicazione *delle* unità e quindi diminuzione *della* unità nel senso di una sua frantumazione. L'equivoco del rapporto uno-molti sta proprio qui: esso può essere inteso esemplarmente, ma allora è estrinseco, o, se è intrinseco, si colloca sul piano dell'univocità (l'unità costituisce indifferentemente questo o quest'altro numero). Ora, Thierry sembra aver confuso i due aspetti arrivando a una certa «esemplarità intrinseca» secondo cui l'uno non coincide con il molteplice (che ne è una diminuzione), ma allo stesso tempo entra nella sua costituzione.

Tale dottrina è molto rilevante per la partecipazione dell'essere negli enti, perché, in ultima analisi, il suo contenuto coincide con la pretesa di instaurare una partecipazione per limitazione, ma tale che il partecipato sia nel partecipante, alla quale corrisponde una vera e propria analogia di proporzione (attribuzione) intrinseca dovuta (qui come in Suarez) all'insufficiente distinzione tra essenza ed essere, all'indebita attribuzione delle proprietà di quest'ultimo alla prima e quindi al conferire all'attribuzione la struttura della proporzionalità, il che sposta tutto l'assetto della analogia verso l'estremità dell'univoco; uno sforzo paradossalmente motivato proprio dal fastidio (che avvertiva così profondamente già Duns Scoto) della eccessiva "equivocità" insita nell'analogia[422].

La differenza tra essenza ed essere sta tra l'altro anche nel fatto che, mentre l'essenza come costitutivo della cosa non suppone un soggetto, ma, semmai, lo costituisce coincidendo in ultima analisi con esso o, meglio, esprimendolo come un suo modo particolare di essere (il supposito è, appunto, distinto dall'essenza, anche da quella individuale, in maniera reale modale), l'essere come l'attualità di ogni dato atto, ossia come attualità ultima, non costituisce il soggetto, ma lo pone in atto supponendolo o per reale identità (*esse per essentiam*) o per aggiunta compositiva (*esse per participationem*).

---

[422] La questione di fondo di Thierry sembra essere quella del rapporto tra l'uno e i molti. L'Autore fa notare al riguardo la tendenza panteistica di Thierry. Per essa il partecipato è immanente al partecipante e l'analogia di proporzionalità, che si applica in teologia, si riduce ad una semplice analogia di proporzione, che vale per il mondo. La causa fondamentale di questa concezione, secondo l'Autore, è la mancata distinzione tra essenza ed essere, per la quale tutto diventa Dio, in quanto nella realtà delle cose l'identità tra essenza ed essere appartiene solo a Dio (N.d.C.).

Partendo da questa considerazione è facile rendersi conto come un'essenza riguardo a un'altra non può essere che più o meno limitata dell'altra, entrando con essa in semplice relazione (attribuzione, proporzione) di somiglianza fondante o derivata, dimodoché la dipendenza causale sarà allora quella formale estrinseca (esemplare), e la partecipazione si configurerà strutturalmente come quella di tipo limitativo. Al contrario, il rapporto tra essere ed essere non potrà verificarsi se non mediante i rispettivi soggetti esistenti ai quali l'*esse* non può derivare se non causalmente ed efficientemente, proporzionandosi a ciascuno di essi e stabilendo una relazione tra le proporzioni così costituite secondo una partecipazione decisamente compositiva[423].

Il grande abbaglio del razionalismo consisterà nel considerare il rapporto tra le essenze (e le forme costitutive) in tutta la sua immediatezza caricandolo indebitamente della struttura compositiva, come se la forma partecipata fosse *in* quella partecipante un po' come l'essere, limitato *dal* soggetto, è anche *nel* soggetto. L'essenzialismo non riesce a scartare la funzione attuante dell'essere, ma, anziché distinguerla da quella costituente dell'essenza, la immette nell'ambito dell'essenza stessa. In tal modo si spiega l'affermazione che l'uomo non è certo Dio, ma essendo comprensibile solo come delimitazione della divina Essenza, quest'ultima gli darà la sua compiuta attuazione, sarà la forma della sua forma, ma sempre sullo stesso piano dell'essenzialità.

Non sorprende allora nemmeno la «deduzione» delle Persone trinitarie dall'Uno divino. Anche qui non si tratta del Dio vivente e dei suoi processi vitali interiori, ma semplicemente di un gioco di essenze dialetticamente contrapposte, che derivano l'una dall'altra secondo rapporti numerici, o meglio secondo la «qualità» di tali rapporti. L'Unità non può produrre per sé altro che Unità, ma allora la seconda unità entra con la prima nella relazione di uguaglianza costitutiva del Figlio e l'unità a sua volta si collega con l'uguaglianza

---

[423] L'Autore prende spunto dalla dottrina della partecipazione in Thierry per precisare la differenza tra partecipazione limitativa e partecipazione compositiva. Questi due tipi di partecipazione possono essere espressi attraverso un esempio. L'artista che produce un'opera d'arte fa sì che la forma del suo prodotto partecipi della forma ideale presente nella mente dell'artista. Qui abbiamo una partecipazione limitativa che riguarda le essenze o forme: la forma presente nella mente dell'artista delimita la forma che egli dà alla materia. Invece nel caso della partecipazione per composizione, l'artista, in quanto causa efficiente dell'opera d'arte, conferisce alla materia dell'opera un dato modo d'essere, sicchè in questo caso l'opera d'arte diventa il soggetto di quell'essere (accidentale) che l'artista le impone. Quindi qui abbiamo la composizione di un soggetto (l'opera d'arte) e di una forma (il suo essere). Questo essere dell'opera d'arte partecipa dell'essere della virtù produttiva dell'artista (N.d.C.).

(l'uguale è uguale all'uguale), connessione questa che fonda e definisce la Persona dello Spirito Santo[424]. Sostituire all'unità metafisica quella quantitativa è operazione tipicamente razionalistico-essenzialistica, che ovviamente, data la natura dei rapporti quantitativi, non può che rimanere imprigionata nell'univocità (ogni numero è ugualmente numero) e nella opposizione dialettica (ogni numero è diverso da ogni altro e quindi contrario nello stesso genere), progressivamente superata (la dualità nell'uguaglianza e la triade nella connessione dell'uno e dell'uguale)[425].

Nell'ambito creaturale poi si verifica ancora una volta l'identificazione dell'aspetto logico con quello metafisico e, si noti bene, è il secondo che viene ricondotto al primo: infatti, là dove la logica professa univocità (predicazione delle specie degli individui), la metafisica stabilisce una netta analogicità (struttura partecipativa in cui la diversità dei soggetti individuali «si impossessa» *diversamente* dell'*unica* forma), detta anche «analogia di disuguaglianza», in quanto l'ontologia non considera soltanto il contenuto formale, ma anche il suo modo *reale* di essere.

Nella prospettiva essenzialistica (del realismo estremo) si tende invece a professare l'unità della forma al di là e nonostante la reale diversità degli individui sussistenti. Così si afferma tra l'altro che «natura sempre una est, personae diversae, ut in his quidem mutabilibus (scil. personis) humanitas sine dubio una est in omnibus, diversae vero sunt humanitatis personae»[426]. Non si potrebbe essere più espliciti nel confondere il contenuto formale con il modo reale di essere, perché se è vero che l'essenza della specie è comune e immutabile quanto al contenuto, è altrettanto vero che essa di fatto coincide con l'individuo sussistente e muta in esso senza ovviamente mutare in sé.

Di nuovo appare con chiarezza come una filosofia rispettosa della struttura analogico-partecipativa del reale deve saper mantenere la

---

[424] Cfr. HAUREAU, *Notices et extraits*, I, pp. 65-66; cit. UEBERWEG, II, p. 235.

[425] L'Autore ci mostra come Thierry affronti la questione del mistero trinitario con concetti puramente matematici e quindi inadeguati. Il criterio dell'uguaglianza nel mistero trinitario è certamente valido, ma si riferisce soltanto alla natura divina, non spiega l'origine delle Persone. Per far questo, Thierry avrebbe dovuto utilizzare il concetto di "processione", il quale ci è insegnato dalla divina Rivelazione. L'assenza di questo concetto viene quindi a falsificare il dogma, che viene ridotto ad un rapporto razionale dialettico, che può essere gradevole per la ragione, ma che non riflette la realtà del Mistero (N.d.C.).

[426] W. JANSEN, *Der Kommentar des Mag. Clarenbaldus zu Boethius De Trin.*, 1926, (Breslauer Studien zur historische Theologie), Bd. VIII, 4, 42 f., cit. da F. UEBERWEG, *ibid.*

dualità di entrambe le dimensioni dell'ente, quella formale e quella ipostatico-esistenziale. Sacrificando la forma alla concretezza dell'esistente si ottiene l'equivocità irrazionale, mentre al contrario annientando il modo reale di essere dinanzi all'unità della natura («una in omnibus») fatalmente si arriva all'univocità indifferenziata e, in fondo, non meno irrazionale del suo opposto, anche se questa volta l'irrazionalità è mediata da un eccesso di pretesa razionalità.

È interessante notare, e lo si potrà constatare *ad abundantiam* in Duns Scoto, come un certo realismo, mentre in apparenza esalta l'essenza, di fatto sposa la causa del concretismo nominalista, in quanto la forma, in cui non si distingue più il contenuto costitutivo dell'ente dall'esistenza dell'ente così costituito, viene dichiarata «indifferente» rispetto alle differenze individuanti e così compromessa a livello del contenuto, come se l'aggiunta successiva della differenza individuante la spezzasse nel contenuto specifico universale[427]. Insomma, l'unità del contenuto quidditativo si salverebbe solo nella separazione astrattiva dagli individui, non invece negli individui stessi[428]. Il realismo «moderato» si rivela qui più realistico che mai insegnando che il contenuto formale è *comunque uno*, mentre è *per sé diverso* il suo modo di essere nell'astrazione mentale e nella sussistenza reale.

Il razionalismo essenzialistico tendente all'univocazione dell'ente rivela in ultima analisi la sua anima panteistica in espressioni come questa: «Omnes quoque formae una forma sunt, id est indifferens, ita scilicet, ut omnes formae una forma sint simplicitate. Illud enim constat esse verissimum, quod forma divina omnes est formae, et e converso omnes formae simpliciter et in eo, quod ipsae sunt, consideratae, unum simplex sunt, in formam quodammodo divinam relapsae»[429]. Per una strana fatalità, a forza di non riconoscere la trascendenza dell'essere uno-analogo al di là delle essenze molte-analoghe, si giunge alla riduzione univoca della forma all'unica Forma, ma anche allo svuotamento (equivoco) di ogni forma del proprio contenuto: in breve, se non c'è che una sola forma

---

[427] Benchè Duns Scoto ammetta la realtà dell'essenza universale, c'è tuttavia in lui una nascosta tendenza nominalistica, che è data dal fatto che egli nell'ente singolo esistente separa l'essenza specifica dalle differenze individuali, nel timore che una loro identificazione possa spezzare la comunanza della specie. Questa tendenza nominalistica emergerà in piena luce con Guglielmo di Ockham, il quale appunto in nome della singolarità dell'individuo esistente negherà l'universalità dell'essenza (N.d.C.).

[428] Nell'individuo esistente l'essenza specifica si identifica con la sua individualità. Invece Duns Scoto ritiene che nell'individuo esistente individualità ed essenza specifica siano realmente separati, trasferendo nella realtà una divisione di contenuti che si trova solo nella mente (N.d.C.).

[429] W. JANSEN, *Der Kommentar*, 16, 5 f., cit. da F. UEBERWEG, *ibid.*

indifferente; il molteplice o non è o, se è, viene sottratto alla forza unificatrice delle forme e quindi abbandonato in balìa di una molteplicità disordinata. Nella stessa Mente di Dio (a cui si riferisce il testo) occorre ben distinguere il contenuto della singola forma irriducibile a quella divina e il suo essere (in tal caso divino-concettuale) che allora effettivamente coincide con l'essenza per sé esistente di Dio.

Il sussistente e la sussistenza

48. Al di là dell'essenza e in direzione dell'essere si muove decisamente **Gilbert de la Porrée**, senza tuttavia mai abbandonare il campo dell'una né spingersi fino al raggiungimento dell'altro. La sua teoria ontologica fa infatti leva sulla sussistenza e sul sussistente. Il supposito dispone l'essenza, nell'ambito della medesima, alla ricezione dell'atto partecipato di essere (esistenza)[430]. Ecco perché, andando incontro al soggetto, ci si muove verso l'essere, ma senza abbandonare l'essenza. Il realismo del Porretano si mitiga a causa della sua attenzione all'individuo, nel quale non c'è solo la forma sostanziale, ma anche l'essenza individuale, che si costituisce come supporto ontologico degli accidenti. Insomma, non c'è soltanto la natura della cosa e le sue proprietà, ma anche la sua individualità sussistente. Queste due dimensioni vengono però accuratamente distinte: la forma sostanziale e le sue proprietà essenziali (forme «native») sono *subsistentiae*, ma non *substantiae:* sussistono non in sé, bensì in quel soggetto sostanziale che nel contempo costituiscono (e perciò non sono puri accidenti inerenti, ma parti costitutive della sostanza). Le sussistenze poi, dato il loro carattere formale-essenziale, sono comuni (note, reali e concettuali insieme, di similitudine che compongono la natura delle specie e dei generi).

La tesi fondamentale è quella dell'esistenza d'una dimensione universale, detta appunto *forma nativa*[431], nelle stesse cose concretamente sussistenti e realmente esistenti. Tale forma inerente ha il suo esemplare nella mente divina, ma si costituisce a sua volta

---

[430] Cfr. il buon riassunto di questo pensiero in F. COPLESTON, *A History*, II/1, p. 173.

[431] Cfr. la descrizione della dottrina di Gilberto Porretano fornita da Giovanni di Salisbury (*Metal.*, II, 17); cit. da F. UEBERWEG, *Grundriss*, II, p. 239: "Universalitatem formis nativis attribuit et in earum conformitate laborat; est autem forma nativa originalis exemplum et quae non in mente Dei consistit, sed rebus creatis inhaeret. Haec graeco eloquio dicitur habens se ad ideam ut exemplum ad exemplar; sensibilis quidem in re sensibili, sed mente concipitur insensibilis; singularis quoque in singulis, sed in omnibus universalis".

come esemplare delle realtà singole alle quali tuttavia inerisce. «Esemplare-inerente», un apparente paradosso, data l'estrinsecità della causa esemplare, seguito da quell'altro che è «universale nel concreto»; eppure la formula di Gilberto è metafisicamente molto apprezzabile, in quanto tiene conto della duplice dimensione della forma: una, che le è propria in quanto è forma ed è incontestabilmente una certa universalità esemplare, l'unità connaturale a ogni forma in quanto tale, che poi si rivela unificatrice rispetto al molteplice; ma nel contempo c'è anche, per le forme materiali, la necessità di inerenza al sostrato che insieme le completa e le sostiene. Solo che questo secondo aspetto abbandona l'essenza della forma in sé e si colloca decisamente sul piano del modo di essere, cosicché di tale dualità solo una filosofia distinguente tra quiddità e atto di essere può adeguatamente dare ragione. A Gilberto nel suo essenzialismo non rimane altro che affermare la dualità suddetta sul piano della «forma nativa» stessa, la quale sarà allora ancora una volta «indifferente», ossia sensibile in sostrati sensibili, immateriale nel soggetto intelligente, singola in ciascuno dei singoli, eppure anche universale in tutti[432].

Nondimeno l'aspetto quidditativo è completato da quello della sussistenza. Gilberto chiama *subsistentia* non già il costitutivo del soggetto in quanto soggetto, ma ciò per mezzo di cui l'ente ha l'essere, cosicché il suo significato non può che coincidere con l'essenza e con le sue proprietà, mentre *subsistens* è ciò che sussiste[433]. Le sussistenze non sono sussistenti in sé, ma costituiscono la sostanza come delle forme sostanziali; invece il sussistente costituisce l'essere delle sue sussistenze («res subsistentes sunt esse subsistentiarum»). Non è privo di interesse osservare come l'essenza meditata ed esplorata in tutte le sue dimensioni tende da sé al superamento di sé verso l'essere tramite la sua sostanzialità. Non si giunge ancora alla scoperta dell'*esse ipsum*, ma nella sostanza è ben distinto il costitutivo formale, il contenuto, e il soggetto, il modo sostanziale di essere. L'essenza poi sussiste solo nel soggetto, il quale si presenta allora come origine del suo essere, anzi, come lo stesso suo essere.

La prospettiva puramente essenzialistica si trova allora capovolta: è vero che la forma sostanziale costituisce la sostanza ed è più «forma» della sostanza stessa, ma essa d'altra parte non può

---

[432] Gilberto, in poche parole, riconosce il singolare e l'universale, ma poi finisce per ridurre il primo al secondo. Per questo l'Autore, se da una parte apprezza Gilberto per la distinzione tra essenza ed essere, dall'altra lo accusa di essenzialismo appunto per la riduzione suddetta, se ricordiamo che l'esistenza riguarda la singolarità (N.d.C.).

[433] Cfr. F. UEBERWEG, *Grundriss*, II, p. 239 con riferimenti a Migne PL, vol. 64, coll. 1281 CD e 1267, 1393 A.

sussistere e quindi nemmeno esistere se non come parte della stessa sostanza, alla quale dà la struttura quidditativa ricevendone nel contempo il sussistere e l'essere. Il limite di questa prospettiva consiste nella riduzione dell'essere al sussistere, ma la distinzione dell'essenza (sussistenza) e del soggetto (sussistente) permette il superamento della pura esemplarità sostanza-essenza costituente a favore di una certa composizione intrinseca alla sostanza della forma con il suo supposito, in cui il rapporto è rovesciato, perché allora la forma dipende dal soggetto e non viceversa.

In un modo dunque la sostanza dipende dall'essenza, nell'altro invece l'essenza dipende dalla sostanza. L'aporia troverà la sua vera soluzione nell'emancipazione dell'essere dalla supposizionalità e nella conseguente affermazione della reale distinzione tra essere ed essenza con la trascendenza del primo rispetto alla seconda, così che l'essenza potrà mantenere il primato formale e la sostanza assumere quello esistenziale. Pur non arrivando a tanto, Gilberto ha l'incontestabile merito di aver abbozzato la soluzione e di aver mostrato come le strutture di partecipazione limitativa rinviano al di là di se stesse a quelle di partecipazione compositiva[434].

[434] Gilberto arriva a mettere al vertice dell'ente da una parte la sussistenza e dall'altra parte l'essenza esemplare. Il primo spunto gli viene da Aristotele; il secondo, da Platone. Spetterà a S.Tommaso mettere al vertice dell'ente l'atto d'essere (N.d.C.).

C
La soluzione sintetica
La posizione di S. Tommaso d'Aquino

1. Genere, specie, individuo

49. La parte sistematica di quest'opera sarà esclusivamente fondata sulla dottrina di S. Tommaso d'Aquino; eppure non ci si può esimere dall'accennare, anche nella parte storica, a colui nel quale la metafisica della struttura analogico-partecipativa dell'ente e della sua sostanzialità raggiunse un vertice insuperato e, nella sua essenza teorica, insuperabile, pur limitandoci a proporre soltanto le fondamenta della sua dottrina.

Le sorti del realismo epistemologico sono strettamente legate a quelle del realismo metafisico. Infatti, il primo insegna che l'oggetto del nostro pensare (*intellectum in actu*) non è la specie intelligibile (concetto), ma la realtà che essa rappresenta nella mente. Ora, se l'universale (concetto mentale) non avesse un riscontro reale nelle cose stesse che esistono ovviamente come singole, l'unico essere dell'universale sarebbe quello intenzionale, mentale, come insegna appunto il nominalismo, e il cerchio della conoscenza, avulso dalla realtà, si chiuderebbe in sé costituendosi soggetto e oggetto nel contempo[435].

La distinzione che si impone è duplice: una riguarda la conoscenza intellettiva in genere che divide nel conosciuto la *cosa* dal suo *essere conosciuta*; l'altra concerne più in particolare il mezzo cognitivo, ossia l'universale astratto, e pone da una parte la *natura specifica* della realtà e dall'altra la sua *intenzione di universalità* (modalità dell'«essere astratto»). Mentre la natura è nei singoli realmente esistente, la sua intenzione di universalità ha invece un essere puramente concettuale. Il contenuto è identico; il modo di essere – realmente singolarmente e mentalmente astrattamente – risulta invece ben diverso.

La natura conosciuta è nei singoli; il suo essere astratta a cui segue l'intenzione di universalità si trova invece nell'intelletto, che riceve rappresentazioni di nature specifiche senza condizioni

---

[435] *Sum. Theol.*, I, 85, 2, arg. 2: "Intellectum in actu oportet in aliquo esse, alioquin nihil esset. Sed non est in re quae est extra animam: quia, cum res extra animam sit materialis, nihil quod est in ea, potest esse intellectum in actu. Relinquitur ergo quod intellectum in actu sit in intellectu, et ita nihil est aliud quam species intelligibilis praedicta".

individuanti. «Cum dicitur *universale abstractum*, duo intelliguntur, scilicet ipsa natura rei, et abstractio seu universalitas. Ipsa igitur natura cui accidit vel intelligi vel abstrahi, vel intentio universalitatis, non est nisi in singularibus; sed hoc ipsum quod est intelligi vel abstrahi, vel intentio universalitatis, est in intellectu»[436]. Lo stesso universale è singolarmente, partecipativamente, negli esistenti reali e universalmente a modo di astrazione nella mente conoscente. Nelle cose stesse vi è dunque una dimensione universale, che coincide con l'individuo quanto all'essere, ma ne rimane distinta quanto al contenuto formale: un aspetto per il quale il singolo, pur rivestito dell'universale di cui è partecipe, non potrà mai assorbirlo in sé, ma anzi, continuamente lo rimanda al di là di sé a quella *natura specifica* che lo costituisce formalmente.

Nell'universale occorre dunque distinguere l'intenzione di universalità dalla natura universale stessa[437]. La prima è di ordine logico, mentale, e implica relazione dell'uno ai molti, il che deriva dall'astrazione, la quale separa l'uno dai molti e, guadagnata tale distanza, paragona un termine all'altro. La seconda, ossia la natura universale, è al contrario reale; ma, considerato sotto questa angolatura, l'universale non ha più la caratteristica della comunanza, quanto piuttosto quella della determinazione (dell'essere forma). In tal modo l'universale più comune (natura del genere) precede quello più determinato (natura specifica), ma solo nell'ordine genetico, in cui nel divenire il meno perfetto precede il più perfetto; al contrario, nell'ordine della perfezione, che esprime la stessa tendenza della natura, precede la specie più determinata e segue il genere che è più comune, in quanto l'ultima perfezione a cui mira la natura è quella della forma ultimamente determinata.

È di vitale importanza afferrare bene questo duplice tipo di «universale»: uno, oggetto dell'astrazione totale che separa il comune dai singoli molteplici, consiste nella comunanza (che è concettuale) e più è comune, più è universale; l'altro, termine dell'astrazione detta formale, la quale separa la forma (essenza, natura) costitutiva dalla singolarità dell'ente concretamente sussistente, si configura come il costitutivo formale determinato (a livello di forma) e determinante, dimodoché più ricca è una natura di differenze successivamente determinanti, più è «universale» in questo ultimo senso della parola.

Il legame tra l'universale «comune», di ordine cognitivo, e quello «formale», di ordine reale, appare come quello della fondazione del primo nel secondo se si pensa che, mentre quest'ultimo afferra per così dire l'unità delle differenze, l'altro le estrapola procedendo dal

---

[436] *Ibid.*, ad 2m.

[437] Cfr. *Sum.Theol.*, I, 85, 3, 1m.

meno al più comune e, ovviamente, più differenze sono unite in una sola natura, più vasto sarà il processo intellettivo risalente dal meno al più comune.

L'intenzione di universalità, e *intentio* è da interpretare come un tendere del comune al singolo nell'atto comparativo, segue quel modo di conoscere che si verifica per astrazione («consequitur modum intelligendi qui est per abstractionem»[438]), ma non è detto che il principio del conoscere sia anche quello dell'essere. Perciò l'universale, essenza astratta dalla sostanza, non è sostanza, seppure sia sempre valido che «abstrahentium non est mendacium», in quanto i contenuti quidditativi nella mente e nella cosa sono identici con una differenza *per se* dei modi rispettivi di essere dai quali però il concetto prescinde (mentre appaiono nel giudizio).

Ma non è forse vero che ogni ente in quanto tale è intelligibile? Sembra allora che i princìpi dell'ente siano anche quelli della sua verità. Eppure è qui che occorre ricordare come la *ratio entis* comporta un'unità inscindibile di essenza e di esistere, giacché l'ente analogico si colloca al di là della stessa distinzione di tali dimensioni ontologiche, le quali, distinte in tanti enti, al limite coincidono nell'Ente primo. In questa unità il concetto di «ente» fa riferimento all'essere; quello invece, pur coestensivo, del vero ontologico (ossia dell'intelligibile) scaturisce dall'essenza. In tal modo l'essenza rimane radice d'intelligibilità; la sostanza invece si presenta come principio di esistenza e nel contempo vale più che mai «quidquid est, intelligi potest».

Al contrario, la natura dell'universale realizzata nei singoli «quodammodo habet rationem principii formalis respectu singularium»[439], e non potrebbe essere altrimenti, giacché la singolarità deriva dalla materia, la specie invece si determina in base alla forma. Eppure, se è vero che la forma fonda l'universalità, essa tuttavia non consiste in quest'ultima, bensì nel costituire la sostanza, dimodoché, mentre il genere è più comune della specie (in linea di astrazione totale), esso è però «meno forma» della specie in quanto non è ultimamente determinato, così da non poter nemmeno costituirsi come forma determinante. Come l'individuo è «materiale» nei riguardi della specie sul piano dell'essere, così il genere lo è rispetto alla specie sul piano del concetto, il quale è ultimamente definito solo se rappresenta una specie. La specie è perciò massimamente forma sia quanto al contenuto essenziale particolarizzato dalla materialità degli individui, sia quanto alla determinatezza intrinseca diluita dalla comunanza dei generi.

---

[438] *Ibid.*, ad 4m.
[439] *Ibid.*

Nella parte sistematica dell'opera, come si è già detto, ci fonderemo quasi esclusivamente sui testi di S. Tommaso; eppure anche in questa elaborazione storica dello *status quaestionis*, giova molto riprendere, commentandolo, un testo-chiave[440] in cui il problema dell'universale totale (sia logico che metafisico) e formale, come pure quello complementare, dell'individuazione, vengono messi in stretta connessione con l'analogia (tanto di attribuzione quanto di proporzionalità) e con la partecipazione. La questione verte sulle differenze individuali e, dato che nell'individuo sostanziale ilemorfico vi sono tre dimensioni soltanto – materia, forma e il composto, giustamente si prende atto che da una di queste possibili sorgenti dovrà pure derivare l'individualità. Il genere è costituito dal principio materiale, la specie da quello formale e l'individuo in parte dalla materia e in parte dagli accidenti. Nella soluzione così anticipata giova notare ancora una volta la posizione privilegiata, centrale, della specie, dovuta alla sua affinità con la forma (atto della materia) che la costituisce.

La costituzione del genere e della specie

50. Il genere è principio anzitutto conoscitivo e come tale viene posto nella definizione. La materia però è in sé inintelligibile e quindi, per costituire il genere, dovrà risultare in qualche modo conoscibile. Questo è possibile:

a) per analogia:
   - di proporzione come avviene nella constatazione della presenza della materia in questo composto (relazione materia-forma: conosciuta la «inerenza» della forma, si arriva a concludere che le deve soggiacere la materia);
   - di proporzionalità, paragonando il materiale dell'artefatto alla materia di una *res naturae* (le due relazioni, tra termini per sé dissimili, sono affini tra loro, perché implicano sempre un sostrato soggiacente a qualche ordine, accidentale nell'artefatto, sostanziale nella realtà naturale).

b) per forma propria, in quanto la forma è atto della materia e ogni cosa è ed è conoscibile in virtù del suo essere in atto, sicché la materia è conosciuta per mezzo della sua forma e si tratta questa volta di conoscenza univoca, perché la forma è presa non più separatamente e quindi in relazione con la

[440] *In Boëtii De Trinitate*, lect. I, q. 2, a. 2, c.

materia, ma congiuntamente ovvero in unione sostanziale con la medesima.

Costituzione dei generi supremi

La materia è intelligibile grazie alla sua proporzione (analogia di attribuzione) alla forma. Il genere è un'essenza che comporta entrambi gli aspetti: quello materiale (o comunque potenziale) e quello formale, e quindi racchiude in sé la materia, non però nella sua fisica e individuale materialità, bensì nel suo rapporto potenziale alla forma attuante. Ora, le relazioni più universali tra materia e forma considerate nella varietà delle loro combinazioni possibili sono:

1. rapporto intrinseco della forma, che contiene la materia come parte di quell'essenza generica che costituisce, e questo è proprio del genere della sostanza (lo stesso dicasi analogicamente delle sostanze immateriali, nelle quali il sostrato potenziale è il soggetto che rende l'essenza sussistente);
2. rapporto estrinseco di un'essenza generica, la cui forma costitutiva lascia la materia al di fuori della stessa essenza costituita, ma sempre rapportandosi ad essa secondo le esigenze del medesimo sostrato materiale attuato dalla forma sostanziale. Tali esigenze del composto sostanziale si desumono primariamente dalle stesse sue dimensioni:
   - la materia postula un'estrinsecazione delle parti che la dispone alla forma e che le deriva dalla *quantità*,
   - la forma a sua volta richiede un adattamento nei riguardi della materia che ottiene tramite la *qualità*.

Mediante questi generi supremi accidentali fondamentali si costituiscono anche gli altri, sempre secondo il loro rapporto con la materia, che fa parte della sostanza e che si colloca dal lato del suo essere soggetto sussistente. Si noti che anche le sostanze immateriali hanno un qualcosa di analogo alla quantità, perché, seppure prive di materia, possiedono un'identità numerica (derivante dalla forma stessa in quanto si costituisce essenza sussistente), che le differenzia da altre sostanze nello stesso genere (non nella stessa specie, perché questa, in tal caso, coincide con l'individuo), e similmente possiedono delle qualità che scaturiscono dalla loro forma, ma si aggiungono a essa quanto al modo di essere, perché sussistono non in sé, ma nel supposito della forma sostanziale (dato che l'essere è sempre distinto dall'essenza finita, anche se immateriale, le proprietà dell'essenza non *sono* in sé, ma *in subiecto*).

Allargando il discorso, si può dire che i generi supremi sono delle essenze che esprimono un modo particolare (limitato dalla potenzialità) di essere e che quindi possiedono un'attualità ricevuta, partecipata. E allora tale attualità limitata dalla potenza può essere del soggetto o nel soggetto e in quest'ultimo caso o distinguente i soggetti tra loro o disponente i medesimi secondo le proprietà essenziali del loro costitutivo sostanziale. Come si vede, si tratta di limitazioni dell'ente non sussistente in virtù della propria essenza secondo i vari modi in cui l'essenza (del genere supremo) è bisognosa di sussistenza, che non possiede in virtù di se stessa. Su questa partecipazione di limitazione descrivibile in termini di relazioni essenza-soggetto e per ciò stesso in quelli di un'analogia di attribuzione, si innesta poi una partecipazione compositiva (analogica secondo proporzionalità), se si tiene conto della diversa appartenenza dell'essenza al soggetto dissimile quanto ai termini relativi, ma simile quanto alle relazioni stesse (ad es. come la sostanza è l'essenza che attua il supposito che contiene in sé, sempre tuttavia senza averlo in virtù di se stessa, così la qualità è l'essenza attuante un soggetto estrinseco secondo le proprietà della sua forma sostanziale).

Costituzione dei generi subalterni

I generi supremi esprimono i tipi di attuabilità della potenza e ciascuno di essi si determina ulteriormente secondo attuazioni progressive del sostrato potenziale tramite l'atto formale. La materia è potenza pura, l'Essere per sé sussistente (Dio) è atto puro, cosicché l'attuazione delle potenze avviene per mezzo di un atto che esprime in sé una certa similitudine con l'Atto puro (di Essere identico all'Essenza): «Nihil aliud est materiam perfici in actu, qui est forma, nisi quatenus participat aliquam similitudinem actus primi, licet imperfecte; ut scilicet id quod est iam compositum ex materia et forma, sit medium inter potentiam puram, et actum purum». E ancora una volta ritroviamo la duplice partecipazione: quella similitudinaria e graduale della forma, atto limitato rispetto alla Forma, Atto puro di essere, e quella compositiva della forma così determinata attuante la materia (che darà origine a qualcosa di univoco logicamente, ma analogico secondo «disuguaglianza» sul piano ontologico).

La similitudine è progressiva e si edifica in base ad aggiunte di perfezioni semplici graduali: alla sussistenza si aggiunge in un secondo momento la vita, a questa la conoscenza, e infine l'intelligenza. Le perfezioni superiori suppongono quelle inferiori,

ma non viceversa. Le forme perfezionano la materia a seconda della perfezione che esse stesse possiedono: alcune fanno sussistere, altre vivere, altre conoscere, altre ancora pensare. Vi è perciò nella ramificazione dei generi subalterni una gerarchia di differenze determinanti, che si collocano a diversi gradi di similitudine formale rispetto alla Forma suprema.

Il rapporto genere-differenza nella costituzione dei generi subalterni.

A due gradi diversi di perfezione si può sempre trovare un sostrato materiale comune a entrambi: ad esempio, la vita è comune alle piante (insensibili) e agli animali (sensibili). Nel primo caso la vita sottostà a qualcosa di imperfetto, nell'altro invece è soggetto di perfezione. E vi è analogia con la materia fisica, quella che nella sostanza sottostà sia alla privazione (della forma nel processo del divenire sostanziale) sia alla perfezione (derivante dalla forma stessa che costituisce la sostanza completa). Aggiungendo la perfezione al sostrato comune, che è «materiale» ossia in potenza sia rispetto all'imperfezione che alla perfezione, si ottiene una differenza e aggiungendo l'imperfezione, se ne ottiene l'altra. Ad esempio, la vita dotata di perfezione immediatamente seguente dà il sensibile, che costituisce il genere più particolare «animale»; dotata invece della correlativa non-perfezione porta all'«insensibile» che caratterizza il mondo vegetale.

La diversità di materia non ultimamente perfezionata dalla forma origina e fonda la differenziazione dei generi, per cui questi ultimi hanno nella materia la loro vera radice. Inutile insistere nel far osservare come la «materia» sia qui considerata logicamente come sostrato comune determinabile in base a differenze aggiunte. Il fatto è che non si prende semplicemente la materia fisica (che è individuale) ma piuttosto la proporzione (attribuzione) materia-forma secondo i vari modi possibili del rapporto in questione. Così si costituiscono i generi supremi ulteriormente determinabili in base a perfezioni aggiunte derivanti da forme attuanti graduali e alle «imperfezioni» correlative. Si noti come verticalmente i generi siano «edificati» secondo le perfezioni semplici successive (esistenza, vita, conoscenza, intelletto) e quindi come dei concetti analoghi (secondo proporzionalità: concetti, appunto, delle perfezioni semplici graduali) portino alla costituzione di concetti strettamente univoci, ossia i generi, i quali però, nella realizzazione entitativa danno adito all'analogo secondo disuguaglianza.

Un'ultima osservazione a questo riguardo pare degna di nota: nel genere lasciato «da parte», quello soggiacente all'imperfezione, vi sono tante ulteriori differenze «orizzontali». Ad esempio, la vita dotata di conoscenza sensibile costituisce l'animale, ma il vivente «non sensibile» che è il vegetale è ulteriormente differenziato in specie. Le differenze «orizzontali» non derivano più da perfezioni semplici, bensì da quelle miste (implicanti imperfezione) che tuttavia tendono alla forma perfetta costitutiva della differenza «perfettiva». Ad esempio, le piante più differenziate hanno una qualche oscura somiglianza alla «sensibilità». Si constata allora che le forme fondanti le perfezioni parziali assumono un rapporto attributivo alla forma, che è alla base della perfezione semplice e assoluta, in quanto ne sono delle partecipazioni limitative: ad esempio, nel caso citato diversi gradi di insensibile che si avvicina al sensibile.

La specie

La specie è appunto «principium diversitatis secundum speciem». Le differenze specifiche si fanno infatti derivare dai princìpi formali ultimamente attuanti e perfezionanti quel qualcosa di comune, materiale e potenziale, che si configura come il genere, il quale non possiede in sé le sue differenze (che gli sono aggiunte come atto alla potenza o, meglio, come atto ultimo all'atto parziale), mentre le differenze appartengono in qualche modo al «loro» genere secondo il principio «proprius actus in propria potentia». Si tratta dunque di «formalia» che «habent addita materialia unde genera sumuntur» e di fatto, anche se la perfezione formale si verifica nel suo genere proprio (come il sensibile nel vivente), non è tuttavia detto che comunque e necessariamente si realizzi (il vivente può anche essere non-sensibile), dimodoché come le differenze sono aggiunte ai generi, anche i generi sono in qualche modo «aggiunti» alle differenze.

La specie poi è costituita proprio da quella differenza che deriva dalla perfezione formale nel suo rapporto alla materialità del genere: ad esempio, l'animale è tale perché sensibile quanto al suo vivere. Nessun dubbio dunque sulla validità del principio secondo il quale «forma ponit in specie» e, dato che l'attualità essenziale deriva dalla forma, risulta assodato che la specie gode di un posto privilegiato nella quiddità di ogni realtà. Solo una breve osservazione sia aggiunta per chiarire ulteriormente la *vexata quaestio* del rapporto differenza specifica-genere. La perfezione graduale semplice si realizza in un certo genere, del quale tuttavia contrae qualche imperfezione dovuta alla materialità di quest'ultimo. Ad esempio, la

sensibilità è conoscenza in un vivente corporeo, ma quel che le spetta in virtù di se stessa in quanto è precisamente semplice, deborda ben al di là dei confini del suo genere. In tal modo la conoscenza non è affatto legata al vivente corporeo, ma può realizzarsi anche, e meglio, in un vivente incorporeo, dove coincide immediatamente con il grado ulteriore, che è quello dell'intellettualità e, anzi, al di là di ogni genere, compete analogicamente allo stesso Essere per Sé sussistente, il quale, facendo coincidere l'essenza (e il grado primo di esistere, di esserci) con l'*ipsum esse*, che è *actus actuum et forma formarum*, non può non realizzare in sé tutte le perfezioni graduali intermedie in somma misura.

Universale logico e universale metafisico

Il genere è costituito da qualche proprietà formale, ma allo stesso tempo esso esprime un'essenza intera che implica non solo la componente formale, bensì anche quella materiale. Quest'ultima è nei riguardi della prima un qualcosa di potenziale, che si comporta come un soggetto rispetto alla sua perfezione. Ora, ogni universale è fondato sulla componente formale e fa astrazione dalla componente materiale in quanto è precisamente individuante. Il logico tuttavia prende in considerazione l'universale al quale termina l'astrazione prescindendo dai suoi inferiori. Non è che si astragga la forma, poiché sempre si tratta di un'astrazione totale e quindi il processo mentale giunge a un'essenza intera, ma nell'essenza così astratta si considera la forma nella materia prescindendo dalla determinazione (anche solo generica) della materia stessa. Il metafisico al contrario considera l'essenza non solo nella sua comunanza, ma attendendo al modo della sua realizzazione negli inferiori, cosicché nel processo astrattivo la mente compie un atto di comparazione, di confronto, seppure non ancora a livello del giudizio, bensì nell'ambito del concetto stesso, tra la comunanza fondata sulla forma e le sue concretizzazioni materiali considerate tuttavia genericamente, ovvero non in quanto individuali, ma in quanto suscettibili di una varietà di tipi generali di concretizzazione possibile.

In tal modo la sussistenza in sé costituisce il genere «sostanza» che, se si prescinde, come fa il logico, dal tipo di soggetto sussistente è (univocamente) comune al corporeo e all'incorporeo; invece se si segue il modo metafisico ci si accorge che il sussistere è per sé diverso nel soggetto corporeo o incorporeo, dimodoché, ontologicamente parlando, le differenze in questione non appartengono allo stesso genere. Mentre l'universale formale coglie la parte costitutiva dell'essenza, quello totale coglie l'essenza intera;

se poi è logico, considera la forma (generica) in una materia qualunque (indifferenziata); se invece è metafisico, rapporta la forma (sempre generica) ai tipi diversi di materialità (o, meglio, potenzialità) possibile. In tal modo l'universale logico è del tutto univoco (essenza considerata in sé, ad esempio, animalità); quello metafisico invece dà adito all'analogia detta di disuguaglianza (essenza in soggetti diversi: animalità nell'uomo e nel cane); quello formale è analogico secondo proporzionalità rispetto a forme aggiunte che differenziano l'essenza (ad esempio, il conoscere razionale nell'uomo e sensibile negli altri animali), mentre è analogico secondo proporzione quello formale inferiore rispetto al superiore nell'ambito della stessa essenza: ad esempio, la sensibilità umana è «intelligente» in quanto fa parte di un'anima dotata di intelligenza ed è guidata dall'intelligenza stessa.

2. L'individuazione

La diversità a livello dell'universale (genere o specie) avviene secondo la diversità della materia o della forma in assoluto. Similmente la differenza individuale (numerica) è dovuta alla differenziazione di questa materia e di questa forma. Infatti il composto si ritrova analogicamente sia al livello universale che a quello individuale, con la differenza che nel primo caso viene considerato in assoluto (*absolute*), nell'altro invece secondo la sua particolarità. Si tratta dunque di un'analogia di proporzionalità: la differenziazione avviene «in assoluto» sul piano dell'universale, mentre si verifica in un modo particolare, singolo, a livello dell'individuo. Nel contempo tuttavia i due piani (universale-particolare) sono rapportati l'uno all'altro secondo proporzione (attribuzione) ed è facile vedere come quest'ultima corrisponda alla differenza tra il *per se* (*simpliciter, absolute*) e il *secundum quid* che è traducibile anche in termini di «sotto un certo aspetto ristretto o particolare».

Ciò si spiega solo se si fa attenzione alla profonda convinzione tomistica del primato, nell'ambito della sostanza composta, dell'essenza costitutiva sul soggetto individuale da essa costituito. Il soggetto, sempre sotto l'aspetto del contenuto quidditativo, dipende dall'essenza e non viceversa. Si ha il classico caso di partecipazione per limitazione, in quanto la differenza numerica che moltiplica gli individui nella specie spezza l'unità formale della medesima costituendo sempre un'unità, ma di grado minore, limitato, derivato.

L'universale può prescindere dal particolare, ma questo non potrà mai liberarsi del tutto dalla dipendenza da quello. L'individuazione

parte dunque dalla specie, ma in quanto la limita rendendola particolare, aggiunge ad essa un qualcosa che non solo non la arricchisce, ma tutt'al contrario la restringe e la coarta. Si tratta d'una determinazione, ma non a livello di attuazione, bensì appunto a livello di una limitazione pura e semplice.

La costituzione della forma

La forma anzitutto non è individuale e perciò, per logica conseguenza, non può nemmeno costituirsi principio d'individuazione. «Nulla forma in quantum huiusmodi, est haec ex seipsa», afferma S. Tommaso precisando che ciò vale per la forma in quanto è atto della propria materia. L'anima umana infatti è forma nella materia (anche se non educibile dalla materia) e così riceve individuazione dal suo corpo; ma, data la sua spiritualità, essa possiede sussistenza e per conseguenza, *a fortiori*, individualità, indipendentemente da tale funzione che è la sua inesione al corpo, sebbene non senza riferimento a esso. La forma specifica può essere realizzata in diversi soggetti materiali ed è perciò più che giusto che l'intelletto la attribuisca a più realtà; il che (la predicabilità riguardo a molti) costituisce l'intenzione d'universalità diametralmente opposta all'individualità.

Dato poi che la forma non è individuale da sé, sembra assai chiaro che non potrà ricevere la sua incomunicabilità essenziale se non dalla sua comparte essenziale potenziale, ovvero dal suo sostrato materiale. Ci si chiede tuttavia che cosa occorra pensare delle forme dette «separate» perché immateriali. È vero che in tal caso l'essenza intera si esaurisce nella sola forma senza aggiunta di materia, ma allora la forma che è già essenza a sé stante possiede l'incomunicabilità individuale in se stessa. Anche in questo caso però non viene meno il principio della «universalità» tendenziale della forma, ma l'individuazione si verifica nella stessa specie; il che significa che la sostanza separata è specie incomunicabile non suscettibile di ricevere differenze numeriche aggiunte e, con lo stesso diritto con il quale la si considera individuale, la si considera anche specie (sicché in essa individuo e specie coincidono).

La costituzione della materia

La materia è fonte di singolarità come la forma è, in sé, fondamento di universalità. La forma determina attuando e perfezionando; la materia determina, ma restringendo e coartando.

La forma pone in specie in quanto costituisce l'essenza della realtà, ciò per mezzo di cui essa è se stessa; l'individuazione consiste, al di là della specie nelle sostanze composte, in una determinazione ulteriore dell'essenza, che tuttavia non ne amplia il contenuto, ma lo rende incomunicabile ad altro, proprio ed esclusivo di questa cosa qui (*haec res*). In tal modo l'individuazione concerne, sì, l'essenza, ma non tanto in se stessa, nel suo contenuto quidditativo, quanto piuttosto nel suo adattamento al soggetto cui essa appartiene a titolo di costitutivo.

Occorre dunque cercare la fonte dell'individuazione là dove ha la sua origine la particolarità della sostanza, cioè nel sostrato che nelle sostanze composte non è semplicemente il soggetto, bensì il soggetto mediato dalla materia che riceve la forma. La limitazione particolarizzante e individuante della forma deriva allora dalla materia: una forma inerente alla materia non è questa qui in virtù di se stessa, bensì in quanto realizzata in tale o talaltra materia. Eppure a sua volta la materia, considerata in assoluto, non è questa o quest'altra, ma è comune a ogni sostanza materiale e, come tale, uniforme e indistinguibile. Ci si chiede dunque che cosa renda la materia tale o tal'altra, ma, si badi bene, «prima» della ricezione della forma, perché la materia non potrebbe individuare se non fosse già individuale a sua volta. Ora, ciò che conferisce distinzione alla materia (cui compete l'estrinsecità reciproca delle parti in modo tale che si possa distinguere una sua «porzione» da un'altra), è indubbiamente la quantità, la cui stessa essenza accidentale consiste nella estrinsecità di parti distinte da altre parti, anzi, poste al di fuori di altre parti.

Principio di individuazione è dunque la materia, ma non in sé, bensì in quanto sottostà alle dimensioni quantitative. Si noti come l'individuazione costituisca un caso particolare della partecipazione per limitazione. Si tratta d'una limitazione della forma, che tuttavia termina a qualcosa di estraneo alla forma stessa. Non è aggiunta d'un contenuto formale, bensì di incomunicabilità, di adattamento al sostrato materiale. Su di essa si fonda una proporzionalità, anch'essa del tutto particolare, detta dal Gaetano di «disuguaglianza» in quanto l'unica essenza specifica, che non cessa di essere predicabile univocamente degli individui, si realizza diversamente in sostrati materiali diversi. Proprio perché la limitazione individuante lascia intatto il contenuto essenziale, la diversità dei soggetti non intacca la perfezione comunicata ad essi in sé, ma solo nella sua concreta realizzazione.

Le dimensioni quantitative

Esse sono anzitutto, come ente perfetto, esistenti nel soggetto sostanziale al quale conferiscono una certa estensione, figura, collocazione, posizione, ecc. S. Tommaso le chiama «terminate», in quanto terminano appunto a tali effetti che producono *in subiecto*. Esse non possono individuare perché suppongono il soggetto già costituito e quindi anche individuato, anzi, in qualche modo è più giusto dire che sono esse che, aderendo a un sostrato individuale, più che individuarlo ne sono a loro volta individuate.

Inoltre S. Tommaso fa osservare che, siccome le dimensioni del corpo e gli altri effetti della quantità in esso sono suscettibili di numerosi cambiamenti, la sostanza in questione dovrebbe variare la sua individuazione e quindi la sua stessa identità, il che è manifestamente assurdo. Né potrebbe in tal caso essere debitamente rispettato il primato della sostanza sugli accidenti, perché allora le variazioni accidentali modificherebbero la sostanza stessa. Occorre invece prendere in considerazione non già le dimensioni nella sostanza, bensì in sé stesse, «in natura dimensionis tantum» e allora, dato che l'essenza stessa della quantità è l'estrinsecazione delle parti, risulta evidente come essa è già, per natura appunto e indipendentemente dal suo soggetto di inesione, individuale e quindi in grado di individuare. Le dimensioni così considerate si dicono «interminate»; eppure anch'esse hanno una certa determinazione (se non altro quella della loro natura che consiste in parti estrinsecate).

La materia rapportata a tali dimensioni diviene «segnata», ossia distinta in porzioni enumerabili, discrete, che possono essere indicate come «questa o quest'altra». Si tratta ovviamente della materia prima, perché quella seconda è già sostanza e individuo, quindi effetto e non causa dell'individuazione. Ebbene, il principio d'individuazione delle sostanze materiali consiste proprio nella materia prima segnata dall'esigenza (relazione trascendentale) di sottostare a questa o quest'altra parte della quantità discreta. L'individuazione così concepita trova un'ulteriore conferma nel fatto che la quantità ha un rapporto privilegiato con la materia (come la qualità con la forma), e perciò non sorprende il vederla prima intervenire secondo la sua natura stessa nella costituzione del sostrato materiale sostanziale individuale, e poi secondo il suo essere accidentale risultare dalla sostanza già individuata e costituita come un che di inerente a essa. Similmente il costitutivo formale prima costituisce la sostanza e poi ne risulta come qualità accidentale.

La materia del genere e dell'individuo

La materia di per sé non costituisce nessuna differenza: indifferenziata in sé, non è in grado di costituire un'unità di nessun tipo e di nessun grado, perché l'unità è originariamente ed essenzialmente distinzione da ogni possibile «altro»; il che è un fatto tutt'altro che trascurabile, anzi, è metafisicamente fondamentale e sempre da tener presente: il «non-esser-altro» è sempre insito all'«essere-se-stesso». In questo senso (essenziale e non esistenziale) è più che giusto dire che il non-essere appartiene all'essere, cosa che invece è assurda (sia detto con buona pace degli hegeliani e degli esistenzialisti almeno su questo punto concordi nell'errore) sul piano dell'esistenza, che respinge da sé il nulla.

In sé dunque la materia non costituisce nessuna unità: «materia secundum se considerata non est principium diversitatis secundum speciem nec secundum numerum». Essa diversifica però, ma non in sé, appunto, bensì in quanto sottostà a qualche principio formale: presa assieme alla forma comune determina il genere; presa con le dimensioni interminate dà adito all'individuo. In entrambi i casi l'unità non è perfetta o perché non ultimamente determinata (genere) o perché determinata, sì, ma non a modo di atto e di perfezione, bensì per una frantumazione potenziale e imperfettiva: individualità aggiunta alla specie che non è in grado di esprimerne tutta la virtualità intrinseca. La determinazione perfetta e attuale è quella che caratterizza la specie, e questa deriva unicamente dalla forma. Il primato della dimensione eidetica della sostanza, anche e soprattutto di quella composta, non potrebbe essere fatto risaltare più eloquentemente.

La forma come fondamento di universalità

51. Ogni possibile metafisica di partecipazione suppone dunque un'ontologia che apre spazio, nello stesso ente particolare, all'universale o meglio a quel fondamento di universalità che è la forma, concezione chiamata generalmente «realismo moderato». Di fatto, sospinti dalla logica coerente delle loro premesse, i realisti «esagerati» giungono a ridurre l'ente all'univocità di un genere supremo o addirittura (si pensi a Parmenide o a Spinoza) all'univocità di una sola Sostanza, mentre al contrario i nominalisti diluiscono l'unità dell'ente fino a farla scomparire nella molteplicità dell'individuale. San Tommaso d'Aquino non cede alla tentazione di nessuno dei due estremi, ma «media via procedens», pone per così dire al centro dell'ente quella forma che, costitutiva dell'essenza,

«ponit in specie», mentre sia l'universale totale, il genere, sia il particolare, l'individuo, in un modo o in un altro risentono di qualcosa di materiale e per ciò stesso di imperfetto.

Tale posizione, decisamente di «realismo moderato», di universale *nel* particolare, e quindi atta a fondare una solida filosofia di partecipazione, si trova fortemente confermata in un testo del *Commento In Posteriorum Analyticorum*[441]. Il testo, di indole logica, asserisce un netto primato *in sé* dell'universale, ma sembra entrare in contraddizione con un'analisi cosmologica dello stesso Stagirita[442], che asserisce invece la posteriorità degli universali sempre in assoluto (*simpliciter*).

La distinzione con cui S. Tommaso dirime la questione ripropone il duplice tipo di «universale»: il testo logico parlerebbe del rapporto singolo-universale intelligibile, che non può essere altro che la forma ponente in specie; quello fisico invece tratterebbe tale rapporto *non simpliciter*, ma piuttosto nel senso, meno proprio, della relazione esistente tra il meno e il più universale, come tra la specie e il genere, il che fa supporre che in quest'ultimo caso sia in questione non più l'universale formale, bensì appunto quello totale.

Ebbene, ancora una volta, sul piano dell'astrazione formale, l'individuo sensibile precede la forma intelligibile *quoad nos*; mentre *in se*, ovviamente, l'intelligibilità della specie precede e supera la conoscibilità del singolo, come l'intelletto stesso, per quanto sia legato al senso, precede e supera quest'ultimo nell'ordine della conoscenza. Al contrario, a livello dell'astrazione totale, il più universale (genere) è più noto *quoad nos*, ma più confuso e potenziale *in se* di quanto non lo sia il meno universale, ossia l'universale specificamente determinato.

Se ha ragione il nominalismo radicale imperversante un po' dappertutto, non ha senso parlare di essenza o *ratio rei*, perché allora nulla di reale corrisponde alla definizione delle cose. Siccome poi l'analogia per la sua stessa natura parte dai nomi delle cose ma, tramite i concetti, raggiunge le stesse cose significate dal nome, anzi, le stesse *rationes rerum*, negare la consistenza reale dell'essenza, della forma nel soggetto e quindi della sostanza, equivale a spezzare il realismo tomistico che congiunge, servendosi della funzione di *signum*, il *nomen* e l'*intellectus* alla *res*, e a ricadere nei sofismi, più o meno confessati, di gorgiana memoria.

In tale prospettiva l'analogia rimane tutt'al più un divertente e al limite perspicace gioco di parole, mentre di fatto, e dimostrare questo costituisce l'intenzione principale di quest'opera, nel tomismo l'analogia descrive sul piano logico uno stato reale di cose, una

---

[441] *In Post. Anal.* I, lect. 4, n. 43/16.

[442] *Phys* A 1; 184 a 21-25; S.Tommaso *In Phys. Arist.*, I, lect. 1, n. 8.

struttura della realtà che viene chiamata non senza fondamento «partecipazione», in quanto si articola in ciò che è tale per essenza e ciò che lo è invece sotto un aspetto limitato (relativamente, proporzionalmente, parzialmente). Ebbene, se non esiste una *ratio rei significata per nomen* non ha senso parlare della sua diversità per sé e della sua identità secondo proporzione, la quale è costitutiva della stessa natura dell'analogia. In altre parole, il realismo dell'essenza si costituisce quale vero e proprio *articulus stantis et cadentis analogiae et participationis*.

Il soggettivismo epistemologico che si rifiuta di ammettere il fatto, per la verità basilare, che nel concetto (universale) si coglie l'essenza (forma) dell'oggetto realmente e singolarmente esistente, e pretende al contrario che sia la mente stessa a produrre gli universali per poi farne l'oggetto del proprio atto cognitivo, non può, esagerando il contributo del soggetto, non mutilare l'oggetto togliendogli proprio la sua parte formale e costitutiva e, dopo aver ridotto l'essenza al mero *figmentum mentis*, non ci si meraviglia nel vederlo negare la struttura analogica dell'ente e approdare alla secca negazione di una sapienza che possa avere per oggetto la stessa *ratio entis*. Soggettivismo, nominalismo e positivismo antimetafisico costituiscono il cerchio vizioso dal quale il pensiero moderno riesce a uscire solo per qualche incidentale e fortunata incoerenza.

S. Tommaso invece pone al centro della sua metafisica proprio la forma, la *ratio rei significata per nomen* ed espressa nella definizione. La forma a sua volta è principio di operazione finalizzata alla comunicazione di se stessa o di un qualcosa di essa. Nella causalità univoca la forma dell'agente riesce a trasmettere all'effetto non già la sua individualità, che è incomunicabile e deriva non dalla forma, bensì dalla materia prima, ma la sua *ratio speciei*, dimodoché il generante e il generato sono identici quanto all'essenza specifica. In tal modo il nome usato per l'uno e per l'altro significa sempre la stessa ed essenzialmente identica *ratio*, e come è univoca la predicazione del nome, così è univoca anche la causalità. Succede tuttavia anche che la causa non comunica all'effetto tutta la sua forma specificamente costitutiva, ma solo una parte di essa, un qualcosa di diminuito e di moltiplicato. Tale causalità dà adito a una partecipazione della forma essenzialmente realizzata nell'agente dalla parte dei suoi effetti, dimodoché la perfezione riscontrata nell'effetto risulta diversa secondo essenza da quella della sua origine, ma non senza un rapporto intrinseco a essa: si usa lo stesso nome per significare entrambe, ma il significato è diverso quanto all'essenza, identico quanto a una certa proporzione e, ancora una volta, com'è analogica la predicazione, così lo è anche la causalità fondante quella partecipazione di cui l'analogia in questione è l'espressione logica.

Forma per essenza e forma per partecipazione

52. San Tommaso chiarisce assai bene il rapporto tra forma per essenza e forma per partecipazione mediato dalla causalità e costitutivo dell'analogia, a proposito di quell'ordine in cui esso sommamente si realizza, quello cioè della creatura al Creatore[443]. Nel creare, Dio conferisce l'essere non nella sua pienezza, bensì sottoposto a una qualche limitazione. Ciò non sorprende, perché l'essere per essenza non è causabile, in quanto non può dipendere da qualcosa nell'essere, essendo esso stesso essere con la pienezza della propria *ratio essendi in se*. Ciò significa che l'effetto riceve una qualche somiglianza dell'agente, ma non essenzialmente, bensì in maniera parziale: «Omnis effectus non adaequans virtutem causae agentis, recipit similitudinem agentis non secundum eandem rationem, sed deficienter: ita ut quod divisim et multipliciter est in effectibus, in causa est simpliciter et eodem modo».

Tale causalità con effetto diminuito fonda perciò una struttura decisamente partecipata, in quanto il carattere essenziale del partecipato è la sua parzialità con una connotazione del tutto da cui deriva (*partem capere, partem relinquere*); il che equivale perfettamente alla dualità *secundum eandem rationem* (*per essentiam*) – *deficienter* (*per participationem*), o anche a quell'altra *esse simpliciter et eodem modo – esse divisim et multipliciter*. Nella creazione la causalità efficiente fonda un rapporto tra la Forma che, coincidendo con l'Essere, è perfezione semplice e completa da una parte e le forme che, distinte dall'essere e attuate per partecipazione di esso, possiedono perfezioni molteplici e diminuite (parziali) nel contempo: «Omnes rerum perfectiones, quae sunt in rebus creatis divisim et multipliciter, in Deo praeexistunt unite».

Ed è proprio su tale rapporto di partecipazione che si fonda la predicazione analogica dei nomi desunti dalle creature e applicati a Dio. Non a caso S. Tommaso si serve a titolo di esempio di un abito operativo com'è quello della sapienza. In un essere finito in cui l'essenza differisce dall'essere, tra l'essenza e l'essere si apre un vasto spazio che dà luogo a una varietà di possibili attuazioni formali perfettive intermedie. Così ad esempio, nell'uomo all'essenza e sempre nei limiti dell'essere si aggiunge la facoltà operativa, le sue determinazioni abituali (tra le quali la sapienza) e le sue attuazione operative. Così nell'uomo «sapienza» significa precisamente «abito operativo» distinto da essenza, potenza, azione ed essere.

In Dio invece l'identità dell'essenza con l'essere non permette un'aggiunta di attuazioni perfettive all'essenza, tali da differire da

---

443 *Sum. Theol.*, I, 13, 5 c.

essa e da quello stesso essere che essa essenzialmente è. In tal modo la «sapienza» detta di Dio significa perfezione conoscitiva come nell'uomo, ma non più precisamente «abito operativo», in quanto tale nome detto di Dio significa, sì, la perfezione del suo conoscere, ma anche, per reale identità, essenza, essere e operazione con tutte le altre perfezioni che in Dio realmente coincidono tra loro. Così il nome detto di Dio mantiene qualcosa del suo significato, ma lo cambia essenzialmente aprendosi a significare infinitamente più di quanto possa significare nell'ambito naturale creaturale: «Et sic, cum hoc nomen "sapiens" de homine dicitur, quodammodo circumscribit et comprehendit rem significatam: non autem cum dicitur de Dio, sed relinquit rem significatam ut incomprehensam, et excedentem nominis significationem».

Nel contempo tali nomi non sono equivoci perché esprimono qualcosa che compete realmente, anzi, eminentemente, a Dio, così da essere predicati secondo il loro significato, ma non essenzialmente, bensì proporzionalmente ossia relativamente, il che è proprio della predicazione analogica. A questo punto S. Tommaso distingue l'analogia *plurium ad unum* e *unius ad unum* in questi termini: «Quod quidem dupliciter contingit in nominibus: vel quia multa habent proportionem ad unum, sicut *sanum* dicitur de medicina et urina, inquantum utrumque habet ordinem et proportionem ad sanitatem animalis, cuius hoc quidem signum est, illud vero causa; vel ex eo quod unum habet proportionem ad alterum, sicut *sanum* dicitur de medicina et animali, in quantum medicina est causa sanitatis quae est in animali».

Nella distinzione non conta affatto il numero dei termini analoghi; quel che conta è il tipo stesso di analogia. Nel primo caso due termini assumono relazione a un terzo (essenziale) in cui si realizza pienamente ciò che in essi si realizza solo proporzionalmente, ma, si noti bene, le relazioni sono diverse tra loro e quindi l'analogia non è di similitudine tra proporzioni (proporzionalità), ma di semplici proporzioni (attribuzione). Inoltre la perfezione analoga non è astratta dagli analogati, ma è precisamente ricondotta alla concretezza di quell'analogato supremo cui spetta per essenza, mentre agli altri analogati non spetta tanto la perfezione secondo relazione, quanto la relazione (o proporzione) alla perfezione stessa.

In breve, il tipo di analogia è indubbiamente anzitutto attributivo. Nell'altro caso invece vi è proporzione tra due termini (analogati), ma non *simpliciter*, bensì precisamente rispetto alla perfezione analoga considerata «comune» (anche se *relativamente* soltanto) a entrambi, cosicché più che d'una relazione tra termini si tratta di una relazione tra le proporzioni che tali termini assumono rispetto a una perfezione che spetta a ciascuno secondo un modo essenzialmente

diverso, proporzionalmente identico. Si è evidentemente dinanzi a una proporzionalità e quindi a un'analogia di tipo corrispondente[444]. È pure agevole vedere come nel caso di attribuzione l'analogo rimane estrinseco agli analogati inferiori, mentre è intrinseco a entrambi i termini – soggetti nel caso di analogia di proporzionalità (l'interpretazione gaetanista risulta di gran lunga più attendibile di quella suareziana, e ciò sia detto senz'alcuna animosità di parte).

Potrebbe invece essere fuorviante l'esempio citato (di aristotelica memoria) della medicina che è causa di salute nell'animale. Evidentemente anche in questo secondo caso, quello di proporzionalità, la salute è intrinseca solo all'animale, non alla medicina. Eppure ciò non invalida per nulla quanto è stato detto, se si pensa che tale proporzionalità non può essere, nel caso in questione, che metaforica dato che la «salute» della medicina (determinata struttura chimica del farmaco) e quella dell'organismo (equilibrio biochimico) sono formalmente diverse senza nessuna tangenza intrinseca.

Ma ciò dipende dal tipo di causalità che determina quello della partecipazione in quanto la medicina agisce efficientemente-dispositivamente e non già efficientemente-formalmente. Tornando invece all'esempio della sapienza, tutto risulta più chiaro: l'uomo e l'angelo sono «sapienti» per relazione a Colui che solo è Sapiente, Dio, e nel contempo sia l'uomo che Dio sono sapienti con una sapienza che è essenzialmente diversa nell'uno e nell'altro soggetto (abito intellettivo nell'uomo-atto sussistente in Dio), ma che risulta relativamente identica in qualcosa che formalmente le appartiene *ut sic* (perfezione conoscitiva alla luce delle cause supreme). Nel primo caso le «sapienze» creaturali sono delimitazioni della Sapienza infinita; nel secondo caso si tratta d'una comunicazione della perfezione delimitata al soggetto finito secondo somiglianza rispetto alla perfezione infinita nel Soggetto increato e creatore di ogni perfezione.

Un testo-chiave[445] illustra ampiamente non solo la centralità della partecipazione nel pensiero di S. Tommaso, ma anche la sua struttura e, almeno implicitamente, la sua corrispondenza all'analogia. Esso rivela ottimamente la *mens Sancti Thomae* in questa materia, cosicché può egregiamente servire da compendio ed epilogo di questa presentazione storica. Anzitutto, osserva il Dottore Comune, occorre partire dal sommo partecipato, ossia dal

---

[444] L'analogia di proporzionalità si può applicare anche al concetto di *sano*. Infatti si può dire che la proporzione che c'è da una parte tra la medicina e la salute dell'animale ha una relazione con la proporzione che c'è tra l'urina e la salute dell'animale (N.d.C.).

[445] *In Boethii De Hebdomadibus*, lect. II, nn. 21-38.

trascendentale, che può essere considerato sia come ente (e come vero), sia come uno, sia, infine, come bene.

Nell'ambito delle partecipazioni del trascendentale, si inseriscono poi anche quelle delle perfezioni graduali: ad esempio, avere vita suppone avere essere e sia l'essere che la vita sono dei beni. È evidente che il primo aspetto (A) riguarda l'ente in sé così come l'intelligenza umana riesce a esplorarne la struttura (verità); il secondo (B) riguarda la realtà dell'ente in cui l'essenza conferisce compattezza all'esistere (unità), il terzo (C) poi si concentra sulla compiutezza dell'ente secondo la realizzazione delle finalità radicate nella natura del soggetto esistente (bontà)[446].

La verità

L'ente è anzitutto qualcosa di riferito all'*essere* che in sé si presenta come comune e massimamente indeterminato. La sua determinazione (partecipativa, poiché ogni limitazione fonda una partecipazione) avviene in un duplice senso: dalla parte del soggetto dell'essere e dalla parte del predicato, che qualifica non già l'essere, ma ciò che ha l'essere come un qualcosa che, in virtù di esso, possiede un'esistere non più in assoluto, ma un esistere «tale» (*esse aliquid*).

Anzitutto è da esplicitare ciò che tale struttura indubbiamente suppone e cioè la trascendenza dell'essere, che si manifesta nella copula del giudizio «è», rispetto sia al soggetto che al predicato, la sua convenienza ad entrambi, la differenza della sua realizzazione in entrambi e l'ordine della sua partecipazione prima nell'uno (soggetto) e poi nell'altro (predicato). Siccome poi il predicato dice ordine non all'essere, ma al soggetto dell'essere, subito appaiono due partecipazioni tra le quali la prima costituisce il presupposto dell'altra:

(a) la determinazione dell'essere dalla parte del soggetto che lo possiede, il che evidentemente avviene secondo composizione dell'essere stesso con il soggetto in cui si esercita;

(b) la determinazione del soggetto esistente (sostanza) da parte delle sue proprietà (accidenti); il che consiste in uno sdoppiamento di essenza: quella a cui l'essere compete in sé e quella a cui l'essere compete in altro. L'essere in altro si rapporta all'essere in sé in gradi diversi di distanza determinati

[446] Questi tre punti A, B, C si riferiscono rispettivamente ai tre punti suddetti: il vero, l'uno e il bene (N.d.C.).

dalla limitazione dell'essenza (maggiore o minore distanza dalla sussistenza, esigenza dell'essenza in quanto è essenza).

3. La partecipazione

I. Partecipazione intrinseca (compositiva) dell'essere nel soggetto (ente)

a. La differenza tra "ciò che è essere"[447] e "ciò che è"[448]

53. L'analisi del suddetto rapporto si colloca sul piano delle «rationes seu intentiones» e non già su quello delle «res». Ciò potrebbe sorprendere e suscitare la solita accusa di logicismo, ma approfondendo il problema risulterà chiaro che l'essere comune, proprio perché «dà essere» per partecipazione, non può esistere realmente in quanto *per mezzo suo* sono le cose, mentre esso non è una «cosa», un *qualcosa* di esistente. D'altra parte il significato dei termini dipende dai concetti, i quali a loro volta rappresentano la realtà stessa, dimodoché analizzare il significato (funzione di significare) dei termini «essere» ed «ente» nella loro rispettiva concettualità (ovviamente non si tratta né di semplici voci né di termini a sé stanti) conduce alla scoperta di qualcosa di reale (non fosse altro, almeno della stessa differenza tra ente di ragione e ente reale).

Con tutto ciò non si «deduce la metafisica dalla logica» (*horribile dictu*), ma semmai si induce la prima dalla seconda come dall'effetto si risale alla causa. E chi oserebbe negare che le «res ipsae» sono all'origine delle «rationes et intentiones rerum» sia prossimamente che, come nel caso della *secundae intentiones*, remotamente?

Nell'analisi dei significati verbali-concettuali, S. Tommaso comincia da un'analogia tra i termini che significano l'essere e quelli che significano l'agire. Com'è ovvio, si tratta solo di una somiglianza che non toglie affatto la differenza tra essere e agire e la precedenza del primo rispetto al secondo, dato che il primo compete anzitutto alla sostanza che pone in atto e di cui fa parte; l'altro invece, per quanto attui anch'esso la sostanza, non può farlo se non *ab extrinseco* e quindi configurandosi come un *accidens in subiecto*. Ciò che tuttavia più immediatamente interessa è il fatto che come

---

[447] Ossia l'essere (N.d.C.).
[448] Ossia l'ente (N.d.C.).

«correre» designa un astratto e «corrente» un concreto, anche «essere» significa un astratto e «ente» un concreto.

b. Manifestazione della differenza "essere"-"ente"

1. Il concreto (ente) significa il soggetto, l'astratto (essere) una forma

L'essere, come il correre, non significa il soggetto esistente o corrente e quindi, data l'impossibilità di predicare l'azione del correre nel correre stesso («il correre corre»), risulta altrettanto assurdo provare a dire che «l'essere è», proprio perché l'essere non può in nessun modo costituirsi come soggetto, supposto ovviamente che si usi l'espressione «essere» nel suo significato immediato ossia astratto, senza escludere con ciò la possibilità di un ente che sia sussistente in virtù del proprio essere; il che si verifica appunto in Dio. Ciò che corre è soggetto della corsa e ciò che è si configura come soggetto dell'essere.

Ora, come il corrente corre perché sottoposto (a titolo di soggetto) all'azione di correre che partecipa, similmente l'ente, soggetto dell'essere, è in quanto partecipa lo stesso *actus essendi*. Sia il correre che l'essere sono attuazione del soggetto e forme; e fin qui regge l'analogia suddetta, ma nel contempo sono atto e forma in modo profondamente diverso. Innanzitutto, il fatto che hanno[449] in comune l'essere un qualcosa di «formale» e di «attuante»[450] fa' sì che entrambi, agire[451] ed essere, saranno in sé non già un *quod est*, ma piuttosto un *quo aliquid est*.

Qui tuttavia si ferma la somiglianza, perché l'agire non è atto[452] del soggetto, ma un qualcosa di aggiunto a esso, mentre l'essere entra a titolo di atto proprio nel soggetto, intrinsecamente, ponendolo come esistente (emergente dal nulla). Quest'ultimo, cioè l'essere, si costituisce dunque come atto della sostanza (soggetto, essenza cui spetta esistere in sé); l'agire, invece esigerà, come atto[453], una potenza propria distinta dalla sostanza (il cui atto proprio è, come abbiamo visto, appunto l'essere) e proporzionata ad esso e quindi, essendo l'agire un'attuazione esterna alla sostanza e accidentale, la potenza che esso attua sarà a sua volta potenza non entitativa, ma operativa, non sostanziale, ma accidentale.

---

449 Il corrente e l'ente (N.d.C.).

450 Cioè rispettivamente il correre e l'essere (N.d.C.).

451 Cioè il correre (N.d.C.).

452 L'agire non è l'atto d'essere del soggetto, ma è il cosiddetto atto secondo che consegue all'atto primo che l'atto d'essere del soggetto (N.d.C.).

453 Detto "atto secondo" (N.d.C.).

In entrambi i casi si verifica una partecipazione per composizione: la sostanza partecipa l'agire che da essa emana e che in essa sussiste; il soggetto sostanziale (essenza sussistente) partecipa l'essere che lo rende esistente, dimodoché la partecipazione dell'atto di essere nel soggetto costituisce l'esistenza di quest'ultimo. E qui c'è una delicata osservazione da fare: a differenza dell'agire che non agisce, ma rende la sostanza agente, l'essere non è[454], ma rendendo esistente la sostanza stessa conferisce riflessivamente un essere all'esistere stesso[455], in quanto però radicato e partecipato nel soggetto. L'essere è dunque un puro *quo aliquid est*, che in nessun modo può essere detto esistente, mentre l'esistenza (essere partecipato in quanto partecipato)[456] è nel soggetto, ma non solo, è in esso entrando a farne parte di modo che l'esistere della sostanza è[457], in quanto la stessa sostanza esistente è. In questa prospettiva la sentenza, invisa alla corrente esistenzialista ed effettivamente suscettibile di equivoci, di «esse existentiae»[458] contrapposto all'«esse essentiae»[459] assumerebbe un significato inatteso e assai sensato. Proponiamo questo filosofema alla benevola considerazione dei cultori del pensiero tomistico premurandoci di precisare che possiamo sostenerlo solo *salva meliori sententia*.

L'essere dunque, come *forma formarum*, in nessun modo sta dalla parte del soggetto (a differenza, ci sembra, dell'esistenza che ne è la partecipazione *in subiecto*), ma è un puro *quo* che come tale non può né essere né agire. Così, paradossalmente, quell'*esse commune* (*esse-forma*) per la cui partecipazione è tutto ciò che è, in sé non è, ovvero risulta essere un puro *ens rationis*. La partecipazione della forma *in subiecto* è però causalmente (efficientemente e non solo formalmente) mediata, dimodoché dall'insufficienza dell'ente finito si risalirà all'*ipsum esse per se subsistens*. Tutto ciò non toglie che l'essere inteso come atto posto non solo al di là del soggetto, ma anche al di là della stessa essenza, non è né può in alcun modo essere.

Un'espressione che potrebbe far pensare alla costituzione del supposito da parte dell'*actus essendi* (e non già partendo

---

454 Ricordiamoci del paragone che l'Autore ha fatto poco sopra col "correre": il "correre" non corre. In questo senso si deve dire che l'"essere" non è, ossia che l'atto d'essere non ha un atto, perché è già atto (N.d.C.).

455 L'atto d'essere fa sì che la sostanza, che di per sé è atta a sussistere, effettivamente sussista o esista (N.d.C.).

456 L'Autore prende qui il concetto di esistenza come riferito soltanto alla creatura (N.d.C.).

457 Partecipa dell'essere (N.d.C.).

458 Se l'esistenza è un essere partecipato, l'essere come atto d'atto d'essere attua l'esistenza (N.d.C.).

459 L'*esse essentiae* è l'atto d'essere che attua l'essenza (N.d.C.).

dall'essenza) è quella in cui S. Tommaso, usando i termini del testo boeziano, asserisce: «*Id quod est, accepta essendi forma,* scilicet suscipiendo ipsum actum essendi, *est, atque consistit,* idest in seipso subsistit». Tale interpretazione non terrebbe nel debito conto il fatto che lo stesso atto di essere è partecipato nell'ente proprio in quanto ricevuto in esso, e ciò in cui è ricevuto non è l'essenza che, essendo un atto formale, non può mescolarsi con qualche altra forma e nemmeno con quell'*esse* che è, per appunto, *forma formarum*, bensì il supposito, dimodoché l'essenza (potenza entitativa ricettiva dell'essere) dev'essere considerata come sussistente anteriormente alla ricezione dell'essere stesso (altrimenti la potenza, anziché ricevere l'atto componendosi con esso, sarebbe un suo derivato, ma allora non si vede perché ci sia bisogno di essa, dato che la causa è superiore all'effetto e l'effetto preesiste nella causa, così che l'essere assorbirebbe l'essenza e si sostituirebbe interamente a essa)[460].

D'altra parte, non è forse l'essere conferito alla sostanza parte di essa, senza tuttavia costituirla (cosa che spetta all'essenza) né rientrare nella sua costituzione (il che spetta alle proprietà essenziali)? Se così è, l'essere è ricevuto in un soggetto, ma in un soggetto anteriore alla sostanza stessa, il che altro non può essere se non il supposito, che termina l'essenza in vista della ricezione dell'essere prima e degli accidenti poi. L'essere attua l'essenza sostanzialmente, ma senza entrare a farne parte essenzialmente, il che significa che la attua mediante il supposito supponendola, prima della attuazione entitativa, già disposta a ricevere la sua partecipazione. Vale a dire che l'essere, per comporsi con l'essenza e per attuarla pre-esige quest'ultima ipostaticamente terminata, e ciò a sua volta non può significare che una cosa: che il supposito deriva dall'essenza e non già dall'essere. Eppure, il testo sembra parlare chiaro: l'essere fa sussistere la sostanza.

Ciò va spiegato attendendo al modo totalizzante in cui l'*esse* pervade l'ente e tutte le sue dimensioni ontologiche; esso suppone, certo, l'essenza; eppure la pone in atto; similmente suppone il supposito, ma nel contempo lo fa esistere, lo rende «reale» nel senso esistenziale della parola. Prima della ricezione dell'essere il

---

[460] L'Autore intende dire che l'essenza per poter avere l'essere, deve essere un supposito, cioè deve essere atta a sussistere. Infatti soltanto l'essenza sussistente ha l'atto d'essere. L'essenza è potenza rispetto all'atto d'essere. Se infatti l'essenza ricevesse l'essere immediatamente senza la sussistenza, l'essere diventerebbe principio dell'essenza, e questa non sarebbe più potenza rispetto all'essere. Ora soltanto in Dio l'essere è principio dell'essenza. Invece nella creatura accade il contrario, ossia che l'essenza è una disponibilità di essere, per cui l'essere è atto dell'essenza. Se infatti l'essenza derivasse direttamente dall'essere senza la mediazione della sussistenza, non avremmo un ente creato, ma Dio stesso e quindi si finirebbe nel panteismo (N.d.C.).

supposito, alla pari dell'essenza da cui scaturisce, deve «esserci» già (sul piano dell'essenza, ma in vista dell'essere); eppure rimane, come si vede, pura potenza, mentre diventa sussistenza attuale con l'attuazione entitativa. In altre parole, dall'essere non deriva la sussistenza terminante l'essenza, bensì il sussistere di essa in atto.

L'ente, ciò che ha essere, si dice *proprie et per* se della sola sostanza, «cuius est subsistere»; agli accidenti spetta dunque non come a degli enti a sé stanti, bensì come a degli enti in un altro ente; essi infatti sono[461] solo «in quantum eis subest aliquid». Si avverte subito la distinzione dell'accidente rispetto alla sostanza e la distribuzione analogica dell'essere secondo l'ordine della sussistenza *in se* e *in alio*. Ciò vuol dire che tutto ciò che è[462], è in virtù della sussistenza, la quale o è l'essere per partecipazione o è l'essere stesso, come avviene nell'Ente per sé sussistente e in tal caso si ha l'essere non per partecipazione, ma per essenza: non si ha sostanza-predicamento poiché l'Essere sussistente non è un'essenza a cui «compete» l'essere in virtù del suo sussistere, bensì l'essere che si costituisce essenza e soggetto per reale e immediata identità di pura attualità entitativa.

Nel caso dell'essere per partecipazione, si tratta dell'atto entitativo ricevuto in un soggetto potenziale (terminante un'essenza distinta dall'*esse*), e qui ancora l'essere può attuare un duplice tipo di essenza: quella supposizionalmente terminata (sostanza), cui l'atto compete per partecipazione e quindi non per essenza, eppure essenzialmente (ossia in virtù dell'essenza stessa) e quella che non sussiste in sé, ma solo nell'altro e alla quale perciò l'essere deriva non solo per partecipazione, ma anche accidentalmente, ossia competendo ad essa in virtù di qualcos'altro che è il suo soggetto di inesione. In tal caso si tratta dell'essenza d'un accidente-predicamento, che sussiste non in sé, ma nella sostanza e per conseguenza non esiste per sé, ma per la sostanza cui inerisce.

Si ha dunque una duplice partecipazione limitativa: una che limita *ab intrinseco* l'essere con la potenza entitativa (essenza distinta dall'essere come potenza dall'atto) e che fonda la sostanza-predicamento; l'altra che limita *ab extrinseco* la sostanza aggiungendole essenze accidentali non sussistenti, ma dotate di relazione di maggiore o minore distanza dalla sostanza in cui sussistono. L'essere partecipato per composizione compete sia alla sostanza che agli accidenti, e ciò intrinsecamente (a differenza della sussistenza), ma prima spetta alla sostanza e solo dopo e in dipendenza da essa anche agli accidenti. Tali strutture partecipative saranno oggetto d'un più approfondito esame nella parte sistematica.

---

[461] Esistono (N.d.C.).
[462] Esiste (N.d.C.).

2. L'ente è il partecipante, l'essere è solo e sempre il partecipato

S. Tommaso si premura anzitutto di *definire* la stessa «ratio participationis» in un brano che merita di essere trascritto per intero: «Est autem participare quasi partem capere; et ideo quando aliquid particulariter recipit id quod ad alterum pertinet, universaliter dicit participare illud». Prima di passare alla divisione dei tipi di partecipazione, è bene soffermarsi sulla sua stessa natura. Si tratta anzitutto di un «ricevere», il che è molto significativo, giacché non si riceve se non ciò che non si possiede per sé, così che la partecipazione implica ovviamente dipendenza del ricevente da ciò che riceve e da ciò da cui lo riceve, ossia dalla forma ricevuta e dalla causa che la pone nell'effetto.

Tale dipendenza poi implica anche un certo *essere accidentalmente*, in quanto la forma, che in se stessa è *per essentiam*, si ritrova in ciò che la riceve per partecipazione, non in virtù di se stessa, ma in virtù di qualcos'altro, il che vale anche là dove la partecipazione costituisce un'essenza: ad esempio, è essenziale all'uomo che sia un «animale», ma non è affatto essenziale alla *ratio ipsa* dell'animalità che si verifichi nell'uomo anziché in qualche altro essere dotato di vita sensitiva; è essenziale alla materia che sia attuata da una forma, ma non è essenziale alla forma (considerata in sé) che attui questa determinata materia individuale e individuante[463].

Si tratta poi di un ricevere *particolarmente* un qualcosa che in sé (nella sua essenza) è più comune o universale. Perciò la partecipazione è sempre una determinazione sia nel senso perfettivo (come la specie che partecipa il genere restringendolo), sia nel senso imperfettivo (come l'individuo che partecipa la specie infrangendone l'unità formale). Similmente l'essenza è partecipata nel soggetto che la determina e nel contempo la perfeziona, e la forma è partecipata nella materia che da un lato la perfeziona completandola, ma dall'altro la limita individuandola: la forma individuata dalla materia pone in specie, ma non esprime la perfezione della specie se non in individui moltiplicati. Si tratta infine di ricevere particolarmente un *qualcosa che per sé spetta ad altro*, il che ripropone il tema della accidentalità. La perfezione partecipata è essenzialmente nell'altro e solo derivatamente nel soggetto partecipante. L'essenza infatti è

---

463 L'Autore intende dire che l'essere per partecipazione coinvolge anche l'essenza dell'ente o ciò che nell'ente c'è di essenziale. Questa essenza è sì in qualche modo un "tutto"; tuttavia l'essenza nell'ente finito è sempre legata ad una qualche accidentalità, e quindi non è un'essenza assoluta, che esista necessariamente come l'Essenza divina (N.d.C.).

sempre tutta se stessa, mentre la partecipazione si presenta come limitazione, sicché il limitato è, nelle condizioni di limitatezza, alienato dalla sua[464] essenza (sia che si tratti di essenza-contenuto[465], universale totale, sia di essenza-sussistente, universale formale[466]), cosicché il ricevente non possiede la perfezione partecipata in tutta la sua essenza, ma nel contempo rimanda a tale essenza e a ciò che possiede la perfezione per essenza. E da qui appare con chiarezza il carattere inessenziale e nel contempo *relativo* della partecipazione. Differenza di essenza, comunanza di riferimento relativo: non c'è chi non veda immediatamente il nesso tra analogia e partecipazione.

Alla definizione segue la *divisione* dei tipi di partecipazione che (come generalmente accade) ne illustra interiormente la natura espressa nella definizione stessa. Tali modi di partecipare sono tre: uno è quello dell'universale presente nel particolare, l'altro quello della forma nel soggetto, infine l'ultimo è quello della causa nell'effetto.

c. La partecipazione dell'universale nel particolare

Essa consiste ovviamente in un rapporto tra due essenze: una più ampia e l'altra più ristretta nel suo contenuto quidditativo, che nel contempo suppone la presenza del superiore nell'inferiore e una relazione di dipendenza dell'inferiore dal superiore, in quanto questo deriva dalla limitazione formale interna a quello. San Tommaso esemplifica questo stato di cose a livello dell'universale logico in cui la partecipazione può verificarsi sia tra il più e il meno universale (genere nella specie), sia tra l'universale e il particolare (specie nell'individuo).

I due casi sono distinti perché nel primo la differenza specifica limita l'estensione del genere e ne arricchisce il contenuto sia logicamente che metafisicamente (formalmente); nel secondo invece la differenza individuale limita pure l'estensione della specie, ma mentre le aggiunge un nuovo contenuto logico, non le dà invece nulla sul piano formale, perché l'individuazione (laddove l'individuo differisce dalla specie) non viene desunta dalla forma, bensì dalla materia. Ciò che interessa qui è tuttavia la somiglianza dei due casi, che consiste nella limitazione dell'estensione (universalità logica), limitazione che tuttavia avviene, si badi bene, nell'ambito dell'universale stesso e in un modo tale che l'universale sia nei

---

[464] Ossia l'essenza totale, della quale il partecipante partecipa (N.d.C.).

[465] Per esempio, l'essenza dell'uomo (N.d.C.).

[466] Per esempio, la forma dell'essenza umana, che è l'anima razionale (N.d.C.).

particolare parzialmente e limitatamente. In tal modo il genere è nella specie, anche se non in tutta la sua ampiezza, e la specie è nell'individuo; nel contempo però la specie non è comprensibile se non come limitazione del genere e l'individuo come restrizione della specie.

Si dirà che nel caso ipotizzato dall'Aquinate la partecipazione dà luogo ad una struttura non già analogica, ma squisitamente univoca, poiché il genere si predica della specie e questa dell'individuo univocamente. Ciò è vero badando al contenuto, poiché nel caso ad esempio dell'uomo, alle note concettuali del genere «animale», tutte presenti, si aggiunge quella, nuova ed esterna, di «razionale», originando la specie «uomo». Il contenuto generico non è modificato nella specie. È invece profondamente modificata l'estensione del genere contratta alla specie, dimodoché, sempre stando all'esempio citato, l'animalità contratta dalla razionalità è proprio quella che *non* è estensibile a qualche altra specie tramite qualche altra differenza.

La differenza specifica non appartiene (dal punto di vista del contenuto) al genere, il che vuol dire che il genere non si predica della specie nel primo modo *dicendi per se*[467], ma si verifica (estensivamente) nel genere il quale si dice di essa, dunque nel secondo modo *dicendi per se*[468]. Sotto questo aspetto poi (di contrazione estensiva e non di aggiunta di contenuto a contenuto) la differenza, delimitando, modifica l'universale delimitato, cosicché il particolare assume rispetto all'universale una relazione attributiva (proporzione) di «essere derivato». L'uomo è animale nel senso che porta in sé tutte le proprietà del vivente sensitivo, ma non nel senso che ne attui tutte le possibili realizzazioni; sotto quest'ultimo aspetto c'è dunque partecipazione per coartazione (particolarizzazione) e analogia di proporzione (l'uomo è animale in quanto non può che essere un'istanza particolare di vita sensitiva).

La differenziazione attributiva delle specie nel genere (e degli individui nella specie) fonda poi quella proporzionale detta «analogia di disuguaglianza», in quanto, mentre logicamente i contenuti del genere sono indifferenti all'aggiunta della differenza, ontologicamente il loro realizzarsi con questa o quest'altra differenza viene proporzionalmente modificato: ad esempio, sia nell'uomo che negli altri animali più differenziati esiste il senso della vista, ma nell'uomo e solo nell'uomo la vista è a servizio della ragione e quindi emancipata dalla sottomissione all'utilità dell'istinto, capace non solo di cercare ad esempio la sopravvivenza legata alle finalità del

[467] Cioè non si può dire che l'uomo è innanzitutto e di per sé un animale (N.d.C.).

[468] Nel secondo modo *dicendi per se* si predica la proprietà essenziale di un soggetto. Per esempio: l'uomo è un ente che possiede la ragione (N.d.C.).

senso tattile, ma di compiacersi nel suo sensibile proprio ammirando per esempio una bella pittura.

d. La partecipazione della forma nel soggetto

Anch'essa è duplice: della forma sostanziale nel sostrato materiale (le forme immateriali sono impartecipate) e delle forme accidentali nella sostanza. La diversità profonda sta ovviamente nella differenza delle stesse forme partecipate, adatte a sussistere in sé quelle sostanziali, necessitanti d'un soggetto di inesione quelle accidentali. Come poi sono diverse le forme, così lo sono pure i risultati delle loro partecipazioni, le quali sono sempre di tipo compositivo: il composto sostanziale è unità essenziale; quello accidentale è unità sotto un aspetto limitato (*secundum quid*).

Quest'ultimo caso abbisogna d'una breve spiegazione, in quanto alcuni accidenti-predicamento non sono predicabili (contingenti), ma propri; eppure, se sono propri rispetto all'essenza che non può non esserne accompagnata, non lo sono rispetto all'esistenza, in quanto il loro sussistere non compete loro in virtù di essi stessi, bensì in virtù di altro, della loro sostanza appunto. Ma ciò che qui interessa è l'aspetto comune a entrambi i tipi di partecipazione compositiva della forma col soggetto, poiché anche qui, come in ogni partecipazione, il partecipato è un qualcosa di delimitato per ricezione in un soggetto limitante: «Forma substantialis vel accidentalis, quae de sui ratione communis est, determinatur ad hoc vel illud subiectum».

Senza titubanza l'Angelico Dottore fa aperta professione del suo moderato eppure deciso realismo in materia di universali e ciò non solo sul piano delle essenze (universale totale), bensì anche su quello ontologico delle forme (universale formale). La forma è per sé comune, sia quella sostanziale che quella accidentale. Non si tratta più di una comunanza di contenuto, al quale può essere aggiunta qualche altra proprietà, cosicché la quiddità più ampia si verifichi assieme a quest'altra nota essenziale, che arricchendola nel contenuto la restringe nell'estensione[469]. Si tratta piuttosto di una comunanza di atto[470], il quale, data la sua emergenza rispetto al sostrato potenziale, non è vincolato ad attuare questa potenza piuttosto che quest'altra.

---

[469] L'atto del partecipare non è un contenuto formale che si aggiunga alla forma sostanziale o accidentale, ma è un atto esistenziale, che come tale non è un'essenza che si aggiunga ad una essenza, ma è atto che si aggiunge alla potenza (N.d.C.).

[470] La forma sostanziale e quella accidentale sussistenti hanno in comune l'atto con il quale entrambe partecipano dell'essere (N.d.C.).

Tutto ciò vale ovviamente considerando il composto potenza-atto non nel suo insieme, bensì nella distinzione reale delle componenti. Nel momento compositivo avviene dunque un legame dell'atto a questa determinata potenza, in cui il momento astringente[471] (più che restringente)[472] non sta, com'è ovvio, nell'atto formale, il quale come atto è comune, bensì nel sostrato potenziale ricevente. Il soggetto impone le sue esigenze (la sua terminazione supposizionale) alla forma partecipata in esso e quindi, essendo esso sussistenza, rende sussistente anche ciò che riceve in sé. Si vede con chiarezza la struttura compositiva di questa partecipazione: alla forma non è né aggiunto né tolto qualche contenuto o proprietà, ma le è aggiunto un *quid* di esterno a essa, di un altro «genere» rispetto a essa: all'atto formale si unisce il sostrato potenziale, materiale.

Nel caso della forma sostanziale vi è un ordine alla sussistenza in sé, eppure tale sussistere, disponente alla ricezione di ulteriori attuazioni sia entitative che formali (accidentali), non si realizza se non nel legame compositivo della forma al suo sostrato, il quale dunque non solo individua la forma nell'ambito di essa stessa, ma ben al di là di essa le conferisce il sussistere, che dà attitudine all'essere. E di fatto, mentre l'essenza della forma sostanziale in sostanze della stessa specie è una sola, il loro essere è variato secondo la diversità dei soggetti: non solo l'umanità si verifica in modo diverso, secondo analogia di disuguaglianza, in individui umani diversi, ma lo stesso vale anche dell'essere-uomo spartito in esistenti per sé distinti.

Nel caso della forma accidentale vi è solo un'esigenza di sussistere nell'altro; eppure, anche qui, sebbene sia vero che, più che di un essere degli accidenti nella sostanza occorrerebbe parlare di un essere della sostanza secondo gli accidenti, è innegabile che le proprietà formali aggiunte alla sostanza costituiscono altrettante nuove attuazioni formali della medesima, che non potrebbero essere formalmente attuanti, se non fossero a loro volta partecipi dell'atto di essere, che è forma di tutte le forme. Perciò anche la forma accidentale è esistente, per quanto lo sia in altro e non in sé, e per conseguenza dev'essere pure essa anzitutto in qualche modo sussistente. Questo poi lo è appunto per mezzo della sua inesione alla sostanza, cosicché accidenti della stessa specie in sostanze della stessa specie saranno univoci quanto all'essenza, ma non certo

---

[471] La materia "astringe" a sé la forma, limitandola nel senso che il soggetto materiale non può attuare tutte le virtualità che sono contenute nella specie (N.d.C.).

[472] La materia non restringe la forma in quanto la forma individuale è già determinata da sé (N.d.C.).

quanto all'essere, poiché sul piano esistenziale non è affatto indifferente che tale proprietà sia di tale e non di tal'altra sostanza.

e. *La partecipazione della causa nell'effetto*

Tale partecipazione mette in questione, evidentemente, la causa efficiente debitamente finalizzata. L'effetto è precontenuto nella causa, ma non in quello stesso modo in cui si trova in se stesso. Non solo, ma la causa detiene sempre un certo primato di preminenza rispetto all'effetto, perché quest'ultimo dipende dalla prima e non viceversa. Ciò vale universalmente in ogni processo causale, in quanto la dipendenza dell'effetto dalla sua causa proporzionata quanto all'essere costituisce la stessa causalità *ut sic* e quindi le compete essenzialmente.

Perciò il Dottore Comune, partendo dal principio generale, ne sottolinea in seguito un'istanza particolarmente significativa in cui la struttura partecipativo-analogica emerge con la massima evidenza: «Effectus dicitur participare suam causam, et praecipue quando non adaequat virtutem suae causae». Qui occorre distinguere la duplice dipendenza causale *in fieri* e *in esse:* la prima comunica una forma al soggetto (distinto dall'agente) in modo tale che essa vi si radichi e assuma un modo di essere indipendente da ogni ulteriore influsso del principio efficiente. L'effetto dunque non è tanto l'infusione dell'atto nella potenza, quanto piuttosto una congiunzione dell'uno con l'altra. Ciò vale sia delle forme sostanziali nel processo generativo, sia di quelle accidentali tanto naturali (ad esempio, la crescita di un vivente), quanto artificiali (ad esempio, la costruzione di un edificio). In tutti questi casi la forma comunicata all'effetto è della stessa specie dell'agente, ma differisce da esso quanto all'individuazione nel soggetto.

Si avrà dunque una causalità univoca, che tuttavia non è priva di quello che si dice «analogia di disuguaglianza», in cui l'individuo causante, in quanto formalmente tale, assume una precedenza sul causato, in quanto lo fa dipendere da sé non già secondo l'atto di essere partecipato alla forma dell'effetto, ma secondo la partecipazione stessa di tale atto che segna l'origine (il divenire compiuto) dell'effetto. Eppure anche in tal caso si tratta sempre di dipendenza entitativa, poiché non solo la forma è partecipe dell'*actus essendi*, ma lo è anche, e a pieno titolo, lo stesso atto formale dell'ente in potenza in quanto in potenza (ossia il divenire)[473]. Nel caso della dipendenza *in esse* (non a caso San Tommaso ricorre

[473] L'opera compiuta da un artista partecipa dell'essere in due maniere: quando è compiuta e quando è in via di esecuzione (N.d.C.).

all'esempio della luce ricevuta nel diafano), la forma è comunicata all'effetto, ma senza comporsi con il soggetto, in modo da radicarsi in esso e da assumere un'esistenza indipendente in esso.

L'effetto non consiste tanto nella congiunzione dell'atto formale con la sua potenza propria, quanto piuttosto nella comunicazione (infusione) di quello a questa. La causa fa allora dipendere da sé nell'essere non solo l'attuarsi della potenza, ma lo stesso atto formale di essa, sicché la stessa forma dell'effetto è una certa delimitazione di quella dell'agente: non v'è più unità di essenza specifica, ma somiglianza tra essenze. Anche in questo caso di causalità decisamente analogica l'agente finito non comunica l'essere, ma solo l'essere tale all'effetto; solo l'agente infinito, l'Essere sussistente, comunica non già l'atto formale rivestito dell'atto entitativo partecipato, bensì l'atto entitativo stesso partecipato alla forma[474].

In ogni caso la partecipazione è compositiva e la limitazione risulta dalla presenza della forma in un ricettacolo ristretto e restringente, mentre l'analogia che ne risulta si configura anzitutto come proporzionalità (atto formale unico diversamente comunicato a oggetti per sé diversi), la quale tuttavia non esclude un'attribuzione là dove un soggetto di composizione (effetto) risulta dalla limitazione essenziale dell'altro (causa)[475]. Sempre poi vi è sia una somiglianza (proporzione, delimitazione) tra forma e forma, atto e atto, sia una somiglianza (proporzionalità, composizione) di forma nel soggetto e forma nel soggetto, di atto nella potenza e atto nella potenza (ad es. la luce nell'aria è luce diminuita rispetto a quella della fonte luminosa e nel contempo il modo in cui la fonte possiede la luce è più perfetto di quello in cui la riceve l'aria). Nella causalità analogica i due aspetti di partecipazione tendono dunque a intrecciarsi a vicenda.

f. Applicazione della struttura partecipativa dell'essere all'ente

L'essere, considerato come *actus essendi* a prescindere dalla sua sussistenza (*esse in communi*), esclude il terzo tipo di partecipazione, perché in questa accezione non si costituisce soggetto agente, ma forma attuante[476].

---

[474] In poche parole, mentre l'artista dà all'opera la sua forma, che è un esser tale, Dio dà alla creatura l'essere *sic et simpliciter* (N.d.C.).

[475] Per esempio c'è una analogia di attribuzione tra la luce come tale e la luce parziale che viene attribuita ad una porzione di aria (N.d.C.).

[476] L'atto d'essere, escluso l'Essere sussistente, non è soggetto agente, ma forma attuante (N.d.C.).

Considerando l'*essere come forma*, il tipo della sua partecipazione dovrebbe essere quello compositivo secondo il quale una forma attuante è ricevuta e nel contempo limitata *in subiecto*. Ora, sotto questo aspetto, dato che lo stesso essere si presenta come atto ultimo di ogni ente – sostanziale o accidentale che sia, non è possibile che esso partecipi di qualcos'altro, ma piuttosto al contrario ogni altra realtà avrà parte in esso. Infatti l'essere in sé significa qualcosa di astratto[477] e quindi una dimensione del reale non suscettibile di ricevere in sé un ulteriore atto.

Questo vale generalmente per ogni forma, per ogni principio *quo aliquid est*, perché il soggetto di questa partecipazione non può essere che concreto e sussistente. *A fortiori* ciò dovrà valere per quel *quo* ultimo e supremo in virtù del quale è tutto ciò che è. È facile intuire come qui appaia con chiarezza l'esigenza della sussistenza come un *modus* disponente l'essenza alla ricezione dell'essere. L'essere si compone con l'essenza, ma una tale partecipazione non può aver luogo tra atto e atto, forma e forma, bensì solo tra forma e sostrato, atto e soggetto attuato, un *quo* e un *quod*, dimodoché l'essenza sia componibile con l'essere solo in virtù della sussistenza, solo in quanto si costituisce sostanza. L'essere poi, come forma astratta[478], non è soggetto in nessun modo e quindi non è partecipe di nulla; ben al contrario, essendo forma ultima, ogni altro ente sarà di esso partecipe.

Considerando invece l'*essere come universale*, non è escluso che, in questa prospettiva di partecipazione limitativa, un universale partecipi di un altro più universale ancora. Ma l'essere è l'universale ultimo (come è pure forma e atto ultimo) e quindi ogni altro universale (genere) sarà partecipe dell'essere, ma l'essere stesso non potrà derivare per limitazione da nessun altro universale poiché non ce n'è uno più ampio di esso. «Ipsum esse est communissimum: unde ipsum quidem participatur in aliis, non autem participat aliquid aliud». Si noti come S. Tommaso afferma senza ombra di dubbio che l'*esse* è partecipato in tutte le essenze più particolari e quindi esso stesso, seppure con grande rincrescimento degli esistenzialisti che leggono l'Angelico Dottore in chiave heideggeriana, è un'«essenza»[479], anche se non per questo è un

---

477 Qui l'Autore si riferisce all'*abstractum* nel senso tomista, che non è tanto un ente di ragione, quanto piuttosto ciò che è libero, indipendente ed assoluto (N.d.C.).

478 Qui si tratta non dell'astrazione ontologica di cui alla nota precedente, ma si tratta dell'astrazione logica del pensiero umano (N.d.C.).

479 Qui non dobbiamo pensare che l'Autore riduca l'essere in una essenza. Ma semplicemente egli vuole ricordarci che alla mente umana l'essere appare come una essenza, perché la nostra mente quando pensa deve necessariamente pensare un'essenza (N.d.C.).

genere, né può d'altronde esserlo, dato che tutte le sue differenze formalmente limitative gli sono intrinseche. Ha dunque una «natura» sia l'*esse commune* che è un essere di ragione, sia l'*esse subsistens* che è ente sommamente reale, dato che in Lui l'essere coincide con l'essenza e con la stessa sussistenza.

L'*ente* è comune, eppure significa qualcosa di concreto: «Id quod est, sive ens, quamvis sit communissimum, tamen concretive dicitur». È essenziale a questo riguardo la distinzione tra l'universale (totale) cui si oppone il particolare da una parte e l'astratto (formale) che trova la sua controparte nel concreto dall'altra. In tal modo l'ente, anche se universalissimo, indica un qualcosa di concretamente sussistente ed esistente, esistente poi appunto per la sua partecipazione all'essere. Secondo i due tipi dell'universale – il comune, termine di astrazione totale, e l'astratto, ricavato dal concreto tramite un prescindere formale, si sdoppiano anche i tipi di partecipazione. La prima, quella del particolare al comune, è evidentemente di tipo limitativo in quanto il tutto viene distribuito nelle sue parti per intrinseca divisione o, meglio, differenziazione; la seconda invece, quella del concreto all'astratto o del soggetto sussistente alla forma mentalmente (astrattivamente) separabile da quel composto, che è il supposito esistente secondo tale determinata forma costitutiva, consiste in una ricezione limitante della forma nel sostrato limitato, ed è perciò a pieno titolo una partecipazione per composizione.

Nessun dubbio può rimanere riguardo al modo in cui l'ente partecipa l'essere: dato che il concetto dell'ente è il più universale tra tutti, non si può trattare di una partecipazione limitativa – in questo modo l'ente è *ciò a cui* ogni differenza partecipa, non *ciò che* partecipa[480], mentre nell'altro modo, quello della partecipazione compositiva, l'ente è il partecipante a modo del soggetto che, ricevendo una perfezione, la restringe, in quanto ente si dice «ciò che ha l'essere», sicché l'ente è un sussistente rivestito di una forma, anzi, della forma ultima e più perfetta, che è l'atto stesso di essere.

Si potrebbe dire che tale composizione tra soggetto e atto d'essere scompare nel Sommo Ente in cui l'essere stesso si identifica con l'essenza e con il supposito, ma occorre tener presente che qui non si parla ancora in termini di ontologia del reale, bensì in termini di significati concettuali, e sotto questo aspetto è facile intuire come l'ente significhi un qualcosa di concreto che possiede (se per identità o per ricezione da altro non è qui rilevante) l'atto di essere, mentre l'essere stesso, sempre nel suo significato, non dice nulla di esistente,

[480] Esiste una partecipazione limitativa all'essere, che è quella propria della creatura; però questo essere per partecipazione ha bisogno di un soggetto che venga attuato da quell'essere (N.d.C.).

bensì lo stesso esistere e quindi una forma e un atto e non già ciò che ne è in possesso.

È proprio in tale contesto di analisi più logica che metafisica che S. Tommaso, seguendo il ragionamento boeziano, può affermare che «ipsum esse nondum est». Affermazione paradossale, anzi, metafisicamente al limite dello scandalo, in quanto equivale all'infrazione del principio parmenideo «l'essere è, il non-essere non è». Il non essere dell'essere è tuttavia una verità imprescindibile, se si pensa che l'esistenza compete solo ed esclusivamente al soggetto, a ciò che è, ovvero, universalmente parlando, all'ente. Nel contempo *ciò in virtù di cui* qualcosa è (*id quo aliquid est*) non è soggetto di essere proprio in quanto ne è il costitutivo e la forma e, sia pur detto con scandalo degli esistenzialisti, l'essenza stessa[481]. L'essere è solo atto e solo forma; in nessun modo, in quanto tale, è ciò che possiede l'atto e la forma e quindi, – a differenza della stessa essenza finita, che è un *quo* rispetto al soggetto, ma anche un *quod* nel soggetto rispetto all'esistenza e alle proprietà attuanti, quella essenza infinita, che è atto puro di essere, si presenta solo ed esclusivamente come essenza (e non già come soggetto, in quanto non ha nessuna attuazione superiore a sé), ossia come un principio *quo aliquid est*.

Orbene, ciò che dà essere formalmente ed è l'essere, perché solo l'essere costituisce l'essere, o in sé o nelle sue partecipazioni, proprio in quanto tale ovvero largitore di essere, non può costituirsi nel contempo come soggetto di essere e quindi «non è», dato che la forma verbale «è» può dirsi solo di un soggetto esistente e non già di quell'attualità che lo pone in atto di essere. Infatti «id quod non[482] est, non potest aliquo participare: unde consequens est quod participatio conveniat alicui cum iam est. Sed ex hoc aliquid est quod suscipit ipsum esse». Perciò, dato che l'essere «non è», perché conferisce l'esistere ma non lo riceve, non è possibile che l'essere non esistente partecipi l'essere: nulla partecipa se non ciò che già in qualche modo è.

Il principio vale universalmente per ogni partecipazione compositiva, mentre quella limitativa non suppone il soggetto esistente, ma anzi piuttosto termina alla sua costituzione. Tale validità si impone *a fortiori* nella *participatio princeps*, che è quella dell'essere stesso, partecipazione eminentemente e primariamente compositiva, come abbiamo visto. L'ente deve già esistere per

---

[481] Dal punto di vista metafisico bisogna distinguere realmente nella creatura l'essenza dall'essere; tuttavia, da un punto di vista logico, la mente umana non può pensare l'essere se non nella forma di una essenza (N.d.C.).

[482] La particella "non" manca nell'edizione Marietti del *De hebdomadibus* (n. 24). Cfr. S. TOMMASO, *Opuscula theologica*, (a cura di M. Calcaterra), vol. II, ed. Marietti, Taurini-Romae, 1972, 2ed., , p. 397, ma è assolutamente richiesta dal contesto.

ricevere la partecipazione dell'essere; l'essere non esiste ancora (*nondum est*) in nessun modo, e quindi non può partecipare a nulla e men che meno a se stesso. Si potrebbe obiettare che anche il soggetto dell'essere, l'ente appunto, non è prima della ricezione dell'essere: è per partecipazione all'essere, ma nel contempo per partecipare all'essere deve già essere, ossia per essere deve già essere; il che risulta evidentemente assurdo.

Naturalmente la soluzione del problema non si troverà se non superando le categorie temporali inerenti a un linguaggio del divenire, ma alienanti nell'analisi metafenomenica dell'essere stesso. Infatti, l'ente è già e l'essere *non* è *ancora* non secondo una sequenza temporale, bensì secondo una priorità strutturale o formale. Ciò che si esamina è l'ente già esistente ed esistente per partecipazione all'essere, ma nell'ente esistente l'ente precede l'essere considerando il significato dei termini che indicano le rispettive essenze. Si può dire senza esitazione (e con buona pace degli esistenzialisti) che l'essenza dell'ente è «avere essere»; quella dell'essere è «costituire formalmente ciò che è»; sicché sul piano essenziale l'ente «è già», mentre l'essere che lo costituisce «non è ancora», in quanto in sé gli compete dare e non ricevere l'essere, costituirlo e non averlo.

Eppure anche «l'essere è», là dove «essere» significa a sua volta un soggetto o qualcosa nel soggetto. Ciò accade anzitutto nell'Essere per essenza che è soggetto e nell'essere conferito per partecipazione che si trova in un soggetto, quel soggetto appunto cui dà l'attuazione entitativa. L'*essere per essenza* è l'atto puro di essere, in cui non si riscontra nessuna traccia di potenzialità, nemmeno quella fondamentale che costituisce la finitezza degli enti, ossia la potenzialità ontologica dell'essenza. Ora, se è vero che vi sono essenze limitanti, perché potenziali rispetto all'atto di essere, cadrebbe in grave errore chi pensasse che ogni essenza in quanto tale sia potenzialità e quindi finitezza ontologica, perché il ruolo essenziale dell'essenza, ciò che la costituisce formalmente come essenza, non è il fatto di limitare, ma il fatto di determinare e distinguere il soggetto esistente.

Senza tale determinazione il soggetto non è soggetto e quindi non è nemmeno suscettibile di essere. L'atto puro di essere non è dunque l'essere comune, che altro non è che un *ens rationis* e per conseguenza «nondum est», come afferma esplicitamente S. Tommaso; non è dunque l'essere privo di essenza e di supposito (come credono i depravatori più che commentatori esistenzialistici dell'Aquinate); ma, ed è tutt'altra cosa, è piuttosto quell'essere che, essendo per essenza, s'identifica con la sua essenza (di cui dunque non è privo, ma la possiede, anzi, l'ha nel modo più perfetto possibile, cioè per reale identità) e con il suo soggetto. L'essere privo dell'essenza esiste nella mente astraente; l'essere identico con

l'essenza sussistente non solo esiste nella realtà delle cose, ma esiste come puro atto di essere, come ente infinito, impartecipato e incausato.

L'*essere per partecipazione* a sua volta non è da confondersi con l'*esse commune*, poiché quest'ultimo non è né il partecipante, né il risultato della partecipazione, bensì ciò a cui il partecipante prende parte. Ora, l'essenza sussistente è il soggetto della partecipazione entitativa; il suo esistere (ricevuto nel soggetto di un'essenza limitata e quindi limitato a sua volta) invece non è da confondersi con l'essere partecipato, ma si presenta piuttosto come la partecipazione dell'essere nell'essenza, ossia come il risultato della partecipazione che non è sbagliato chiamare «esistenza», intendendo significare con tale termine non già l'essere *quocumque modo*, ma l'essere nel soggetto in quanto nel soggetto. Orbene, *nel soggetto* l'essere non è più un'astrazione né un puro *quo aliquid est*, ma passa alle condizioni del ricevente e, in quanto soggettato nel *quod est* del supposito, è evidente che «ci sia». In altre parole l'essere comune non è, ma la partecipazione dell'essere nel soggetto è, e fa esistere pure il soggetto stesso. Sia notato qui per inciso come il termine *esse existentiae* (alla pari dell'*esse essentiae*) può avere un suo uso tomistico molto legittimo.

Sintetizzando ciò che abbiamo constatato, si può dire che l'essere a sé stante non è, mentre l'essere nell'essenza (o perché identico all'essenza o perché conferito all'essenza) è. L'esserci dello stesso essere (esistere)[483] dipende dunque dalla sua appartenenza all'essenza. Non vi è perciò soltanto (come vogliono farci credere gli esistenzialisti) dipendenza dell'essenza dall'essere, ma vi è anche quella dell'essere dall'essenza. Torna utile a questo riguardo citare un brano significativo di Giovanni di S. Tommaso[484] in cui viene anche ben distinto il duplice tipo di partecipazione limitativa e compositiva. «Omnis forma seu natura solum ex duplici capite potest limitari et determinari in sua perfectione: vel penes terminos intrinsecos quibus constituitur quidditas, ratione cujus una species differt ab altera in perfectione, quia habet perfectius genus vel perfectiorem differentiam. Alio modo limitatur forma et determinatur ex ordine ad subjectum in quo recipitur: unumquodque enim recipitur ad modum recipientis, sicut albedo minus perfecte est in homine quam in nive, ex diverso modo recipientium. Cum ergo exsistentia non possit primo modo determinare et limitare suam perfectionem, tamquam aliquid per se positum in praedicamento secundum determinatum genus et

[483] Ossia, l'*esse existentiae* (N.d.C.).

[484] *Cursus theologicus*, t. I, Desclée, Parisiis-Tornaci-Romae, 1931, in q. III, Iae partis, disp. 4, art. 4, p. 469 b.

differentiam (quia potius est actualitas nulli enti creato essentialiter conveniens): restat ut secundo modo ejus perfectio limitetur et determinetur, tamquam reductum ad illud praedicamentum, seu ad illud genus et speciem essentiae in qua recipitur».

g. L'essere esclude aggiunte alla sua essenza; l'ente invece può avere in sé qualcosa di ciò che essenzialmente è[485]

L'essere si dice a modo di una forma, mentre l'ente si dice piuttosto come un'essenza alla quale compete l'essere e che è quindi determinata dalla proprietà di essere. Ora, la differenze tra forma ed essenza è basilare, poiché entrambe si presentano come dei *quibus aliqua sunt*, ma diversamente, anzi a gradi e strati strutturalmente distinti. L'essenza infatti costituisce la sostanza rivestendo come un *quo* quel *quod* in cui essa sussiste e che essa stessa esprime come la sua ultima terminazione. La forma invece non costituisce formalmente la sostanza intera, bensì la sua essenza che poi a sua volta si costituisce essenza sussistente (sostanza). Così l'anima attua il corpo e assieme al corpo costituisce l'essenza dell'uomo, che a sua volta dà a questo uomo concretamente sussistente il suo essere uomo. L'umanità nel sostrato individuale determina l'essenza dell'uomo, che a sua volta fa sì che tale sostanza sia una persona umana. In breve, è più che legittimo dire che la forma è un costitutivo del costitutivo. La forma nel soggetto costituisce l'essenza, la quale costituisce il soggetto stesso come sostanza di tale determinata specie.

In tal modo, mentre l'essenza è un tutto formale in un tutto materiale o quasi-materiale (soggetto), la forma è una parte nel tutto. Infatti l'uomo è specie realizzata nell'individuo, che anzi nella sua realizzazione s'identifica con l'individuo sussistente e con la sostanza tutta intera. Ciò poi accade proprio perché l'essenza (uomo), pur non significando il soggetto individuale, tuttavia non solo non lo esclude, ma lo implica e lo postula. Al contrario la forma in sé non solo significa solo se stessa, ma esclude ogni altra connotazione, in particolare quella del sostrato materiale individuale e sussistente e quindi si realizza in esso e quasi per aggiunta ad esso. L'essenza, aperta al soggetto, nel soggetto coincide con tutto ciò che esso è; la forma, escludente il soggetto, aggiunta al soggetto, non si identifica con esso, ma entra a farne parte. Un po' paradossalmente si può dire che l'essenza, parziale in sé, può essere un tutto nel soggetto: la forma, un tutto in sé, non può essere che parte del soggetto.

L'essenza, tutto nel tutto, e la forma, parte nel tutto, sono oggetti dei due tipi diversi di astrazione: rispettivamente quella totale e

[485] L'essere può aggiungersi all'essenza (ciò che l'ente è) (N.d.C.).

quella formale; ma con una importante sfumatura. Infatti, mentre la parte formale non può essere separata dal tutto se non appunto come ciò che dà attualità al tutto, ma senza potersi identificare col tutto, così da non poter essere oggetto e termine se non dell'astrazione detta formale, l'essenza assume un duplice aspetto: quello più logico della specie in cui essa pone il soggetto (ad esempio, in virtù del suo essere-uomo, quest'uomo appartiene alla specie «uomo») e quello più ontologico, che è ciò che formalmente costituisce il soggetto come facente parte di tale determinata specie (ad esempio, l'umanità costituisce tutto l'uomo nel suo essere-uomo). Questa volta si tratta però tutto il soggetto e non solo la sua parte materiale, come nel caso della forma che attua solo il sostrato materiale.

Nel primo caso l'essenza comprende in sé l'individuo sussistente, che è ciò che è[486] secondo essa; nell'altro lo costituisce, ma proprio per questo lo trascende e lo supera prescindendo da esso e quasi escludendolo. Infatti, l'uomo è quest'uomo, ma l'umanità non è quest'uomo, bensì ciò che gli dà l'essere-uomo. L'essenza-specie è ovviamente oggetto dell'astrazione totale, mentre l'essenza-costitutivo suppone l'astrazione totale, ma non si limita ad essa, assumendo per così dire il modo dell'astrazione formale e cioè mettendo in luce non più l'essenza del soggetto, ma piuttosto l'essenza-causa (formale) del soggetto.

È così che si distingue l'universale totale logico da quello metafisico. Quest'ultimo poi risulta a sua volta più forma nel tutto che un comune nelle sue parti, cosicché, come la forma attua la materia, così l'essenza-costitutivo formale della sostanza attua tutto il soggetto sostanziale: l'anima umana pone in atto il corpo dell'uomo; l'umanità dà atto formale a questo uomo concretamente sussistente. Dato che l'essenza del soggetto è un universale nell'individuo, mentre l'essenza-costituivo è una forma nel supposito assomigliante al modo di essere della forma nel sostrato materiale, è legittimo chiamare semplicemente «essenza» la prima e «forma» la seconda.

Ora, com'è evidente, l'essenza realizzata nel soggetto, in quanto è nel soggetto, non esclude delle aggiunte accidentali a modo di accidenti predicabili non propri (mentre gli accidenti propri fanno parte dell'essenza stessa). Così, ad esempio, l'uomo, in questo concreto individuo umano, può essere bianco o erudito, anche se né bianchezza né erudizione fanno parte della stessa essenza umana. Al contrario la forma, in quanto costitutivo e quindi separata dal soggetto che costituisce, non può contenere in sé se non ciò che già per essenza le appartiene, né può subire aggiunte essenziali. Come l'anima in sé è razionale per essenza, ma non erudita, così l'umanità

[486] Sussiste o esiste (N.d.C.).

comprende corporeità, vita sensitiva e intellettualità, ma non bianchezza né erudizione né alcunché di accidentale. In breve, nel primo caso l'essenza assume le condizioni del soggetto in cui si realizza e quindi è suscettibile di aggiunte come lo è il soggetto stesso, nell'altro caso invece l'essenza si pone come pura forma che conferisce attualità, ma non è suscettibile di riceverne.

A questo proposito giova notare una certa inversione di parti tra essenza e forma. L'*essenza* è tutto nel tutto e viene astratta come un tutto con l'astrazione detta totale, che è di natura precisiva più che separativa. In tal modo l'astratto, termine del processo astrattivo, prescinde, sì, dalla concretezza del soggetto, ma non lo esclude. Si può dire che un simile universale rimane aperto ai suoi inferiori che sono i particolari. Ogni astrazione è un lasciare da parte, e quindi non può non arrivare in ogni caso a un qualcosa di parziale; eppure l'universale (l'essenza) è un tutto paradossalmente proprio perché considerato come una parte, ossia come aperto alla sua comparte particolare, dalla quale prescinde, ma che, lungi dall'escludere, addirittura implica e virtualmente suppone e contiene.

La *forma*, al contrario, si configura come parte (attuante) nel tutto e viene astratta con l'astrazione formale, che presenta caratteristiche non solo precisive, ma decisamente separative. L'astratto formale, la parte attuale dell'ente, viene posto separatamente dall'ente concreto in modo tale da escludere quest'ultimo da sé e da opporglisi come l'atto si contrappone alla potenza. Ciò che dunque nel punto di partenza è parte del tutto, viene astratto come parte escludente la sua comparte potenziale e per ciò stesso come un qualcosa che si pone quale un tutto a sé stante.

L'astratto totale (universale, essenza) esprime il soggetto tutto, ma non totalmente; quello formale (costitutivo, forma) lo esprime non tutto, ma nella sua parte costitutiva. In entrambi i casi vale il principio «abstrahentium non est mendacium», perché nel primo caso si dice che l'essenza è il soggetto, non però separatamente da esso, bensì precisamente in esso; nel secondo caso poi si separa, sì, la forma dal soggetto, ma non si dice che la forma è il soggetto, bensì piuttosto che essa lo costituisce e che il soggetto ne è partecipe.

Si può e si deve dire che «quest'uomo è uomo» perché l'astratto totale, l'universale, pur separato nel modo di essere intenzionale, coincide tuttavia col soggetto nel modo di essere reale. Tale identificazione poi è possibile perché, come si è potuto constatare, un simile universale prescinde dal soggetto, ma non lo esclude, anzi, nella sua realizzazione ontologica lo postula addirittura. Perciò in quest'uomo l'essere uomo si identifica con l'essere quest'uomo. Non si può invece dire che l'uomo sia la sua anima o la sua umanità. Infatti la forma, intenzionalmente posta come un tutto separato e a

sé stante, escludendo il soggetto che attua, non può identificarsi in nessun modo con esso, ma in quanto ne è il costitutivo lo causa sul piano formale entrando a farne parte, dimodoché il soggetto non è la sua forma, ma è se stesso per partecipazione di essa, e la forma a sua volta non è il soggetto, ma il costitutivo di esso che si realizza in esso non come un tutto, ma come parte nel tutto.

Ora, sia l'essenza nell'individuo che la forma nel soggetto si realizzano secondo una certa partecipazione, ma diversamente: l'essenza giunge all'individuo tramite una differenza intrinseca (l'uomo diventa quest'uomo a causa del suo realizzarsi in questo sostrato materiale particolare da cui l'uomo-specie prescinde, ma che nel contempo postula ed esige); invece la forma costituisce la sostanza tramite l'attuazione del soggetto in cui si realizza e con il quale si compone in un modo analogico a quello della composizione tra atto e potenza. E così ancora una volta ci si trova dinanzi al duplice modo – limitativo e compositivo – della partecipazione.

In tal modo il concetto di ente che si dice concretivamente è, in quanto tale, oggetto dell'astrazione totale e si riconduce semplicemente a «ciò che ha l'essere», prescindendo dal modo in cui l'essere è posseduto dal soggetto. Come si vede, in tale concetto è implicito il soggetto ed esplicito il suo «avere essere», proprietà, questa, che ovviamente non esclude altre eventuali determinazioni aggiunte e ricevute nello stesso soggetto. Infatti, l'ente non esprime l'essere *simpliciter*, bensì l'essere nel soggetto e, precisamente in quanto nel soggetto, l'essere si presenta come parte nel tutto, parte che, data la sua parzialità, non esclude altre possibili parti, altre attuazioni partecipate nel soggetto; con questa peculiarità tuttavia, che la *ratio entis* racchiude nell'atto di essere partecipato che le è proprio, tutte le altre proprietà formali, dimodoché, come l'essere trascende ogni forma, così l'ente supera ogni altra forma.

Eppure l'ente in quanto è ente, oggetto della metafisica, si configura anche come termine dell'astrazione formale. Infatti, come l'essenza (uomo) si identifica con il soggetto (quest'uomo), ma non con il suo costitutivo essenziale (umanità), così anche la *ratio ipsa entis ut entis* (che si potrebbe chiamare «entità», anche se tale espressione non è consueta), non dice ciò che ha l'essere, ma piuttosto lo stesso «aver essere» *quocumque modo*; al limite anche nel modo di reale coincidenza dell'atto entitativo col soggetto (Ente per Sé sussistente). Ora «avere essere», per quanto non sia sinonimo dell'essere stesso, non significa tuttavia avere altro che precisamente questo, ossia appunto l'essere. In tal modo la *ratio entis*, partecipata in ogni ente perché costitutiva di ogni ente, non può tuttavia identificarsi con questo o quest'altro ente e quindi ne è parte e viene astratta da esso proprio così, cioè come parte attuante. L'ente in quanto è ente comprende in sé ogni altra perfezione formale, ma

proprio perché le implica tutte, non è componibile con nessuna di esse.

Infine l'essere stesso, attualità di tutte le cose e forma di ogni forma, non può ovviamente terminare l'astrazione se non come parte attuale e formale del tutto, separata dal tutto e posta come un tutto a sé stante. Si tratta dunque di una astrazione formale di cui l'astratto, non comprendendo in sé il soggetto, ma solo ed esclusivamente la perfezione formale, può, sì, essere partecipato in qualche soggetto, ma non può, a modo di soggetto, partecipare di altro al di là di ciò che è già per essenza, ossia l'atto di essere.

Mentre Boezio dice «ipsum vero esse nihil aliud praeter se habet admixtum», San Tommaso usa un'espressione sorprendente dicendo «ipsum esse nihil habet admixtum praeter suam essentiam»; il che, se i termini significano qualcosa, vuol dire che lo stesso essere al limite si presenta non solo come forma, ma come essenza vera e propria. E basterebbe questo per capire quanto l'Aquinate sia lontano dalla dialettica opposizione, implacabile distruttrice di ogni *analogia entis*, che gli esistenzialisti moderni pongono tra essenza ed ente da una parte ed essere dall'altra.

Ciò non sorprende se si pensa che l'atto infinito, ma determinatissimo, dell'essere, realizza in sé, e addirittura esemplarmente, la *ratio essentiae*. Ciò vale dell'essere comune, ma tanto più ancora dell'Essere per sé sussistente, in cui l'essenza non è più un astratto, ma una dimensione reale, realmente identica con l'*ipsum esse*. Proprio tale concezione della realtà mette in risalto l'eccellenza dell'essere e la dipendenza da esso non solo dell'esistenza (essere partecipato)[487] delle essenze finite, ma di tali essenze limitate e limitanti stesse.

Ogni essenza particolare è, per partecipazione limitativa, un esemplato di quell'esemplare che è l'Essenza identica con l'Essere, affinché poi possa costituirsi soggetto di partecipazione per composizione di quello stesso essere che la pone in atto di esistere congiungendosi con essa e radicandosi in essa. L'essere è dunque puro atto che non ammette composizioni, ma dalla cui limitazione (in linea di essenza) o composizione (in quella di esistenza) al contrario tutto deriva. L'ente invece è ciò che ha l'essere, cosicché là dove il soggetto esistente (ente finito) è distinto dall'*ipsum esse*, tale «avere essere» non potrà verificarsi se non per partecipazione compositiva.

In tal caso l'essere in sé impartecipato si renderà presente per partecipazione nell'ente, una partecipazione dell'atto entitativo nel soggetto che, dato che fa esistere quest'ultimo, giustamente si dice

[487] Notare la distinzione che qui l'Autore fa tra l'essere e l'esistere. Accosta l'essere a Dio e l'esistere alla creatura (N.d.C.).

«esistenza». L'esistenza di un ente finito è dunque distinta dall'essere, come il partecipato è distinto da ciò di cui partecipa. L'esistenza, atto entitativo del soggetto in quanto precisamente del soggetto, non esclude altre attuazioni, ma addirittura ne è il presupposto necessario. Di fatto ogni possibile proprietà nel soggetto è reale solo se il soggetto stesso realmente esiste, dimodoché la prima e più fondamentale attuazione è quella dell'esistenza.

L'essere tuttavia, dalla cui partecipazione l'esistenza deriva all'ente, è l'attualità ultima del soggetto esistente e nel contempo di tutte le sue eventuali determinazioni formali, sicché queste ultime si trovano come racchiuse nell'arco dell'esistenza e dell'essere: infatti, ad esempio, l'agire dell'ente suppone l'agente già esistente e nel contempo si aggiunge al suo esistere, ma l'agire assume anche nel soggetto agente un nuovo essere senza identificarsi con l'*ipsum esse*, in modo da essere a sua volta sussistente nel soggetto in cui si radica per una nuova partecipazione dell'essere che gli conferisce l'esistenza, di quell'essere che allora sarà atto persino di quell'atto aggiunto che è l'agire. È questo il motivo per cui le perfezioni semplici (agire, vivere, conoscere, comprendere intellettivamente) si aggiungono all'ente costituito tale dal suo esistere, ma non raggiungono l'infinita attualità dell'*ipsum esse* che le avvolge, le penetra e le fa esistere tutte.

II. Partecipazione estrinseca (limitativa-compositiva) dell'accidente predicamentale nel soggetto (sostanza)

a. Il rapporto tra ciò che è in assoluto e ciò che è in un modo ristretto (esse simpliciter-esse aliquid)

S. Tommaso sottolinea anzitutto il principio fondamentale che regola ogni partecipazione dell'essere nel soggetto: tale ricezione dell'atto entitativo nel supposito avviene sempre secondo una certa forma e quante sono le forme tante sono anche le possibili partecipazioni dell'essere: «Quia enim forma est principium essendi, necesse est quod secundum quamlibet formam habitam, habens aliqualiter esse dicatur». Il principio «forma est principium essendi»[488] vale sia quanto a ciò che è partecipato (l'*ipsum esse*), in quanto l'atto entitativo è eminentemente non solo atto, ma anche forma, sia quanto a ciò che partecipa (l'*ens*), poiché l'ente, che

[488] Da rammentare a coloro che vorrebbero interpretare la distinzione tomistica tra *esse* ed *essentia* nel senso esistenzialistico di opposizione dialettica che identifica l'essere con l'annientamento dell'ente.

possiede l'essere non per identità, bensì per ricezione da altro, lo ha non immediatamente, ma mediante una forma distinta dalla *forma formarum*, che è l'*ipsum esse*, e che l'esistente possiede[489] prima ancora di possedere la stessa partecipazione dell'essere e quindi l'esistere.

Orbene, è proprio questo secondo aspetto[490] che viene esposto: l'ente può avere, come si è visto, delle forme aggiunte alla propria essenza costitutiva e quindi, dato che ogni forma è principio di qualche essere, avrà un'esistenza sia secondo la sua essenza che secondo le perfezioni aggiunte ad essa. La forma costitutiva dell'essenza del soggetto, forma sostanziale, dà al soggetto l'essere in assoluto facendolo esistere in sé, mentre le forme aggiunte all'essenza della sostanza (forme accidentali) daranno pure qualche esistenza al soggetto, ma non per ciò che lo riguarda in sé, bensì per ciò che lo concerne sotto tale o talaltro aspetto, cosicché si tratterà d'un *esse secundum quid* ovvero di un'esistenza accidentale, che pone il soggetto nell'essere in quanto è precisamente questo o quest'altro (*aliquid*).

Tra l'essenza e il soggetto vi è tuttavia un duplice rapporto di interdipendenza: l'essenza dà l'essere al soggetto in quanto lo costituisce; il soggetto dà l'essere all'essenza in quanto la termina. Sotto il primo aspetto l'essenza rende il soggetto tale in sé e tutto ciò che le si aggiunge sarà accidentale (nel senso di accidente predicabile non proprio) e renderà il soggetto tale non in sé, ma rispetto ad altro. Sotto il secondo aspetto il soggetto cui compete anzitutto l'essere, in quanto lo riceve tramite l'essenza, lo possiede in un modo limitato e coartato dall'essenza stessa, le cui proprietà per esistere avranno bisogno dell'inesione al supposito, dimodoché, pur essenziali quanto alla forma del soggetto di cui fanno parte, saranno accidentali nel senso di accidente-predicamento, proprio quanto all'esistere che non potrà essere altro se non un esistere nel soggetto e in dipendenza da esso. E come le proprietà aggiunte all'essenza del soggetto suppongono quest'ultima e ne dipendono, così le stesse proprietà implicite nell'essenza ineriscono al soggetto e ne dipendono a loro volta. Appare qui il duplice aspetto della sostanza, che ripropone in concreto la duplice dimensione dell'ente in quanto la sostanza è soggetto esistente e nel contempo essenza sussistente, *tode ti* e *to ti en èinai*.

Nel testo presente l'Aquinate tratta della sostanza in quanto costituita dall'essenza nel rapporto a ciò che è estraneo a tale sua quiddità. Propriamente si dice «essenza» quella quiddità che

---

[489] L'Autore intende dire che l'ente, prima di possedere l'essere, possiede una forma o essenza (N.d.C.).

[490] È l'ente partecipante (N.d.C.).

immediatamente costituisce il soggetto, ovvero quella essenza che spetta alla sostanza. L'essere della sostanza è poi a sua volta costituito dalla forma detta sostanziale, mentre le altre forme si dicono accidentali, perché non costituiscono il soggetto, bensì un qualcosa *nel* soggetto. Il primo e più fondamentale ordine ontologico è dunque quello delle forme considerate rispetto alla loro indipendenza nell'essere: più una forma è «forma», più consistente è l'essere che essa è in grado di conferire. L'essere poi significa anzitutto atto e quindi indipendenza da altro (ragione per cui l'essere non è né partecipazione di qualcosa né causato da qualcosa), caratteristica legata strettamente al trascendentale «uno» che comporta indistinzione da sé e distinzione da ogni altro eventuale ente. Nessuna meraviglia quindi se nell'ordine degli enti finiti il primo è quello alla cui essenza spetta immediatamente la supposizionalità, il che altro non è se non la sostanza-predicamento. Le altre forme, quelle aggiunte all'essenza della sostanza, sono caratterizzate dal fatto di non possedere l'attitudine immediata al sussistere, ma di giungere a tale terminazione solo tramite qualcos'altro, ossia, appunto, tramite la sostanza a cui ineriscono.

L'ordine delle forme (essenze *sensu lato*) sarà dunque determinato dalla relazione di più o meno grande distanza rispetto al soggetto. Ogni forma accidentale è quindi essenzialmente (trascendentalmente) correlata alla sostanza secondo un ordine di analogia attributiva. Ogni forma poi, in quanto forma, tende a costituire il soggetto, ma il costituirlo in sé o tramite un altro pone una fondamentale differenza tra le forme nel loro stesso essere-forma. Far parte della sostanza, esserle intrinseca, conferisce alla forma una certa pienezza formale che diminuisce con la progressiva estraneità rispetto al primo ente in questo ordine che è la forma sostanziale. È facile vedere in tale rapporto di progressiva lontananza dal soggetto e diminuzione nell'essere-forma il tipo limitativo di partecipazione.

Se invece si prende in considerazione lo stesso essere conferito dalla forma alla sostanza, ci si accorge che, mentre la forma sostanziale fa esistere il soggetto secondo ciò che esso è in sé, le forme accidentali aggiunte gli danno un essere relativo, non già l'essere-se-stesso, ma un essere qualcosa al di là di se stesso. Le forme aggiunte sono dunque in qualche modo composte con la forma sussistente (sostanza). L'essere stesso poi è partecipato nelle forme componendosi con esse e attuandole tutte, ma tutto ciò secondo l'ordine delle forme stesse iniziando da quella sostanziale e diffondendosi su tutte le altre ordinatamente. Data tuttavia la reale distinzione tra l'essere e la stessa forma o essenza della sostanza-predicamento, l'essere conferito al soggetto finito non è l'*ipsum esse*,

l'essere *sic et simpliciter*, bensì l'essere questo o quest'altro, a seconda dell'essenza che costituisce il soggetto.

In tal modo rispetto al semplice esistere del soggetto, le sue proprietà anche essenziali risultano delle attuazioni esterne e aggiunte e, sotto questo aspetto, anche le forme intrinseche alla sostanza assumono un essere *nel* soggetto, ossia un essere accidentale (accidenti predicabili propri): ad esempio, la razionalità, che costituisce l'essenza dell'uomo, esiste nell'uomo come una qualità (facoltà dell'anima). Si potrebbe anche dire che le proprietà che sono intrinseche alla sostanza seconda non lo sono rispetto alla sostanza prima[491]. La distinzione aristotelica tra i due significati di «sostanza» non pare dunque essere un puro accorgimento logico, ma sembra corrispondere alla dualità insita nella sostanza stessa, dualità fondata sullo sdoppiamento di essere e di essenza nell'ambito dell'ente finito, che dà adito alla distinzione tra sostanza intesa come essenza cui compete sussistenza in sé[492] e sostanza intesa come il sussistente stesso[493]. La forma sostanziale che da un lato costituisce il soggetto *essenzialmente*, dall'altro dipende da esso *esistenzialmente*[494].

b. La differenza tra ciò che è in assoluto (per se) e ciò che è sotto un aspetto limitato (secundum quid)

1. Sostanza e accidente

È sostanza ciò cui spetta esistere in sé, è accidente ciò cui spetta esistere in altro. L'essenza di ciò che è, quella più propriamente detta «essenza», il costitutivo del sussistente, esiste ovviamente a modo di sostanza perché esclude persino la possibilità di inerire connaturalmente a un soggetto che non sia il suo supposito proprio, quella ipostasi che ogni essenza sostanziale porta in sé come modifica terminativa reale, ma intrinseca, di sé. Le proprietà appartenenti a tale essenza esistono non ciascuna per sé, ma in virtù della loro appartenenza all'essenza costitutiva della sostanza, alla quale tuttavia appartengono in virtù di se stesse e non già di qualcos'altro.

---

491 Le proprietà intrinseche alla sostanza seconda si trovano in tutti gli individui, mentre le proprietà intrinseche alla sostanza prima appartengono solamente all'individuo (N.d.C.).

492 Sostanza seconda (N.d.C.).

493 Sostanza prima (N.d.C.).

494 La forma sostanziale insieme con la materia costituisce l'essenza del soggetto; viceversa la forma sostanziale è attuata dall'atto d'essere del soggetto (N.d.C.).

Così, sul piano esistenziale, l'essenza della sostanza è la sostanza; le parti dell'essenza non sono invece sostanze, ma si realizzano nel soggetto sostanziale mediante il loro legame con l'essenza. In tal modo la libertà dell'arbitrio che fa parte dell'essenza stessa dell'uomo non è la sostanza, ma inerisce ad essa come qualità al soggetto. Sul piano formale invece, ed è quello che l'Aquinate prende in considerazioni qui, le parti dell'essenza sono «sostanza» in quanto costituiscono nel loro insieme proprio quell'essenza cui compete sussistere in sé e non in altro; mentre altre proprietà (forme, perfezioni) che non fanno parte dell'essenza sostanziale sono «accidenti» nel senso più forte e più proprio della parola (predicabili impropri), in quanto non solo di fatto sussistono solo in altro, ossia nella sostanza completa, ma anche in quanto anche di diritto (per così dire) non spettano a quella essenza cui compete sussistere in sé, ma ne costituiscono un'altra (detta «essenza» in senso secondario e derivato), cui compete esistere solo e unicamente in altro. Ora, attendendo al solo ordine delle essenze, ci si accorge che quella costitutiva del sussistente è «forma faciens esse», mentre quelle aggiunte all'essenza della sostanza non danno l'essere nel senso di pura esistenza, ma l'essere tale (ad esempio, quale).

2. Partecipazione semplice dell'essere e partecipazione mista

«Ad hoc quod aliquid sit simpliciter subiectum, participat ipsum esse; sed ad hoc quod sit aliquid, oportet quod participet aliquo alio». Qui appare ancora una volta il duplice volto dell'essenza finita: quello che le spetta in quanto è essenza costitutiva del soggetto e quello che le spetta in quanto è finita, ossia distinta dall'*ipsum esse*. Sotto il primo aspetto essa costituisce ciò a cui spetta l'essere; sotto il secondo invece ciò cui spetta l'essere in tale misura diminuita e partecipata. L'essenza nel soggetto costituisce il soggetto ricettivo dell'essere; l'essenza in sé dà al soggetto l'essere coartato a questo determinato modo di essere. Per esempio, l'essenza «uomo» in quanto sussistente in sé, dà all'uomo l'esistere; l'«umanità», nel suo contenuto specifico, gli dà l'essere-questo, cioè appunto «uomo».

Le quiddità corrispondenti ai predicamenti accidentali invece non sono in nessun modo adatte a dare l'esistere, dato che questo spetta al soggetto, mentre i contenuti formali accidentali non sono in nessun modo soggetto, ma solo *nel* soggetto, bensì[495] solo l'esistere in questo o quest'altro modo non necessariamente collegato con l'essenza stessa del soggetto. L'essenza sostanziale costituisce ciò che partecipa l'essere (in misura limitata dall'essenza finita, ma sempre

[495] L'Autore si riferisce agli accidenti (N.d.C.).

«essere»); l'essenza accidentale al contrario costituisce ciò che, avendo già l'essere, partecipa ora questa ora quest'altra perfezione inferiore all'essere stesso, sicché si tratta d'un'aggiunta all'essere partecipato, all'esistenza, che è la perfezione prima e fondamentale, condizione di ogni altra partecipazione. Siccome tuttavia il soggetto esistente partecipa a perfezioni aggiunte reali, esso subisce un'aggiunta di un nuovo essere partecipato, non però a modo del semplice esistere, bensì a modo dell'esistere come quanto, quale, etc...

3. L'ordine della sostanza e degli accidenti

Tale ordine manifesta la priorità di quella rispetto a questi; e non potrebbe essere altrimenti, dato che l'essere in assoluto che compete al sussistente si richiede quale presupposto indispensabile dell'essere questo o quest'altro, dell'esser coartato, parziale, conferito al soggetto dalle forme accidentali.

Quel che ci interessa particolarmente è il rapporto privilegiato tra sostanza ed essere. L'essere che non partecipa a null'altro si rende partecipe in tutto ciò che è, ma diversamente: prima e semplicemente nel soggetto sussistente, poi e in un modo ristretto a qualche aspetto parziale nel sussistente *in subiecto* ossia nell'accidente. *Si noti bene*: il soggetto sostanziale possiede anzitutto l'essere, dalla cui partecipazione gli deriva l'esistere e solo secondariamente lo possiede ridotto all'esigenza della sua essenza finita, limitata, perché distinta e quindi diminuita riguardo all'*ipsum esse*; la forma accidentale invece possiede in se stessa non già l'essere (l'esistere infatti le compete non in sé, ma solo in virtù d'un altro, del soggetto cui inerisce), ma l'essere questo o quest'altro, mentre secondariamente e sempre in dipendenza dalla sua sostanza entra anche nel possesso del semplice esserci.

Si avverte immediatamente che l'ente partecipato si sdoppia in un ordine di essenze finite di un duplice tipo: ad alcune (sostanze) spetta, pur nella loro finitezza, conferire l'esistere; ad altre (accidenti) compete invece, proprio nella loro finitezza, delimitare e restringere il modo di esistere dell'esistente. Le prime seguono più l'aspetto esistenziale dell'ente; le altre piuttosto quello essenziale. Ma se, come si è visto, l'essere ha un rapporto privilegiato con l'essenza sussistente (sostanza), anche quest'ultima lo ha nei riguardi dell'essere. E non potrebbe essere altrimenti, giacché il soggetto sostanziale prende parte all'essere puro ricevendone il semplice esistere, mentre la forma accidentale riceve, sì, l'essere, ma solo con l'aggiunta d'un aspetto restringente dovuto all'aggiunta di una forma partecipata assieme all'essere, ma che essere non è (l'ente finito

esiste secondo la sua sostanza, esiste invece quanto, quale ecc. secondo le sue forme accidentali).

La differenza tra sostanza e accidenti è in tal modo vista in una duplice prospettiva, in cui sempre risulta la priorità di quella su questi: (a) nella prospettiva delle essenze riceventi l'essere, l'essenza del soggetto dà l'essere-se-stesso al soggetto, mentre l'essenza aggiunta al soggetto dà l'essere-tale-o-tal'altro al soggetto al di là di ciò che esso è in sé; (b) nella prospettiva dell'essere ricevuto nelle essenze, l'essere partecipato nella sostanza è anzitutto il semplice esistere; l'essere dato alla forma accidentale è l'esistere coartato a tale o tal'altro modo particolare, ossia l'essere con l'aggiunta di qualche perfezione inferiore all'essere stesso.

III. L'ente

a. Definizione dell'ente

L'ente è poi un che di reale che non solo intenzionalmente si riferisce all'essere, ma *che realmente possiede l'essere* o per essenza (essere semplice) o per ricezione nel soggetto (essere composto, partecipato). Ora, l'essere comune, intenzione concettuale, si estende a entrambi i termini della sua prima e fondamentale divisione in essere impartecipato, essenziale, e partecipato. Ciò non significa che ci sia un essere superiore a entrambi, poiché l'essere per essenza è la pienezza dell'atto di essere, ma significa che la mente è in grado di congiungere l'uno e l'altro nella comunanza, ovviamente non univoca ma analogica, dell'esistere.

Ad ogni modo, rimane sempre vero che, mentre il concetto dell'essere si mantiene aperto sia a quello essenziale che a quello partecipato, la realtà (se così si può dire) dello stesso essere non si verifica se non determinatamente nel semplice (essere per essenza) e nel composto (essere per partecipazione), dimodoché il concetto dell'essere non può distinguere essere ed ente se non intenzionalmente (dato che nel «semplice», compreso pure nell'essere-concetto, l'ente e l'essere s'identificano realmente), mentre l'essere-realtà va studiato distintamente nella duplice direzione del composto prima (più noto a noi) e del semplice poi. È quel che lascia sottintendere il testo dell'Aquinate affermando: «sicut esse et quod est differunt in simplicibus secundum intentiones, ita in compositis differunt realiter»; e collocandosi a livello dell'essere-concetto non sorprende che parli di differenze *secundum intentionem* e non già di differenze reali.

La differenza intenzionale dei concetti porta tuttavia alla scoperta della differenza reale nei significati – l'essere, a differenza dell'ente, indica un qualcosa di impartecipato, perché non implica composizione alcuna. Si noti come l'Aquinate tenda a ricondurre *ogni* partecipazione ad *una qualche* composizione, composizione però che va intesa *sensu lato* perché può realizzarsi in un duplice modo indicato nei termini: (a) *constitui ex multis* e (b) *habere aliquid extraneum admixtum*. La prima espressione si riferisce allo sdoppiamento essenza (sostanza)-essere, la seconda all'aggiunta di quiddità accidentali a quella che costituisce il supposito cui spetta l'essere. Si avverte subito la duplice via di partecipazione al cui punto di tangenza viene collocata, e non a caso, la sostanza: (a) la derivazione della sostanza partecipe dell'essere dal sussistente che è l'Essere e (b) la risultanza della forma che dà l'esistenza mista a qualche perfezione altra da quella forma che dà l'esistere allo stesso soggetto.

In entrambi i casi si ha una composizione, ma diversamente, perché nel primo si tratta dello sdoppiamento tra soggetto (quod) e forma (quo), ossia tra partecipante e partecipato, mentre nel secondo è in questione la moltiplicazione limitativa sul piano dello stesso partecipato recepito non nella sua pienezza, bensì nella sua coartazione a qualche aspetto particolare (ad es. la qualità non dà alla sostanza l'essere, ma precisamente l'essere-quale) e quindi non più nella linea soggetto-forma, bensì forma coartante (differenza)-forma coartata. La prima composizione è dunque tale *sensu stricto*, l'altra è più propriamente una limitazione formale.

Ma se entrambe le partecipazioni sono delle composizioni (di soggetto e forma la prima, di forma e di differenza la seconda), non può sfuggire nemmeno che anche viceversa entrambe sono delle limitazioni (d'altra parte senza parzialità la partecipazione non sarebbe più se stessa), così che la derivazione del soggetto finito dall'essere con cui si compone può e deve essere considerata in una certa analogia a quella degli accidenti dalla sostanza.

Si è detto che gli accidenti danno esistenza coartata mentre l'essenza della sostanza dà anzitutto esistenza alla medesima. Eppure anche in quest'ultimo caso l'esistenza finita perché realizzata (per composizione propria) in una sostanza finita non è solo l'esistere, altrimenti si avrebbe lo stesso essere impartecipato, ma un esistere in tale modo, sostanziale, sì, ma limitato e determinato da un'essenza a sua volta limitata e limitante perché distinta dallo stesso atto di essere. In altre parole, l'essenza della sostanza finita è un che di limitato rispetto alL'Essenza del Sussistente in virtù dell'Essere.

Ciò vuol dire che l'esistenza compete alla sostanza finita per sé, in virtù cioè della sua stessa essenza, cui compete sussistere immediatamente, ma l'atto di essere (e la stessa realtà, e non più

esigenza, della sua partecipazione in essa) non le compete più in virtù di essa stessa, data appunto la trascendenza dell'essere rispetto all'essenza finita, ma accidentalmente e partecipativamente. Insomma, come ogni partecipazione è una composizione, così è pure un che di accidentale (non da confondersi con accidente - l'essere conviene *per accidens* all'essenza finita, ma non è *un accidente* nella sostanza finita) e quindi di limitato (l'esistere della sostanza non è tutto l'essere) e di misto (ogni sostanza non solo è, ma è in quanto precisamente tale).

b. I composti di materia e forma

I composti di materia e di forma sono ovviamente enti per partecipazione, in quanto ogni composizione implica partecipazione; questa è però nel caso presente addirittura duplice: anzitutto la materia è partecipe delle forma, dato che la materia, in quanto tale, è pura potenza e quindi non esiste se non tramite la forma attuante; la forma stessa però, che nel caso ipotizzato inerisce alla materia, non esiste né come essenza (non è completa) né come sostanza (non è sussistente in virtù di se stessa), ma si realizza nel sostrato materiale che la completa e le dà quella individuazione senza la quale essa non potrebbe giungere alla terminazione supposizionale.

L'inerenza alla materia rivela l'imperfezione della forma e quindi, a fortiori, la sua finitezza in quanto è forma, dimodoché essa non potrà identificarsi con l'essere stesso, ma, se esisterà, esisterà per partecipazione dell'essere. Si ha allora una duplice composizione: una, più fondamentale e più manifesta, tra materia e forma che, rivelando l'imperfezione della forma stessa, indica la necessità che l'essenza da essa costituita riceva l'essere per un'altra, ulteriore, composizione e partecipazione attuante, quella entitativa tra essenza ed essere. Si intravvede anche la differenza delle due attuazioni (partecipazioni dell'atto nella potenza): la forma inerente è un atto finito proporzionabile alla finitezza della potenza propria che è il sostrato ilico; al contrario l'essere è atto infinito[496] mai adattabile alla misura dell'essenza finita ma sempre eccedente rispetto a essa. Ciò spiega anche perché la causalità che immette solo l'atto formale nella potenza della materia si limiti solo al divenire dell'effetto, cosicché, una volta prodotto l'effetto, l'influsso della causa cessa, mentre la causalità creatrice che pone l'essere nell'essenza finita continua anche dopo aver posto quest'ultima nell'esistenza, in

[496] L'essere come tale dice infinità, ma di fatto nell'ente finito è finito (N.d.C.).

quanto l'essere non appartiene mai adeguatamente alla sostanza limitata e quindi dev'essere continuamente conservato in essa.

c. Le forme separate

Le forme separate sono perfette e quindi complete nel loro essere forma così non solo da non aver bisogno della materia, ma da escluderla positivamente. Non c'è dunque il primo tipo di partecipazione-composizione che è quello tra materia e forma, ma ci si chiede se esista il secondo in cui l'attualità entitativa è limitata dalla sua composizione con la potenzialità di un'essenza finita. L'indice della finitezza dell'essenza consiste nella sua appartenenza a un genere e quindi nella possibilità di distinguerla da altre specie dello stesso genere.

Nell'ipotesi delle idee platoniche che corrispondono, sul piano ideale, alle specie dei sensibili, la finitezza risulta immediatamente evidente; ma sono finite anche le sostanze separate ipotizzate da Aristotele e poste ben più in altro delle idee platoniche: infatti esse non solo sono immateriali, ma nella loro stessa natura non hanno nulla di corrispondente ai sensibili, sicché, qualificandole come «formae immateriales altioris gradus quam sint rationes horum sensibilium», S. Tommaso manifesta la sua convinzione che Aristotele è un assertore dell'immateriale e quindi «platonico» non meno, ma, semmai, più dello stesso Platone.

Le sostanze immateriali infatti, per quanto non distinguibili in individui contenuti nelle specie, dato che ogni specie costituisce un individuo a sé stante in quanto manca la materia che è principio individuante al di là della specie, sono tuttavia distinguibili come delle specie nel genere in quanto si differenziano realmente tra loro manifestando nella loro stessa molteplicità la loro inadeguatezza rispetto all'ipsum *esse*, che nessuna di tali forme può esaurire in tutta la sua ampiezza non essendo altro che «quaedam specialis forma [...] participans ipsum esse».

d. L'incomposto e l'impartecipato

L'incomposto e il partecipato, l'unico vero «semplice» è lo stesso *essere sussistente*. L'essere infatti nella sua stessa «ratio» esprime un che di impartecipato, ciò che non risulta da nessuna partecipazione, ma dalla cui partecipazione ogni altra realtà deriva. Tale è l'essere comune che tuttavia è partecipato nei singoli enti, mentre l'Ente impartecipato ed impartecipabile è quell'Ente che non solo non ha parte nell'essere inerente, ma nemmeno ha parte

nell'essere sussistente: «Id autem erit solum vere simplex, quod non participat esse, non quidem inhaerens, sed subsistens». Infatti l'essere comune, l'essere inerente, è privo di sussistenza e quindi, sotto questo aspetto, limitativamente partecipe dell'essere sussistente, mentre quest'ultimo è l'atto di essere concretamente sussistente e realmente esistente. L'atto di essere comune non è componibile con l'atto di essere, ma è componibile con un soggetto, mentre l'atto di essere sussistente non è componibile in nessuno dei due modi.

La semplicità dell'*ipsum esse subsistens* fonda la sua unicità, dato che la molteplicità è indice di potenzialità e di partecipazione, e ciò in una duplice direzione: (a) per l'essenza di differenze intrinseche potenzialmente limitanti, dato che l'*esse ipsum* non contiene in sé nulla che non sia lo stesso *esse ipsum* (l'essere comune contiene delle differenze, perché è aperto ai suoi inferiori; invece l'essere sussistente è terminato come atto puro di essere e quindi non ha differenze inferiori a sé); (b) per l'essenza di aggiunte accidentali che si collocano tra l'esistenza del soggetto e l'essere di cui sono partecipi, dimodoché là dove il soggetto stesso si identifica con l'essere non è lasciato spazio alcuno a tali partecipazioni intermedie.

Dall'analisi del testo appare con chiarezza lo stretto legame esistente tra il problema dell'essere e quello della sussistenza (sostanzialità *sensu lato*). L'ordine della sussistenza è limitativo-attributivo e si articola così: (a) sussistente in virtù del sostrato materiale, (b) sussistente in virtù della forma, (c) sussistente in virtù dell'essere. Quello dell'esistenza è compositivo-proporzionale ed è il seguente: (a) essere mediato da una forma incompleta, (b) essere inerente a una forma completa, (c) essere costituito come forma per sé sussistente.

e. L'ente che è uno

L'ente che uno si presenta con una certa affinità al bene perché il bene, oggetto universale di ogni tendenza, è alla base di una certa unità e concordia appetitiva.

1. In genere la somiglianza è fondamento ed oggetto dell'appetito[497]

a) Il desiderio della propria perfezione

[497] Nell'amore ci sono due elementi: l'unione e la integrazione reciproca. In ordine all'unione, piace la somiglianza; in ordine all'integrazione reciproca piace la diversità (N.d.C.).

Il desiderio della propria intrinseca perfezioneIl bene non è solo essere, ma pienezza di essere commisurata alla proporzione del soggetto. Ora il soggetto «aumenta» il suo essere, la sua attualità, sviluppando pienamente se stesso nel suo agire. L'azione è, certo, un ente accidentale, ma un ente aggiunto alla pura e semplice esistenza e quindi un qualcosa che porta il soggetto alla sua ultima attuazione anche entitativa. Il soggetto esistente poi è costituito agente in virtù del fine, dimodoché il bene, oggetto universale di ogni tendenza, sarà anzitutto il fine. Tale fine tuttavia perfeziona il soggetto solo se quest'ultimo entra nel suo possesso e perciò deve trattarsi del fine in potenza, del fine che è attuale solo nell'intenzione dell'agente e non già nella realtà dell'esecuzione; in breve, del fine che è propriamente causa e non effetto, perché solo così esso può diventare una realizzazione (fine-effetto) conseguita dal soggetto stesso. Tale fine poi presenta sempre una certa somiglianza, concordia, affinità con il soggetto stesso, poiché le realizzazioni del soggetto avvengono secondo le esigenze della sua forma. L'amore non è altro che una certa «parentela» appetitiva tra l'agente e il fine in vista del quale esso agisce. Ora, nell'ordine dell'intenzione il fine è causa dell'agente e quindi è rispetto a quest'ultimo come un atto attuante una potenza. In tal modo la somiglianza tra l'agente e un fine potenziale sul piano fisico e proprio per questo attuale sul piano intenzionale (conseguibile dal soggetto agente) costituisce il bene dell'agente stesso, un bene suscettibile di perfezionare intrinsecamente l'agente.

b) Il desiderio dei beni esterni

Il bene già realizzato può diventare un qualcosa che perfeziona l'agente e in tal modo rientra nella sua eventuale intenzione e diventa un bene non solo in sé, ma anche per lo stesso agente. Eppure, in quanto un bene è già esteriormente realizzato da un altro soggetto che lo ha attualmente conseguito, esso non rientra nelle potenziali finalità di un altro agente simile, né può costituirsi rispetto a esso *finis in intentione*, il fine-causa attuante l'agente in vista dell'agire. Il bene conseguito dall'altro si presenta allora come impedimento del bene proprio e tale similitudine di bene non solo non suscita amore e desiderio, ma piuttosto un rifiuto e una certa discordia. E in tal senso che si dice «unus figulus abhorret alium», un vasaio odia l'altro vasaio, perché si impediscono a vicenda nel lucro, cioè nella perfezione che entrambi desiderano.

Solo un agente dotato di intelligenza e di libertà sa considerare il bene attuale esterno, il bene dell'altro in quanto è dell'altro, anche come un bene proprio, perché allora l'oggetto del desiderio non è il bene particolare, ma la *ratio communis boni* nella quale convengono i beni attualmente simili (cioè al di là della concorrenza

concupiscente dei vasai, è concepibile fortunatamente anche una loro eventuale benevola amicizia «professionale» fondata sulla comunanza del mestiere che esercitano)[498]. Insomma, rispetto alla comunanza del bene, i beni particolari, in sé attuali, sono ancora potenziali in vista di costituire la beatitudine condivisa, fondamento dell'amicizia, e quindi suscettibili di motivare l'agente come un qualcosa che lo perfeziona secondo l'esigenza della sua natura.

2. La somiglianza del soggetto e del fine è mediata dalla forma

Data la somiglianza del fine con il soggetto, la finalità di un agente ne rivela l'essere, quell'essere che pone in atto l'esistente secondo la sua essenza. La somiglianza è una relazione fondata sulla qualità e la qualità a sua volta scaturisce dalla forma. Il fine dunque rivela la forma del soggetto finalizzato: o la forma costitutiva dell'essenza o qualche forma (qualità) accidentale aggiunta. È assai chiaro allora che la relazione di somiglianza caratterizza il bene, l'essere per il fine, e per conseguenza può essere sia trascendentale, se riguarda tutta l'essenza del soggetto, sia predicamentale, se si fonda su qualche qualità aggiunta. Il che non sorprende, se si tiene a mente il duplice aspetto della qualità: la qualità proprietà essenziale costitutiva dell'essenza o comunque facente parte di essa e la qualità accidentale nel soggetto e aggiunta all'essenza del medesimo.

Vediamo ora le strutture analogico-partecipative del bene. Anzitutto è bene il fine, ma è bene anche ciò che è al fine, sia il soggetto (*quod*) sia la forma (*quo quid est ad finem*). Si ha evidentemente un'attribuzione, non accidentale ma essenziale, dato che l'agente in quanto agente è ordinato al fine tramite la sua natura o forma. Nel contempo la «ratio boni» si diffonde sia a quel che è fine sia a quello che è ordinato al fine, dimodoché si ha una struttura di partecipazione per composizione e quindi di proporzionalità. Diverso è invece il caso di due fini già attualmente realizzati da soggetti diversi. Tali fini sono di fatto simili tra loro, ma senza dipendere l'uno dall'altro e senza appartenersi a vicenda. Non c'è allora attribuzione, bensì proporzionalità, perché l'uno e l'altro, ciascuno a suo modo, è buono: se tuttavia la somiglianza avviene secondo comunanza di specie, non si ha vera analogia di proporzionalità, bensì quella detta «di disuguaglianza».

Una domanda si pone perentoriamente: è buono solo il fine o anche i mezzi, ed esistono dei beni che sono tali solo come mezzi? Ora, non sembra esserci dubbio sul fatto che è buono (perfetto)

[498] L'invidia quindi dipende da una ristrettezza di mente che non sa vedere l'interesse comune al di là si quello proprio particolare (N.d.C.).

anzitutto il fine, ma in quanto indirizzato al fine e in dipendenza da esso, è buono anche il soggetto agente, la sua essenza o forma e anche l'azione con cui l'agente entra nel possesso del fine. L'agire tuttavia rivela una finalità perfettiva, certo dell'agente, ma in qualche modo esterna a esso, mentre il soggetto in sé, nel suo puro esserci, «prima», per così dire, del pieno sviluppo delle sue finalità, è già un che di esistente e quindi potenzialmente suscettibile di essere fine non già di sé, ma di qualche altro appetente e agente. In tal modo si può dire globalmente che non c'è bene che almeno in qualche modo non sia fine: tutto ciò che è, è buono perché può costituirsi oggetto di una tendenza: *bonum est quod omnia appetunt*; il che potrebbe anche essere espresso con le parole: *id quod aliquid appetit est bonum et finis*[499].

Concludiamo con questa estesa, ma a nostro parere significativa, analisi di un testo paradigmatico riguardante il tema tomistico di analogia-partecipazione per completare il quadro storico che, dopo S. Tommaso, ci dispiace doverlo dire, ripudierà progressivamente la metafisica e con essa, fatalmente, anche la partecipazione e la concezione analettica dell'ente.

[499] Questo principio squisitamente metafisico, scambiato per un fatto morale, produce l'errore del buonismo, per il quale viene meno l'idea del peccato. Certamente la volontà per natura vuole il bene in generale, ma sta poi a lei nel concreto, optare per un bene vero o solo apparente, e quindi falso (N.d.C.).

D
LA DISSOLUZIONE DELL'*ANALOGIA ENTIS* E IL SECONDO NOMINALISMO

L'impostazione di Giovanni Duns Scoto

54. I testi tomistici sulla partecipazione dimostrano la sublimità più squisitamente metafisica raggiunta col pensiero dell'Aquinate. Il suo grande critico **Duns Scoto** non ha tanto il torto di polemizzare con il Dottore Comune, ma, dato che «in Thoma maius aliquid ipso Thoma recipitur», ha piuttosto quello di essere il primo pensatore che, collocandosi ancora consapevolmente sul terreno della prima filosofia (che egli esalta come quella scienza che comprende in sé i princìpi di tutte le altre), ne dissolve dal di dentro l'oggetto, le fondamenta e gli stessi procedimenti. Il *Doctor subtilis* dimostra con questo suo titolo, effettivamente meritato, che la sottigliezza del ragionamento non sempre ne favorisce la limpidità e soprattutto la profondità.

Il *proton pseudos* dello scotismo – un'evidenza generalmente minimizzata e al massimo accennata marginalmente dai manuali[500] – è tipicamente e sorprendentemente moderno: si tratta di ergere a modello di scienza la matematica, il cui pregio, non a caso, è quello del rigore metodico ottenuto grazie alla povertà dell'oggetto, mentre la metafisica, la cui forza consiste nell'ampiezza di ciò che essa considera come oggetto, riscattata dalla debolezza dell'approccio soggettivo, non può rinunciare, anche a costo di essere meno chiara, a sforzarsi di afferrare la natura dell'ente in quanto è ente. L'elevazione delle matematiche a paradigma di scienza non solo costringe arbitrariamente e violentemente tutte le altre scienze ad adeguarsi a quella più rigorosa alterandone la natura determinata dall'oggetto, ma contiene già, almeno implicitamente, una scelta epistemologica soggettivistica (in cui nulla è cambiato nonostante tutte le dichiarazioni in contrario): determinante non è più ciò che si

---

[500] F. UEBERWEG, *Grundriss der Geschichte der Phil.*, Bd 11, ed. B. GEYER, Basel Stuttgart (Schwabe), 1967, p. 509: "Wie Robert Grosseteste, Adam von Marsh und Roger Bacon hat auch Duns Scotus in der Mathematik das Urbild einer streng wissenschftlichen Beweisführung erblickt und *danach* getrachtet die philosophischen und theologischen Argumentationen an diesem Ideal zu messen".

conosce, ma l'atto soggettivo (in particolare il suo rigore) con cui si conosce[501].

Non sorprende allora il fatto che, se non viene abbandonata la metafisica che rimane in sospeso in vista del suo raggiungimento del rigore matematico (un vero programma cartesiano-kantiano *ante litteram*), almeno la teologia rivelata venga del tutto abbandonata all'ambito del pratico, dell'agire, visto volontaristicamente come ultimo scopo di tale disciplina. Ueberweg[502] si premura di scagionare Scoto da ogni accusa di velato e anticipato kantismo affermando che non si tratterebbe di convinzione epistemologica, ma di una convinzione scaturente dall'analisi dello stesso oggetto della sacra scienza che, come è pacificamente ammesso da tutti, contiene anche insegnamenti di ordine pratico. Una simile apologia dello scotismo è poco convincente. Certo nessuno dirà che il Dottor sottile ha elaborato un sistema kantiano *in nuce*, ma ciò non toglie che entrambi, Scoto e Kant, partono dalla stessa intuizione, che negli effetti non potrà portare che a risultati convergenti: la superiorità della matematica, a cui tutte le discipline, comprese quelle più squisitamente filosofiche, devono adeguarsi.

Quanto poi alla praticità della teologia, basta confrontare la convinzione scotista con quella tomista per rendersi conto della radicalità del cambiamento. Secondo l'Aquinate il teologo studia anzitutto Dio rivelato, il quale è ovviamente primariamente un Ente non fattibile per eccellenza e quindi più che mai oggetto di pura teoresi; l'agire sarà studiato dal teologo solo secondariamente in quanto rapportato a Dio, fine ultimo[503]. Nel pensiero di Scoto al contrario la teologia giunge all'ultima perfezione del suo oggetto quando studia l'agire dell'uomo rispetto a Dio e Dio solo secondariamente come ciò che ispira il nostro agire[504]. Non c'è dubbio che il rapporto a Dio è mediato praticamente: più che nel conoscere, Dio ci si rivela nel volere e nell'agire.

La nota agnostica, magari più implicita che altro, è tuttavia assolutamente inconfondibile, e non a caso troverà riscontro in una vera e propria mutilazione della parte più alta della metafisica, di quella cioè che consiste nella teologia naturale, con una tendenza

---

[501] Non è il soggetto che si lascia determinare dall'oggetto, ma è il soggetto che vuole determinare l'oggetto (N.d.C.).

[502] *Ibid.*

[503] Qui siamo al cuore del cristianesimo e delle antiche saggezze tradizionali: l'azione si compie in vista della contemplazione, e non viceversa, né tanto meno l'azione ha origine da se stessa ed è fine a se stessa, come avverrà in Nietzsche (Wille zu Macht) (N.d.C.).

[504] È già l'impostazione della teologia di Rahner con la sua famosa "svolta antropologica": una novità solo per coloro che ignorano la storia della teologia (N.d.C.).

molto fideistica a negare i *praeambula fidei* affidandoli alla fede stessa. È una scusa poco valida quella di motivare un simile fideismo con intenti razionalistici: «Tale presa di posizione [cioè quella di Scoto] non si fonda su un atteggiamento radicalmente scettico, bensì sull'alto grado di evidenza che Scoto esigeva per l'argomentazione»[505]. Diciamo piuttosto che le pretese razionalistiche, matematizzanti, di un rigore soggettivo estremo, portarono poi alla scettica sfiducia nell'intelligibilità dell'oggetto in sé, e quindi a spostamenti fideistici dell'evidenza razionale nella sfera affettiva, sentimentale, volitiva e pratica.

La caratteristica più costante del pensiero scotista consiste nella sua ambivalenza che ne fa un sistema di transizione per eccellenza. Avremo modo di analizzare questo aspetto riguardo alla dottrina degli universali, in cui tesi di esasperato realismo si mescolano ad affermazioni di stampo inequivocabilmente nominalistico che spianano la strada a Ockham. Così anche nell'ambito dell'epistemologia Scoto è, certo, preoccupato di salvare la metafisica e quindi ne esalta il carattere sommamente scientifico: «Maxime autem dicuntur scibilia dupliciter, vel quia prima omnium sciuntur, sine quibus non possunt alia sciri, vel quia sunt certissima cognoscibilia; utroque autem modo ista scientia considerat maxime scibilia; igitur haec est maxime scientia»[506].

Meditando bene tale asserzione ci si accorge facilmente che qui la metafisica viene esaltata fin troppo; il che, come ogni esagerazione, non può alla fine che tornare a suo svantaggio. Infatti, affascinato dal rigore scientifico delle matematiche, Scoto attribuisce alla prima filosofia non solo quella perfezione che di diritto le spetta e che è quella di studiare il primo e sommo intelligibile in sé, ma anche quella che, nella condizione umana attuale, purtroppo non le spetta; ovvero quella della certezza *quoad nos*. D'altra parte è qui la radice della dottrina scotistica sull'univocità dell'ente: non c'è conoscenza soggettivamente rigorosa che non abbia un oggetto univoco, e la metafisica, scienza dell'ente, dev'essere massimamente scienza e quindi sommamente precisa e certa.

Come si vede, tale esaltazione di un'evidenza soggettiva che la suprema scienza non può avere *quoad nos*, conduce fatalmente all'impoverimento del suo oggetto[507]: che l'univoco sia più noto all'intelletto umano, è chiaro, ma è altrettanto chiaro che le

---

[505] F. UEBERWEG, *op. cit.*, p. 511 (traduzione dal tedesco dell'A.).

[506] *Quaest. in Metaphysic.*, Prolog. n. 5 cit. F. UEBERWEG, *op. cit.*, p. 510.

[507] Il metodo dev'essere adeguato e proporzionato all'oggetto: gli oggetti più elevati non si lasciano raggiungere da un metodo rigoroso ed inflessibile come quello dell'univocità, ma solo da un metodo flessibile e polivalente come quello dell'analogia (N.d.C.).

differenziazioni dell'analogo sono ben più profonde di quelle dell'univoco. Ma l'abbassamento «ex parte obiecti» della metafisica non finisce con la riduzione dell'oggetto formale, ma continua con quella degli oggetti materiali supremi di questa disciplina razionale. Nella sua dimensione teologica la prima filosofia, com'è noto, raggiunge persino Dio che conosce non certo nel suo mistero e nella sua essenza, ma come Causa prima degli enti finiti e causati.

Ebbene, Scoto insinua una frattura tra causalità infinita (oggetto della ragione) e onnipotenza (oggetto della fede), spaccando fideisticamente in due la Divinità e separando il «Dio dei filosofi» dal «Dio di Abramo, di Isacco e di Giacobbe» per usare la celebre espressione pascaliana. «Licet igitur omnipotentiam proprie dictam, secundum intellectum Catholicorum, usque ad tractatum de creditis distulerim, tamen illa non probata infinita potentia probatur, quae simul ex se habet eminenter omnem causalitatem, quae simul, quantum ex se, si esset formaliter, posset in infinita, si essent simul factibilia»[508].

Mentre esalta la certezza della metafisica, Scoto la priva dei contenuti obiettivi più alti proprio perché poco certi e quindi affidabili alla sola rivelazione: «Praeter praedicta de te a philosophis praedicata, saepe Catholici te laudant omnipotentem, immensum, ubique praesentem, iustum et misericordem, cunctis creaturis et specialiter intellectualibus providentem, quae ad tractatum proximum differuntur. In hoc quippe tractatu primo tentavi videre qualiter metaphysica de te dicta ratione naturali aliqualiter concludantur. In sequenti ponentur credibilia, in quibus ratio captivatur, quae tamen eo sunt Catholicis certiora, quo non intellectui nostro caecutienti et in pluribus vacillanti, sed tuae solidissimae veritati firmiter innituntur»[509]. La pretesa di certezze univoche e quindi la sfiducia nella ragione rispetto ai sommi intelligibili non potrebbe essere espressa più chiaramente.

L'haecceitas

55. L'ambivalenza dello scotismo appare in tutta la sua virulenza nel tema, ontologicamente fondamentale, degli universali. È vero che Scoto non conosceva Ockham e Ockham, pur conoscendo Scoto, tuttavia non lo valutava molto positivamente; eppure tutto ciò non cambia nulla nel fatto di una incontestabile obiettiva affinità tra i due sistemi. Mentre l'anima razionalistico-essenzialistica intimidisce gli

[508] GIOVANNI DUNS SCOTO, *Tractatus de primo principio*, ed. W. KLUXEN, Darmstadt (Wiss. Buchges.), 1974; cap. IV, concl. 9, n. 85; p. 112.

[509] *Ib.*, conci. 10, n 93; pp. 126, 128.

storici impedendo loro di indicare in Scoto ciò che veramente è, ovvero un precursore del nominalismo, l'altra sua anima, quella criticistico-intuizionistica, non dà spazio a tergiversazioni nel far ammettere che di fatto, il Dottor sottile abbia favorito il concretismo destinato a scoppiare a breve distanza di tempo con conseguenze tragiche per tutta la filosofia[510]. L'universalità non è nulla di realmente esistente, ma costituisce una proprietà dell'astrazione intellettuale. Solo i singoli sono realmente e perfettamente e ciò, cosa a cui poco si pensa e che tuttavia è di primaria importanza, non solo sul piano esistenziale, ma anche su quello formale. Vedremo ancora come Scoto giungerà a non distinguere più essere ed essenza e quindi ad attribuire all'individuazione le caratteristiche di una perfezione formale (*haecceitas*) costitutiva di un'unità più profonda di quella dell'essenza (si tenga sempre presente che l'unità deriva dalla forma).

Quel che ci interessa per il momento è la tesi secondo cui l'universale in atto non esiste se non nell'intelletto sulla scia della convinzione averroistica secondo la quale «intellectus est qui facit universalitatem in rebus»[511]. Ciò non sembra dover destare sospetti, dato che anche per l'Aquinate incontestabilmente la «intentio universalitatis» deriva dalla mente astraente, ma qui non si parla della universalità in sé, bensì anche e soprattutto del suo fondamento reale, ontologico, che è l'essenza delle cose. Ora, per Scoto tale essenza non solo non esiste realmente se non nel soggetto concreto, ma non è nemmeno predicabile di altro che della propria ipostasi[512].

Inoltre in Scoto non solo l'essenza specifica è realmente identica con l'individuo esistente in cui anche essa esiste, ma s'identifica pure con il principio della sua individuazione che non è più di ordine materiale, ma consiste in un che di squisitamente formale e perfettivo distinto da essa solo secondo la famosa distinzione (propria di Scoto) formale «a parte rei». L'essenza non è allora più ciò che primariamente pone in specie e quindi ciò che fonda realmente la comunanza tra le cose, ma una dimensione del tutto indifferente in sé stessa che nella esistenza reale coincide con l'individualità e nell'esistenza mentale con l'universalità.

---

[510] Cfr. F. COPLESTON, *A History.*, 11/2 che a p. 179 afferma: «Scotism [...] which opened the door wider to aristotelianism, but was certainly not nominalistic or favourable to nominalism», mentre a p. 208 si legge: «If one looks on Scotism in its position as a stage in the development of medieval thought, it would be idle to deny that *de facto* it helped to stimulate the critical movement of the 14 century» e tutti sanno quanto stretti siano i legami di tale "movimento critico" con il nominalismo.

[511] *Ibid.*, p. 234 e 235, con rif. ad AVERROÈ, *De Anima*, 1,8.

[512] Cfr. *Rep.*, 2, 12, 5; n. 12; cit. da F. COPLESTON, *op. cit.*, p. 234.

Ciò significa che l'universalità perde del tutto il suo fondamento ontologico, perché l'essenza è in sé neutra e nell'esistere individua: solo nella mente essa potrà assumere un modo di essere universale paragonabile al modo di essere individuale che essa possiede *in rerum natura*. Per quanto indifferente «in sé», l'essenza è già sempre legata al suo principio d'individuazione come è già sempre legata al suo concreto esistere. L'universale sarà dunque unicamente il termine del processo astrattivo; così pure il suo fondamento reale, che dovrebbe essere l'essenza «neutra», si presenta quale termine della funzione mentale intuitiva che, non a caso, è proprio quella che coglie le presenze concrete.

Paradossalmente le stesse ambivalenze del sistema scotista non mancano di una certa coerenza logica, anzi, forniscono la prova tangibile di quanto i temi della partecipazione e dell'analogia, che suppongono da una parte la corretta comprensione degli universali e dall'altra quello della reale distinzione tra essere ed essenza, siano intimamente connessi tra loro. Negando la distinzione tra essenza ed essere, nella concezione scotista ogni essenza è già dotata di esistenza[513], di un atto che non le compete, cosicché, proprio per questo, perde quella attualità che invece le compete. In tal modo le affermazioni del Dottor sottile suonano assai realistiche da una parte, soprattutto nell'attribuire all'universale un essere *attuale* in rebus, mentre dall'altra viene molto nominalisticamente intaccata quella attualità che invece è propria dell'essenza in quanto è essenza, ossia la sua unità formale.

L'universale, che è giustamente identificato con l'essenza, non è visto come un che di potenziale in vista dell'essere da ricevere e come un che di potenziale attuato dall'essere ricevuto, bensì appunto come un atto a sé stante[514]. E questo, senza ombra di dubbio, è realismo esagerato. Quello moderato dell'Aquinate attribuisce invece l'attualità esistenziale al supposito individuo in cui è attuata anche l'essenza costituiva della sostanza, che tuttavia mantiene il suo carattere potenziale rispetto all'essere ricevuto, ossia quell'essere che riceve solo in quanto essa realmente attualmente coincide con l'individuo sussistente.

Nel contempo tuttavia S. Tommaso, dopo aver ribadito il carattere potenziale dell'universale nelle cose, attribuisce a quest'ultimo, ovvero all'essenza specifica, il primato incontestabile nel campo dell'attualità formale: potenza rispetto all'essere, l'essenza è atto rispetto alla sostanza materiale che costituisce. Non c'è dubbio dunque che, in questa prospettiva, l'essenza-specie sia più forma e

---

[513] Ciò che diventerà nella scolastica successiva l'"esse essentiae" (N.d.C.).

[514] Scoto sembra invertire il rapporto tomista essenza-potenza con essere-atto: l'essere diventa potenza e l'essenza diventa atto (N.d.C.).

più uno di quanto non lo sia l'individuo contratto all'unità numerica dalla potenzialità della materia. In breve: secondo il tomismo la specie è formalmente più una di quanto non lo sia il singolo individuo, che non riesce a esprimerla se non in parte. Ben diversa, e molto significativa, è la tesi dello stesso Duns Scoto[515]: l'unità dell'essenza precedente la singolarità degli individui è «unitas realis minor unitate numerali», è dunque da un lato unità attuale, e, dall'altro, unità minore rispetto a quella del singolo; ha in comune con l'individuo l'atto esistenziale, ma avendone meno di esso, è anche meno forma rispetto a esso[516].

L'eccellente manuale del P. J. Gredt[517] riassume così la dottrina scotista: «Docet Scotus, innixus distinctioni actuali formali ex natura rei inter naturam et haecceitatem, unitatem formalem positivam convenire naturae secundum se, quae proinde communicata cum singularibus positive communis esset. Hanc unitatem formalem minorem tamen dicit unitate numerica, quia non est ita indivisa sicut ista, et a parte rei coniunctam cum unitate numerica. Quare non obstante unitate et communitate formali positiva naturam (seu unitatem formalem) nihilominus multiplicari in individuis docet».

La «duplice anima» del suddetto sistema non potrebbe essere espressa più chiaramente: come si vede, data l'indistinzione dell'essenza e del *modus essendi*, della forma e del principio individuante (che è, in questa prospettiva, eminentemente formale[518]), da un lato si attribuisce all'essenza e alla forma ciò che non hanno, ossia l'esistenza e l'individuazione, il che ovviamente favorisce una concezione schiettamente realistica, mentre dall'altro,

---

[515] Rispetto all'attualità dell'universale cfr. *Rep.*, 2, 12, 5, n. 12 cit. da COPLESTON, *op. cit.*, p. 234; Cfr. anche G. M. MANSER, *Das Wesen des Thomismus*, Freiburg Schw. (Rutschi), 1935, p. 210; e rispetto all'unitas realis minor unitate numerali, cfr. *Rep.*, 2, 12, 5, n. 13 cit. da COPLESTON, *op. cit.*, p. 235; cfr. anche N. ABBAGNANO, *Storia della Filosofia*, vol. I, Torino (UTET), 1949, p. 507s.

[516] Per Tommaso la forma si restringe nell'individuo materiale, mentre per Scoto si arricchisce. Tommaso ha presente la forma specifica nella sua ricchezza, della quale gli individui partecipano (tema platonico); invece Scoto concepisce la forma specifica come se fosse qualcosa di meno della forma individuale e come se l'individuo possedesse una formalità superiore. Scoto non tiene conto del fatto che per l'intelletto umano il soggetto materiale è oscuro e quindi inintellegibile, coglibile solo dal senso; per questo nell'individuo materiale la materia per noi non illumina la forma, ma la oscura. Tommaso ammette bensì l'essenza individuale, ma noi la possiamo cogliere intellegibilmente solo mediante l'essenza specifica (universale) (N.d.C.).

[517] *Elementa philosophiae aristotelico-thomisticae*, vol. I, Friburgi Br. (Herder), 1926, 4 ed., n. 123, 3, p. 107.

[518] Il formalismo di Scoto perde di vista la funzione della materia nell'individuazione della forma. La materia individuale è vista come se fosse una forma (N.d.C.).

proprio per questo, le si depreda di quella perfezione che propriamente hanno e cioè della loro perfezione di attualità formale e di unità maggiore (e non minore) di quella individuale. Questo secondo tratto, inconfondibilmente nominalistico, è degno di ogni attenzione. L'individuazione aggiunta alla forma, dice S. Tommaso, la perfeziona certo in vista dell'attuazione entitativa, ma nel contempo ne diminuisce l'unità, l'attualità e la perfezione stessa sul piano della forma in quanto è forma (senza riferimento ad altro, cioè all'atto sopravveniente dell'essere). Infatti la forma, una in se stessa, è spezzata, frantumata e moltiplicata negli individui, nessuno dei quali è in grado di rappresentarla appieno. Al contrario Scoto vede in questa stessa moltiplicazione un perfezionamento della forma nella linea della sua stessa unità formale; la molteplicità degli individui è più una della loro forma comune e la loro identità numerica è più forma della loro stessa quiddità[519].

Considerandola dottrina scotista dell'individuazione[520] è davvero difficile negare il suo carattere nominalistico, perché, in fondo, cos'altro è il nominalismo se non la smisurata esaltazione del singolo? La «haecceitas» asseconda pienamente il concretismo facendo dell'individualità una perfezione, e addirittura la perfezione ultima e più elevata di ogni ente, un qualcosa che si colloca decisamente sulla linea della forma, dell'atto e giammai in quella della materia e della potenzialità (determinazione imperfettiva, per diminuzione di attualità formale.) L'universale e l'individuale non si pongono quindi su due piani distinti di attualità (formale e entitativa), ma entrambi sono *attuali sullo stesso piano*, con la sola differenza di grado nella quale la palma del primato viene senza esitazione alcuna conferita all'individuo, più atto, più uno e più forma della stessa quiddità specifica.

Il volontarismo

56. Un legame che è stato messo in rilievo meno di quanto effettivamente meriterebbe, è quello che indiscutibilmente sussiste tra l'esaltazione del concreto e quella, che le corre accanto parallelamente, della soggettività conoscente e, soprattutto, volente. Non a caso anche storicamente la crisi nominalista determinò la svolta soggettivistica, e comunque, antropocentrica. Un indizio di

[519] Si finisce col dare più importanza alla materia che alla forma e così ci si intrappola nell'individuale perdendo di vista l'universale.

[520] Cfr. F. UEBERWEG, *Grundriss.*, Bd. II, p. 512 . In particolare vedasi la cospicua documentazione sul termine *haecceitas* negli scritti dello stesso Scoto e il suo carattere di perfezione formale.

tendenza al soggettivismo è quel volontarismo che non si limita solo a stabilire il primato della volontà sull'intelletto e dell'appetitività sulla conoscenza, ma che considera l'intelletto stesso in chiave d'una tendenza attiva che, prendendo l'iniziativa, formula dei concetti e fa di essi il proprio oggetto.

Nello scotismo è interessante notare anzitutto il volontarismo divino. La proprietà di Dio, ciò che lo distingue da ogni altro ente, è la sua infinità che si manifesta nella sua sconfinata libertà. La volontà divina non è motivata dall'intelletto se non negativamente, in quanto Dio non può volere se non ciò che è logicamente possibile perché non-contraddittorio, il che fa pensare che le idee divine, più che essere formulate dal supremo intelletto conoscentesi nella sua esteriore partecipabilità, siano costituite dalla volontà che si attiene, sì, alle leggi della possibilità logica, ma che del resto non ha motivazione all'infuori di se stessa[521]. Che Dio, pur non potendo modificare l'ordine dell'essenza creata alla sua Essenza increata, possa tuttavia senza difficoltà mutare quella o quell'altra essenza finita, risulta chiaro dalla concezione scotista della legge naturale che in ciò che ha di veramente naturale viene ridotta alla prima tavola del decalogo, mentre gli altri precetti, per quanto radicati nella natura stessa delle facoltà umane, potrebbero essere cambiati a piacimento[522]. Ma ciò significa, se si pensa tale pensiero con coerenza fino in fondo, che non solo il rapporto degli enti creati tra loro (il «mondo») risulta contingente, ma le stesse nature degli enti finiti e persino le determinazioni delle loro proprietà. È inutile difendere Scoto dall'accusa di arbitrio volontaristico[523] invocando la restrizione ai non-contradditori – nel suo sistema ritorna sempre questo fondamentale aspetto: non distinguendo essere ed essenza, ciò che rimane si riduce all'ordine delle essenze più o meno esistenti, così che l'essenza finita viene dotata al di là del dovuto dell'esistenza, mentre, a causa la sua finitezza, non viene più rispettata nella sua essenzialità. Si può dire che Scoto rispetti l'Essenza, ma certo è che non rispetta più *le* essenze.

L'attività dell'intelletto appare anzitutto nella distinzione tra la funzione astrattiva e quella intuitiva. Quest'ultima è superiore alla prima ed *è* proprio essa che afferra l'esserci della realtà nella sua concretezza. L'intelletto conosce quindi prima il particolare e poi

---

[521] "Huius, quare voluntas voluit hoc, nulla est causa, nisi quia voluntas est voluntas [...] quia nulla est prior causa", *Oxon.*, I, d. 8, q. 5, n. 24; cit. da UEBERWEG II, p. 516.

[522] "Ideo sicut potest aliter agere (scil. Deus), ita potest etiam legem statuere rectam, quia si statueretur a Deo, recta esset, quia nulla lex est recta, nisi quatenus a voluntate divina acceptatur", *Oxon.*, I, d. 44, q. un., n. 2, cit. *ib.*

[523] Così F. UEBERWEG, *Grundriss.*, II, pp. 515-516 con rif. a MINGES e KLEIN.

l'universale[524]. Non sorprende che il singolo sia conoscibile prima e più dell'universale, se si pensa che la *haecceitas* che gli conferisce la singolarità è forma e perfezione più della stessa quiddità. Ora risulta assai chiaro che nell'intuire l'intelletto è eminentemente attivo, è lui che afferra, che si impossessa del suo oggetto. Anche in questa materia Scoto spiana le strade a Ockham.

Ma non solo l'intelletto intuisce i particolari: anche nella funzione astrattiva la specie, risultato dell'attività intellettiva, non è un semplice mezzo del conoscere, ma vero oggetto. Già sul piano sensitivo il conosciuto secondo Scoto non è il sensibile stesso, bensì la sua specie e così, similmente, sul piano intellettivo ciò che si conosce non è la realtà, ma il concetto, la specie intelligibile[525]. Il realismo è ancora salvo, bisogna ammetterlo a onor del vero, poiché Scoto considera le specie come perfettamente rappresentative delle realtà, eppure la via all'idealismo non è più incondizionatamente sbarrata, in quanto l'oggetto del nostro conoscere è la rappresentazione della realtà, seppure fedele, e non la realtà in sé.

Tale essenziale carattere rappresentativo del concetto rispetto al reale porta il Dottor sottile ad ammettere una certa passività dell'intelletto che riceve una specie fatta oggetto dell'intelletto dall'intelletto stesso, eppure rappresentante l'oggetto non in virtù dell'intelletto, bensì in virtù della sua natura. Ancora una volta si arriva a contatto con la duplice anima dello scotismo: epistemologicamente realistico quanto all'essenza (contenuto) della specie, esso è tendenzialmente concettualistico quanto al ruolo della medesima nell'atto cognitivo. Significativo a tal riguardo è anche il ricorso all'esempio della generazione: l'atto di conoscere è determinato sia dall'intelletto che dalla specie come il generato lo è dal padre e dalla madre[526].

La paternità – determinazione formale – spetta all'intelletto. È facile accorgersi della differenza rispetto alla concezione tomista, in cui l'intelletto possibile è passivo e viene attuato dalla specie impressa che poi attivamente esprime proponendosela non già come oggetto, bensì come *ciò in cui* esso conosce l'oggetto. Nello scotismo invece l'intelletto svolge un ruolo ben più attivo e, anche se non si può certo dire che esso «produca» l'universale, resta pur sempre vero che almeno fa sì che l'universale (meno intelligibile del singolo intuitivamente afferrato) diventi nell'astrazione oggetto dell'atto intellettivo. D'altronde ciò trova significativa conferma nel fatto che, mentre S. Tommaso fa consistere nella mente la «intentio

---

[524] Cfr. F. UEBERWEG, *Grundriss.*, II, p. 514 con rif. a *Quodl.* q. 13, n. 8.

[525] Cfr. N. ABBAGNANO, *Storia della filosofia*, vol. I, Torino (UTET), 1949, 2 ed., pp. 509-510.

[526] Cfr. *ib.*, p. 510 con rif. a *Op. oxon.*, I, d. 3, q. 7, nn. 2, 3, 20.

universalitatis», Scoto pone in essa l'universale stesso (e non solo la sua *intentio*) la cui quiddità, in sé neutra, esiste poi anche nelle cose, ma allora solo come singola.

L'univocità dell'ente

57. La tendenza ad affermare la realtà dei singoli uniti da essenze indistinte (per lo meno realmente) dall'essere porta Scoto all'ostilità nei riguardi dell'analogia proprio nel suo ambito privilegiato che è quello dell'ente. L'univocità dell'ente è interamente determinata dal mancato rispetto dell'essenza, dalla sua riduzione al singolo da una parte e all'esistenza dall'altra. Ancora una volta appare con chiarezza il legame tra la dottrina degli universali (essenze) e quella dell'ente (ciò che è). Solo rispettando l'essenza nella sua autonomia sia rispetto all'atto di essere, sia rispetto al soggetto individuale concretamente esistente, si è in grado di mantenere la profonda, primaria ed irriducibile molteplicità del reale e solo allora si afferra anche appieno la sua unità non di essenza o natura, bensì di relazione e quindi di partecipazione-analogia riguardo all'*ipsum esse*. Può sembrare paradossale, e l'interpretazione esistenziale del tomismo stenta ad ammetterlo, ma rimane pur vero che la causa dell'essere e della sua partecipazione è profondamente anche la causa dell'essenza, potenziale rispetto all'esistere, ma attuale e attuante nei confronti del sostrato cui l'essere spetta.

Mentre dunque l'essenza tomisticamente concepita come potenza precedente l'atto di essere è in grado di determinare l'essere stesso, se la si concepisce scotisticamente come una dimensione dell'ente già attualmente e concretamente esistente potrà, sì, variare i gradi e i modi di essere, ma in nessun modo toccherà l'essere stesso. In altre parole, se l'essenza è già legata all'esistere, tale esistere competerà ugualmente a ogni essenza in quanto è essenza e sarà univoco, mentre, se precede l'essere come ciò che ne determina la partecipazione, l'essere stesso non potrà presentarsi che per sé diversamente comunicato alla diversità delle essenze costitutive di oggetti (sostanze) diversi.

Ora, anche a questo riguardo, appare l'ambivalenza del pensiero di Scoto. Di per sé la dottrina dell'univocità dell'essere sembra favorire un certo razionalismo (intelligibilità universale dell'ente) e realismo in materia di universali (l'essere univoco è natura suprema). Infatti, l'argomento basilare di Scoto[527] a favore dell'univocità dell'ente si fonda sull'esigenza dell'intelligibilità

[527] Cfr. N. ABBAGNANO, *Storia della filosofia.*, vol. I, Torino, UTET, 1949, 2 ed., p. 511 con rif. a *Op. oxon.*, I, d. 3, q. 3, n. 9.

metafisica dell'ente stesso che, per poter essere conosciuto, deve essere perfettamente e non solo relazionalmente e analogicamente uno. Ma se si pensa bene a tale impostazione, essa non può non apparire per quello che veramente è.

Lo spostamento dell'analogo verso l'univoco, motivato dalla sfiducia nell'intelligibilità analogica, di fatto abbandona l'analogo alla sfera dell'equivoco. L'analogia viene rifiutata perché, in fondo, equivoca. D'altra parte non c'è forse bisogno di ricorrere all'essere univocamente comune per salvare il reale da una molteplicità caotica di individui esaltati nella loro individualità come unità e *haecceitates* perfette? In fondo l'abbandono dell'analogia, intermedia tra l'equivoco e l'univoco, sbilancia dialetticamente il reale in un molteplice equivoco coperto e «salvato» *in extremis* dall'essere uno e univoco[528]. Anche in questo tema, metafisicamente fondamentale, è difficile negare che Scoto prepari le strade di Ockham e dell'antimetafisicismo moderno.

[528] Le conseguenze di simile metafisica in campo sociopolitico sono l'abbinamento di anarchia e dittatura proprio dei regimi autoritari (N.d.C.).

E
L'ABBANDONO DELLA METAFISICA

1. Il nominalismo scettico e i tentativi di recupero sincretistico

L'universale non esiste

58. Un passo decisivo sulla via di dissoluzione della metafisica mediante il nominalismo negatore dell'analogia, che significativamente illustra la connessione tra le sorti della filosofia realistica dell'essere e quelle della dottrina sulla sua partecipazione, è stato compiuto da **Guglielmo di Ockham**. In questo pensatore la negazione della realtà dell'universale coincide con una tale esaltazione dell'esistenza individuale a scapito dell'essenza che ci si trova davanti a un vero crollo del reale frantumato in assoluti legati solo da concetti mentali. Non a caso un mondo sottratto alla comunanza delle essenze si emancipa dalla sottomissione a Dio, il che tuttavia conduce non già alla negazione del divino, bensì a una sua concezione secolaristico-fideistica.

Dio sarebbe pura, arbitraria e perciò misteriosa volontà. Pochi pensatori esprimono con pari chiarezza l'animo paradossalmente, ma cionondimeno realmente ateo, del fideismo. In fondo, se Dio è arbitro nel creare il mondo, l'uomo diventa arbitro nel riconoscerlo o meno, perché evidenze cogenti a tal riguardo non ce ne sono più. Non meno paradossalmente, eppure coerentemente, la concezione equivoca dell'ente reale condurrà all'affermazione dell'univocità dell'ente concettuale. Tutti questi significativi passaggi meritano attenzione particolare e quindi saranno successivamente presi in esame sia in sé che nei loro collegamenti.

Anzitutto vi è in Ockham un ritorno radicale e deciso al nominalismo. Gli universali sono dei «termini concepiti», che rappresentano le singole cose nei giudizi e si rapportano a esse come segni a dei significati. Ogni esistente è individuo, sicché l'universale, proprio perché non individuo, non può nemmeno esistere. La motivazione di tale sistematica distruzione della validità ontologica delle essenze risulta molto significativa e *ad rem* nel contesto della nostra ricerca, perché suppone una concezione esclusivamente univoca dell'universale e ne rigetta la realtà proprio perché non riesce a vederne la struttura analogico-partecipativa.

Infatti, a titolo di esempio, Ockham adduce il fatto che un uomo può essere annichilato da Dio senza che per ciò siano annichilati tutti gli altri tramite la specie comune a tutti[529]. Un simile argomento postula ciò che dovrebbe dimostrare, e cioè il fatto che le specie sono comuni agli individui secondo essenza e non già secondo partecipazione dell'essenza nel soggetto e della forma nella materia. Certo, se la specie è negli individui per essenza, distrutto un individuo, si distrugge tutta la specie; di fatto invece viene distrutta una partecipazione della specie che non ne intacca per nulla né l'essenza né le altre partecipazioni in altri individui. In fondo si tratta di una fin troppa appariscente *petitio principii* in quanto l'essenza della specie viene ridotta all'insieme degli individui e poi rigettata perché ogni individuo è esistenzialmente indipendente da ogni altro; mentre bisognerebbe proprio dimostrare ciò che è in questione, ossia se l'essenza sia univocamente-entitativamente riducibile agli individui, premessa dalla quale poi viene «dedotta» la negazione della superiorità della specie sull'individuo. Oltre a manifestare la profonda disaffezione di Ockham nei riguardi dell'analogia dell'ente, l'argomentazione citata dà un esemplare saggio della sua sottigliezza dialettica che non è per nulla ingiusto qualificare come smaccatamente sofistica.

È cosa risaputa che l'affermazione di una certa realtà degli universali poggia sul fatto incontrovertibile della somiglianza reciproca di determinati tipi (specie) di realtà. Tale somiglianza costante, immutabile, non può certo derivare dalla singolarità delle cose, e dalla loro concretezza dato che, e l'esperienza ce ne fornisce sufficiente evidenza, le cose sono in continuo cambiamento. Platone fu tanto affascinato dal pensiero del fondamento formale delle similitudini invarianti, che lo separò dalle cose facendone un qualcosa di assoluto, di indipendente, di sostanziale.

Aristotele, pur non abbandonando minimamente la priorità del costitutivo, si avvide tuttavia che esso non necessariamente era separato e ipostaticamente autonomo, requisito questo indispensabile nella causalità efficiente secondo il noto principio «actiones sunt suppositorum», ma esercitava un altro tipo di causalità, quella formale appunto, che, in quanto costitutiva della sostanza concretamente esistente, doveva farne parte, pur non riducendosi alla sua materiale particolarità. Persino un pensatore nominalista come Abelardo si sente in dovere di dare una spiegazione, rinunciando tuttavia a ogni ricorso a essenze universali, delle proprietà comuni ed invariabili parlando di uno «status rerum» che consisterebbe non già in una natura comune, bensì in relazioni

[529] Cfr. F. COPLESTON, *A History*., III/1, New York (Image B.), 1963, p. 68 con rif. a Ockham, I, *Sent*. 2, 4 D.

reciproche, le quali però, per quanto entità relazionali e quindi debolissime, sempre risulterebbero dotate di una certa obiettiva realtà.

Quanto più radicale sia il nominalismo di Ockham si può agevolmente constatare esaminando la soluzione che egli dà al problema in questione. La similitudine delle cose non è essenza comune, ma non è nemmeno relazione reale, essa è semplicemente un dato di fatto dovuto alla stessa assoluta concretezza delle cose realmente esistenti. «Respondeo, quod conveniunt (Socrates et Plato) aliquibus, quia seipsis, et quod Socrates convenit cum Platone non in aliquo, sed aliquo, quia seipso»[530]. Le relazioni di somiglianza non sono fondate su una realtà (qualità) insita alle cose e quindi non sono reali nemmeno esse stesse. Se relazioni ci sono, non possono derivare che dalla mente umana che paragonando cosa a cosa constata una somiglianza la quale però non è altro che la cosa stessa nella sua assolutezza.

Ciò significa anzitutto che non c'è reale distinzione tra la proprietà e il suo soggetto ed è facile intuire che con tale premessa la conclusione non potrà non scardinare la teoria della sostanza a favore di un puro fenomenismo. Ma, se la proprietà è lo stesso esistente, non ci sarà nemmeno un'essenza costituiva del soggetto, piuttosto il soggetto costituirà se stesso. Con ciò viene di fatto negata la causalità formale: se c'è forma, essa non è causa, non è ciò per mezzo di cui la sostanza, l'esistente, è ciò che è (infatti, il concreto è tale tramite se stesso), ma, semmai, ciò che si dice forma è un modo di essere che casualmente capita a questo singolo concreto. Lungi dunque dall'essere un che di invariante, la natura delle cose è solo un accidentale modo del loro esistere, la pretesa invarianza delle essenze altro non è che una concezione della nostra mente. La quiddità non solo non costituisce il concreto, ma al contrario dal concreto casualmente deriva il fatto che esso esiste in questo e non in quest'altro modo. L'ontologia comincia a perdere quell'equilibrio, che mai più ritroverà, sbilanciandosi verso un monismo esistenzialistico che negando l'essenza, implicitamente nega la causalità, almeno nella sua dimensione formale intrinseca.

Le relazioni sono delle entità mentali

59. La teoria delle relazioni in Ockham è strettamente legata a quella degli universali e alla secca negazione di questi ultimi. Proprio la modalità negativa della metafisica (ricordiamo che, data

[530] I *Sent.*, 2, 6 E E, Cfr. F. COPLESTON, III/1, p. 69.

l'universalità della prima filosofia, sia le affermazioni che le negazioni di essa le appartengono senza mai uscire dal suo ambito) rivela il nesso tra l'analogia e l'universale, tra l'universale (sia univoco che analogo) e la relazione. Infatti, l'universale univoco poggia sull'identità della forma, quello analogo sulla somiglianza in cui la relazione di identità affonda le sue radici nella diversità della forma costitutiva.

Non si tratta qui che di un altro modo di annunziare la definizione stessa dell'univoco che poggia interamente sull'identità essenziale delle *res significatae per nomen* e dell'analogo in cui tale identità è relativa (*secundum quid*) sulla base di una diversità essenziale (*per se*). Tali relazioni sono per lo più trascendentali, anche se, data la derivazione della qualità dalla forma, conducono ad altre relazioni di tipo predicamentale. Così le forme costitutive della specie nel genere (universale univoco) sono identiche secondo tutta la loro essenza, mentre le essenze partecipi dell'essere sono secondo tutte se stesse diverse tra loro, identiche invece quanto allo stesso essere partecipato (universale analogo).

Ebbene, Ockham non nega solo l'essenziale (trascendentale) correlazione degli enti, ma persino le relazioni predicamentali rivelatrici di essa (qualità identiche che manifestano identità di forme). Non le nega, com'è ovvio, in ogni modo, bensì quanto alla loro realtà obiettiva. Esse esistono, sì, ma solo nella mente umana che le stabilisce tra cose per sé assolute soltanto e in nessun modo relative. Il suo punto di vista non lascia spazio a dubbi[531]: non che le relazioni si riducano ai loro fondamenti, ma non hanno fondamenti affatto, almeno nella realtà delle cose, bensì derivano tutte quante dalle intenzioni del soggetto conoscente. Non c'è un ordine dell'universo distinto dagli enti che lo compongono, vi sono solo le realtà assolute che la nostra intelligenza ordina e concepisce come ordinate. È facile vedere quanto spazio il nominalismo accorda, e non potrebbe fare altrimenti sotto pena di incoerenza, alla proiettività della mente umana, all'iniziativa del soggetto; un'impostazione che fatalmente condurrà al criticismo e all'idealismo.

L'intuizione intellettuale

60. L'intelletto per Ockham conosce primariamente non per astrazione, bensì per immediata intuizione in cui non interviene alcun concetto, ma la stessa realtà nella sua singolarità viene appresa

[531] Cfr. I *Sent.*, 30, 1 R; Cfr. *ibid.*, p. 81.

e afferrata. Come il particolare costituisce il solo esistente, così parimenti esso ed esso solo fornisce ogni possibile intelligibilità. Non solo il singolo è intelligibile in sé, ma lo è anche per sé, senza mediazioni o rappresentazioni di sorta. Data tuttavia la sua assoluta concretezza, non c'è dubbio che ogni relazione tra cosa e cosa, ogni dimensione comune e necessariamente conveniente a più realtà, derivi non già dall'apprensione immediata ed intuitiva in cui non può nemmeno trovare un eventuale fondamento, ma unicamente dall'attività della mente umana, che, nonostante venga ancora chiamata così, non è di fatto per nulla astrattiva, ma decisamente proiettiva. L'universale e il necessario si riconducono all'attività intellettiva che li produce (è il caso di dirlo, anche se il termine risulta scandaloso nel contesto del conoscere) di sana pianta.

È difficile chiudere gli occhi dinanzi a dati incontrovertibili. Certo, studiando il pensiero come esso stesso non vuole essere studiato, ossia sotto un profilo esclusivamente storico, se non addirittura storicistico, si deve dire che Ockham non è ancora Kant; ma ponendo attenzione al pensiero nella sua intima natura che non soggiace alla storia, ma ben al contrario la determina, il legame strutturale tra i due dualismi epistemologici, quello ockhamista e quello della filosofia critica, si impone da sé.

L'intuizione fornisce i particolari e dà realtà, contenuto, al concetto; l'astrazione-proiezione è del tutto slegata dalla realtà, esiste nella sola mente umana, ed è proprio essa che stabilisce i legami necessari e universali tra le cose o, meglio, tra le rappresentazioni che si riferiscono alle cose solo tramite l'immediatezza dell'intuizione. È vero che Ockham non conosce ancora un'intuizione a priori (ma ci arriverebbe senz'altro se solo pensasse che anche i sensibili, in quanto sensibili, presentano caratteristiche comuni), ed è pure vero che, almeno nell'intuizione, la mente umana arriva al contatto conoscitivo con l'oggetto, con la «cosa in sé»; eppure sarà sufficiente pensare fino in fondo la negazione, già largamente presente in Ockham stesso, dell'unità essenziale tra il dato intuito e l'attività della mente che intuisce, per giungere al fenomenismo dichiarante che l'oggetto non c'è se non per il soggetto al quale appare in quanto appare, sicché della realtà afferriamo al massimo una confusa molteplicità di attributi particolari che poi intenzionalmente uniamo senza che ci sia concesso accedere alla loro unità reale. In breve, con Ockham subentra un'epistemologia che nei suoi effetti non potrà rivelarsi se non come radicalmente dissolutrice di ogni possibile metafisica.

Il realismo moderato nega la separazione degli universali *in esse physico*, ma la ammette *in esse cognito* stabilendone la preesistenza *ante rem* nella Mente di Dio. Ciò non toglie che il Sommo Intelletto, proprio in quanto contempla ogni ente e ogni sua sfumatura alla luce

di quel suo oggetto formale proprio che è l'Essenza per sé esistente e per sé intelligibile, raggiunga persino il grado individuale, materiale, delle cose, in quanto tale, ovvero in quanto inintelligibile in sé, eppure intelligibile alla luce del Sommo Intelligibile.

Dio pensa dunque i supposiți concreti, ma, dato che questi sono realmente costituiti da essenze e da forme ponenti in specie, non c'è dubbio che la mente divina forma pure idee corrispondenti a gradi metafisici sovraindividuali. Ciò vuol dire che essa conosce non tanto i generi e le specie di cui abbisogna la mente umana, quanto piuttosto quelle forme che li costituiscono. Ebbene, è proprio questo ciò che Ockham recisamente nega. Solo realtà individuali sono producibili ad extra, perché esse sole sono suscettibili di esistere[532]. Per conseguenza dei singoli in quanto singoli la mente divina ha delle idee. Ma dire «ha delle idee» potrebbe già essere frainteso pensando che l'Intelletto divino sia il soggetto, il «luogo», per così dire, delle idee individuali delle cose. Nulla di più estraneo alla mentalità ockhamista! L'intelletto divino risulta in questa prospettiva perfettamente privo e vuoto di idee. Ma allora, come si può ancora parlare di idee? Semplicemente perché le cose create sono non solo in sé esistenti, ma anche oggetto di intelligenza divina e sotto quest'ultimo aspetto vengono denominate «idee». È facile trarre la somma di simili ragionamenti:

- Anzitutto, solo quel che esiste è intelligibile e, siccome null'altro all'infuori dell'individuo esiste, solo il singolo in quanto tale è conoscibile;
- C'è di più: come il concreto esiste in virtù di se stesso, così esso viene compreso per sé stesso e non già tramite concetti o rappresentazioni mentali;
- Non basta: quel concreto che da solo si impone alla mente umana fondandone le nozioni reali, mentre le astrazioni mentali sono altrettante «fictiones» o, direbbe Kant, «castelli in aria», è pure l'unico oggetto della mente divina che, essendo esclusivamente intuitiva, altro non conosce se non appunto il singolo;
- L'individuo, oggetto della mente divina, non è tuttavia nella mente divina in cui si trova solo l'atto cognitivo, anche se può dirsi «idea» in quanto ne diventa oggetto;
- La mente divina non ha dunque rappresentazioni; cosa, questa, che secondo Ockham, ne garantisce l'assoluta libertà.

Quest'ultimo punto è assai paradossale e rivela la debolezza del punto di vista volontaristico. Svuotando la mente divina di idee soggettive si pensa di «liberarla da ogni eventuale condizionamento». Ma se Dio, sebbene non conosca le cose prima che esistano (e, si badi bene, esse possono essere oggetto solo se

[532] I *Sent.* 25, 5, G; Cfr. *Ibid.*, p. 102.

esistono già e se esistono in sé, dato che, *secundum hypothesim*, non hanno esistenza alcuna nella mente di Dio), tuttavia le produce, delle due l'una: o le produce senza conoscerle, o le conosce quando esse già ci sono, ma allora non si vede come le produca. In ogni caso la creazione sfugge alla conoscenza e l'intelligibilità si sgancia dalla creabilità, dimodoché il Dio ockhamista risulta così poco libero che persino alla sua mente (come a quella umana) le realtà impongono la loro preziosa concretezza di cui si suppone già l'esistenza.

In altre parole, per rendere Dio libero nel fare, lo si riduce alla più assurda dipendenza nel pensare. Il che poi, sia pur detto sine ira et studio, manifesta in quanto poco conto il pensiero moderno comincia a tenere lo stesso pensiero, e quanto si incammini per quella larga strada di perdizione filosofica che mantenendone le apparenze ne svuota la sostanza in convulsioni suicide che vorrebbero giungere razionalmente alla morte della ragione, fortunatamente impossibile.

Il bene dipende solo dalla volontà

61. Qualunque difetto si possa rimproverare ad Ockham, non si può certo dire che egli manchi di coerenza, il che tuttavia, data la natura delle premesse, costituisce un pregio d'un valore alquanto dubbio. Una delle conseguenze più pericolose della distruzione degli universali e delle essenze si manifesta nell'ambito morale: se non vi è una natura, è difficile che vi sia legge naturale con contenuti stabili, obiettivi, intrinsecamente buoni o cattivi.

Da chi dipende allora il valore dell'umano agire? Unicamente dalla scelta di Dio. Se Dio scegliesse l'adulterio come un bene, esso costituirebbe un valore morale, non solo: a differenza di Scoto, che ha già sufficientemente snervato la natura finita della sua obiettiva intelligibilità e bontà per creare spazi all'arbitrio volontaristico così da negare l'intrinseco valore dei fini intermedi mantenendo tuttavia un solo precetto incontrovertibile della legge morale naturale, quello appunto che ordina la natura finita a quella infinita come al suo fine ultimo nell'atto di amore, Ockham non si ferma più nemmeno dinanzi a questa ultima remora, ma dichiara buono l'atto di odio di Dio nel caso che Dio stesso gradisse una simile nefandezza[533].

È particolarmente qui, nell'ambito morale, che comincia a delinearsi chiaramente il crollo di razionalità che da un lato fa ripiegare la ragione sul particolare nella sua particolarità dichiarata intelligibile per sé, senza ricorso alla causa prima, mentre d'altra

[533] III *Sent.* 12 AAA e II *Sent.* 19 O; Cfr. F. COPLESTON, *op.cit.*, p. 117.

parte si ricorre, sì, a Dio, ma non più razionalmente, bensì come a un oracolo di oscuri, capricciosi e dispotici voleri. Mentre l'analogia sta sgretolandosi, i detriti si delineano sempre più per quel che veramente sono – equivocità dall'uno e l'univocità dall'altro lato – fideismo nei riguardi del trascendente, razionalismo nel campo immanente. Il regno pacifico dell'analogia si trova spodestato e abbandonato alle violenze usurpatrici di tensioni dialettiche. Non ci si stupirà mai abbastanza di quanta modernità sia tragicamente precontenuta nel tardo nominalismo. Infatti, mentre da un lato si preannuncia la scienza detta positiva che, rinunciando a «tentare le essenze» sul piano metodologico tenderà a rifiutarle e a ridicolizzarle sul piano filosofico, dall'altro lato ci si avvia per la strada che condurrà alla «sola fide», al «sit pro ratione voluntas», alla giustificazione estrinseca di luterana memoria.

L'individuo è incomunicabile

62. L'individuo è incomunicabile, conviene solo a se stesso e in nessun modo a realtà distinte da sé, è unico né può realizzarsi in molti o essere predicato di molti. Tenendo ben presenti queste caratteristiche del singolo, è facile afferrare la portata della tesi nominalista secondo la quale esiste solo un insieme di concreti particolari ed incomunicabili. A tale incomunicabile singolarità è poi legato l'essere reale (a differenza di quello concettuale) dimodoché l'essere, e l'ente che esso costituisce, non potrà essere né univoco né analogico, ma decisamente equivoco. Infatti equivoco è ciò a cui solo il nome è comune, mentre la realtà significata col nome è solo e semplicemente diversa. Ebbene, è proprio questo il rapporto che vige tra gli individui in quanto sono individui (prescindendo dalla comunanza univoca della specie, dalla quale d'altronde non c'è bisogno di fare astrazione nella visuale ockhamista poiché essa semplicemente non esiste all'infuori del «figmentum mentis»). Ogni realtà singola è, nella sua singolarità, solo ed esclusivamente diversa da ogni altra. Perciò, dato che l'universale, il comune, non esiste, non è più proponibile una visione del reale in cui gli individui sono legati tra loro da reali relazioni di somiglianza o essenziale (univoci) o relativa (analoghi).

Non ha senso dunque parlare di partecipazione entitativa, perché ogni singolo è se stesso e null'altro che se stesso, non assume né relazione a un tutto di cui si rivela essere una parte né a una perfezione che condivide in proporzione simile con un altro soggetto, seppure essenzialmente diverso. Insomma non c'è posto né per la partecipazione di formale limitazione, né per quella di proporzionale

composizione (ricezione della perfezione nel soggetto). Infatti, il primo tipo di partecipazione è quello che paragona essenza a essenza, forma a forma, mettendo a confronto le rispettive proprietà che in un'essenza si realizzano pienamente (essenzialmente), in un'altra limitatamente (partecipativamente), il che ovviamente può avere luogo solo là dove le essenze sono paragonabili in termini di maggiore o minore universalità sia logica che ontologica.

Il secondo tipo di partecipazione, più esistenziale, riguarda non tanto la proprietà facente parte dell'essenza, quanto piuttosto la proprietà esistente in modo relativamente identico in soggetti per sé diversi; ma anche in tal caso non si può fare a meno dell'essenza e della sua universalità in quanto la proprietà o perfezione partecipata in sostrati diversi deve avere: (a) una sua identità o quiddità perché altrimenti non avrebbe senso parlare della partecipazione di *quella determinata* perfezione e (b) una certa universalità che permette la sua comunicazione a ricettacoli molteplici.

La concezione nominalista negatrice della realtà obiettiva dell'universale nel particolare distrugge conseguentemente la struttura partecipativa della realtà. Ogni concreto è un assoluto a sé stante senza relazioni con altri concreti: «Ockham's tendency, then, was to split up the world, as it were, into "absolute". That is to say, his tendency was to split up the world into distinct entities, each of which depends on God but between which there is no necessary connection: the order of the world is not logically prior to the divine choice, but it is logically posterior to the divine choice of individual contingent entities»[534].

Dato che tra le cose non esistono rapporti necessari e realmente fondati, non ci si meraviglia nel vedere proprio la causalità stessa ridotta a pura sequela di fatti senza nesso di dipendenza entitativa. Se un legame ontologico c'è, esso si situa esclusivamente sul piano della più concreta e fattuale esistenza: una cosa posta, anche un'altra è posta e non posta la prima, non lo è nemmeno la seconda[535]. Si tratta dunque di un legame, sì, ma solo esistente di fatto tra due altri fatti particolari e contingenti di cui uno precede e si chiama causa, l'altro segue e dicesi effetto.

Un simile nesso è tuttavia del tutto necessario; i termini in cui Ockham descrive la causalità ricordano nientemeno che quelli di Spinoza: posta la causa, segue l'effetto; non posta la causa, nemmeno l'effetto segue. In questa concezione colpisce subito il fatto che il punto di partenza non è l'effetto, bensì appunto la causa che quindi, se è posta, produce l'effetto; ma se non lo è, non lo produce. Partendo invece dall'effetto, ciò lascerebbe spazio anche alla

534 F. COPLESTON, *A History*, III/1, p. 80.
535 Cfr. I *Sent.*, 41, 1; Cfr. F.C. COPLESTON, l.c., p. 85.

causalità contingente che è vera causalità, anche se *può* agire, senza agire attualmente, mentre l'effetto a sua volta non può non dipendere da una causa, sicché la necessità sta dalla parte dell'effetto dipendente, non da quella della causa che lo fa dipendere da sé.

Vi è dunque necessità, ma necessità vigente non già tra universali, che non ci sono realmente, bensì tra particolari concretamente esistenti. Ciò potrebbe risultare sorprendente per una mentalità che, avvezza al kantismo, identifica l'universale e il necessario, mentre di fatto non avevano torto gli antichi a porre un nesso tra la necessità cieca e la materialità concreta. Se è vero infatti che l'universale è necessario quanto alle sue proprietà essenziali, il rapporto tra specie derivante dalla forma e peculiarità individuale radicata nella materia è potenza, e tale sempre rimane, nei riguardi della forma che la attua.

Ora, si badi bene, il particolare è contingente, sì, ma solo rispetto all'universale: abbandonarlo a se stesso con la negazione della dimensione universale dell'ente, equivale a sottometterlo alla più meccanica costrizione. Ciò si intuisce con chiarezza se si pensa alla libertà, interamente fondata sulla presentazione del fine nella sua "ratio universalis finis" da parte della razionalità pratica, che permette l'apertura di un divario tra il fine in sé (voluto necessariamente) e tale fine concreto che fa parte della *ratio finis* senza mai conseguirla appieno (ed è qui che si inserisce l'indeterminazione passiva del giudizio pratico cui fa riscontro quella attiva della volontà); mentre la conoscenza sensitiva che riesce a fornire solo fini concreti e materiali (*res quae sunt fines*) non fonda altro che lo spontaneismo di istinti connaturalmente predeterminati.

La causalità ockhamista consiste dunque in un ordine di fatto tra due entità concrete, eppure necessariamente connesse. Da dove deriva però tale necessità se non c'è nessuna natura universale? Ebbene, è facile intuirlo: essa deriverà dall'individualità stessa colta per immediata intuizione. Basterà superare questo punto di vista empiristico non contentandosi più della necessità come data di fatto per giungere, come farà Kant, alla necessità causale rifondata sull'universale razionalmente e non più empiricamente colto, ma questa volta fondato non già nella realtà delle cose (alle quali l'universale è stato ormai irrimediabilmente strappato), bensì sull'a priori della soggettività intelligente. Il vuoto di essenza reale invita al riempimento con essenze concettuali.

Ora, se la causalità è un nesso necessario tra due concreti, così sarà anche nei riguardi della causa divina che produce le cose senza idea alcuna, con assoluta dipendenza del creato dal Creatore sul piano esistenziale, ma senza nesso alcuno sul piano essenziale. Le creature esistono perché Dio le ha volute, ma sono tali o tal altre non già per esprimere un che di simile alla divina essenza, ma ancora una volta perché sono scaturite così dalla decisione arbitraria del loro

Creatore. Mentre nel loro esserci le cose finite altro non sono se non effetti di Dio, nel loro essere questo o quest'altro non esprimono nulla di per sé simile a Dio stesso. Così, mentre da un lato vengono svuotate della loro legittima autonomia, dall'altro risultano poste in sé senza riferimento alcuno a Dio. Fenomeno tipico dei tempi moderni: in Ockham, distrutta la metafisica, il fideismo si fa alleato del più laicistico e dissacrante secolarismo.

Il mondo non parla di Dio

63. È interessante notare come all'arbitrario modo di agire di Dio nel mondo corrisponda un altrettanto arbitrario modo di risalire dal mondo a Dio; anzi, tale via rimane razionalmente preclusa: le cose, effetti del capriccio e non di un ordine sapienziale, possiedono l'esistenza ma rimangono mute quanto alla loro origine, sicché l'unica via che rimane è quella della fede, ma di una fede spoglia dei suoi ragionevoli preamboli, di una fede che comincia, molto fideisticamente, a configurarsi come un rischio (si pensi al nefasto successo della parola «Wagnis» in tal contesto nell'ambito della contemporanea «teologia» germanica), per non dire addirittura come un vero e proprio salto nel buio.

In fondo, il vuoto dell'essenza richiama non uno ma due arbitri assoluti ciascuno nel suo ordine: quello della volontà divina creatrice del concreto e quello dell'intuizione umana che cogliendo il concreto e solo il concreto si ritiene svincolata da qualsivoglia obiettiva razionalità del reale e quindi spronata a «gestire» la realtà stessa in chiave di metodi più o meno razionali, ma comunque sempre e solo soggettivi e tali da prender in considerazione l'ente solo ed esclusivamente nella sua dimensione immanente. «The world can be studied in itself in abstraction from God, especially if, as Ockham held, it cannot be strictly proved that God, in the full sense of the term "God", exists»[536]. Di nuovo risalta con chiarezza quanto sia importante rispettare l'essenza del reale per coglierne la struttura partecipativa di trascendenza *e* immanenza, di dipendenza *e* autonomia in una visione in cui più un ente è essenza (consistente in sé), più è ricettivo di essere (e quindi dipendente da altro). Invece là dove l'essenza crolla riducendosi alla mera concretezza priva di spessore e di contenuto, l'ente non possederà più nessuna indipendenza ma sarà maneggevole a piacimento. La dipendenza si staccherà dall'autonomia e la trascendenza si opporrà all'immanenza. Dio sarà causa, e, anzi, causa totale dell'ente, ma nel

[536] F. COPLESTON, *A History*, III/1, p. 83.

contempo, causandolo, perderà ogni contatto con esso, perché nell'effetto non ci sarà nulla di simile alla causa, effetto che non potrebbe darne testimonianza tranne il puro fatto di esistere; ma la fattualità dell'esserci non rinvia al di là di sé dato il suo carattere uniforme e amorfo. D'altra parte l'ente perderà pur anche ogni spessore di un'intelligibilità propria offrendosi alla mercè dell'intelletto umano e della sua attività soggettiva, al limite fantastica. L'essere è partecipato nell'essenza e viene quindi riconosciuto a confronto di essenze (concetti connessi nel giudizio), ma là dove l'essenza non c'è più anche i nessi esistenziali sono privi di supporto, di quel supporto che, fornito dall'intelligibilità dell'essenza, fa corrispondere all'essere reale quello intenzionale del concetto e dei legami concettuali e sottomette questo a quello. Tolto il fulcro ontologico dell'essenza, crolla la partecipazione dell'ente e le sue dimensioni scomposte si rivoltano l'una contro l'altra creando quella malsana dissociazione che in questi ultimi tempi oppone l'immanentismo soggettivistico all'irrazionalismo volontaristico e, portando conseguentemente all'ateismo, non prevede poi altre vie d'uscita da esso se non quelle di un fideismo pretendente a supplire con scelte azzardate alla mancanza di fondatezza razionale.

Date queste premesse non ci si sorprende più nel vedere Ockham adottare in pieno la concezione scotistica, perfettamente univoca, dell'ente. Ciò potrebbe destare meraviglia a prima vista, dato che, come si è potuto ampiamente constatare, il reale appare come spezzato, frantumato, ridotto a un ammasso di concreti isolati e assoluti ciascuno per conto suo, il che sembra suffragare in tutto e per tutto una visione equivoca delle cose. Ma i dubbi e le perplessità si dissipano ben presto se si tiene in mente l'abisso che separa la realtà dai concetti e dai nomi. Il reale è dunque equivoco, mentre il concetto che lo descrive e lo rappresenta risulta proprio per questo perfettamente univoco. Va subito premesso che per Ockham la struttura dell'ente non è questione di realtà, bensì di denominazione e quindi nientemeno che di grammatica. L'esistenza intesa come nome coincide perfettamente con l'essenza; se invece si accentua la sua derivazione verbale, allora essa si distingue, certo, dall'essenza, ma ne è distinta sul piano puramente denominativo che non sfiora nemmeno lontanamente l'essere reale[537].

L'essere coincide perciò con l'esistenza la quale a sua volta è solo uno stato dell'essenza colto dall'intelletto per immediata intuizione; in nessun modo può configurarsi qualcosa come la natura dello stesso essere di cui le essenze diventano partecipi e partecipandone vengono poste in esistenza. Vi è certamente un concetto universale di

---

537 Cfr. *Quodlibet*, 2, 7 e *Summa totius logicae*, 3, 2; cit. dal COPLESTON, p. 90.

ente, ma si tratta di un puro concetto cui nulla corrisponde sul piano della realtà – la metafisica, scienza suprema del reale, si vede ridotta in tal modo a studiare meri concetti[538]. E ciò a sua volta spiega ampiamente l'univocità dell'ente e, come pure il legame tra l'univocità dell'ente-concetto e l'equivocità degli enti-realtà.

Paradossalmente è proprio nella più decisa negazione della *participatio entis* che appare con somma evidenza come il concetto si agganci alla realtà tramite l'analogia-partecipazione. Data la struttura profondamente partecipativa del reale, ogni concettualità sottomessa alle leggi dell'oggetto dovrà configurarsi anzitutto come una cultura di universali analoghi, mentre una concettualità proiettiva su una realtà svuotata del suo spessore partecipativo e quindi ridotta al singolo assoluto, che è nel contempo essenza ed esserci, supplirà alla mancanza di unità obiettiva con la «creazione» (è il caso di dirlo) di un'unità soggettiva.

Così la frantumazione dell'ente sul piano reale, la mancanza di unità, l'equivocità, invita e provoca l'intelligenza a supplire a un simile bisogno formando concetti non solo uni, ma unificatori, che, avendo le proprie differenze al di fuori di sé, in quanto la differenza appartiene al reale, mentre l'unità è interamente del concetto, risulteranno universali perfettamente univoci, ma altrettanto perfettamente soggettivi, pure «fictiones mentis» senza riscontro sul piano dell'oggetto, della cosa in sé. Dio è un singolo esistente come ogni altra cosa è pure un singolo esistente – nella singolarità sono reciprocamente perfettamente alieni l'uno all'altro, ma li unisce il fatto che la nostra mente li concepisce come esistenti e, dato che non c'è differenza in tale concezione, l'ente che collega Dio e le creature sarà univoco[539]. Se poi tale nesso vige tra il Creatore e le creature, *a fortiori* esso si verificherà nell'ambito delle creature stesse le quali, per quanto realmente isolate e «tutt'altre» l'una dall'altra, sono unite da un unico concetto, e questo univoco, dell'ente.

Ogni comunanza di concetto è semplicemente univoca, anche se per univoco si può intendere:

(a) ciò che è del tutto simile;

(b) ciò che è simile nella materia, ma differente nella forma;

(c) ciò che è del tutto dissimile.

Nel primo caso si ha la somiglianza di forma e specie, nel *secondo* di materia e genere, nel *terzo* dell'esistenza di enti del tutto diversi. È ovvio che il rapporto Dio-creature è accomunato nell'unico concetto di ente che risulta univoco secondo quest'ultimo modo di univocità[540]. Ockham ammette volentieri che tale univocità di essere

[538] Cfr. III *Sent.*, 9 T; cit. *ibid.*

[539] Cfr. I *Sent.*, 2, 9 P (Dio-creature) e *ibid.*, X (creature tra loro); cit. *ibid.*

[540] Cfr. III *Sent.*, 9 Q; cit. *ibid.*, p. 92.

tra l'ente infinito e le realtà finite potrebbe destare sospetti di panteismo. Questi sarebbero da prendersi sul serio, se al concetto univoco di «ente» corrispondesse una natura reale partecipata in tutte le cose, ma trattandosi solo di un concetto prodotto dalla mente il pericolo non si dà di fatto.

Seguiamo un po' questo ragionamento: la partecipazione reale dell'ente, comune a tutte le cose, condurrebbe al panteismo. Ma a quali condizioni? Solo se il partecipato fosse una realtà una, separata dalla molteplicità dei partecipanti e ugualmente conveniente a ciascuno di essi. Ora, tale partecipazione si verifica nell'analogo secondo dissomiglianza delle specie in un genere (analogia detta di «disuguaglianza»). Il difetto fondamentale di Ockham è dunque proprio quello di non avere un'adeguata concezione della partecipazione, poiché la sua concezione la riduce a un che di estrinseco ai partecipanti, il che poi fatalmente conduce a concepire l'ente a modo di un genere, supremo, certo, ma sempre e solo un genere. Difettando di una realistica filosofia della partecipazione ontologica, Ockham non può non rinunciare anche all'analogia dissociandola significativamente nella predicazione univoca da un lato ed equivoca dall'altro[541].

La predicazione stessa infatti non concerne più la realtà che, essendo partecipata, dovrebbe condurre all'analogia, ma solo ed esclusivamente il rapporto tra termine verbale e concetto. Il concetto dell'essere è uno ed è puro concetto, i concetti *degli* enti sono molteplici quanto lo sono gli enti stessi. Ora, siccome al termine «ente» o «essere» corrisponde un solo concetto, esso sarà univoco; in quanto tuttavia gli corrispondono anche molteplici concetti o, meglio, intuizioni dei singoli, in tanto esso sarà anche, simultaneamente, equivoco. La dissociazione dell'analogia dovuta alla perdita del senso della partecipazione e accompagnata dal distacco della mente producente concetti univoco-equivoci dalla realtà in sé plurima ed «equivoca» non potrebbe risaltare con maggiore chiarezza.

Come si è già potuto ampiamente constatare in Scoto, anche in Ockham non manca una buona dose di scetticismo nei riguardi del valore conoscitivo dell'analogia considerata legame troppo debole tra le singole realtà per poter condurre alla notizia, anche solo proporzionale, di tutte. Si noti ancora una volta: l'analogia sprofonda nel baratro della mera equivocità e l'univocità viene chiamata per occuparne il posto. Lo spostamento dell'analogo verso l'equivoco condiziona quello dell'univoco verso l'analogo. La realtà, profondamente dominata dalla diversità che, come tale, tende a sfuggire alla presa conoscitiva, si sottrae all'intelligenza, ma ridiventa

[541] Cfr. III *Sent.*, 9 E; cfr. anche *Expos. Aurea*, 2, 39, V; cit. *ibid.*

accessibile e più che accessibile alla luce del concetto il quale, essendo appunto univoco, oltrepassa le differenze e non ne tiene affatto conto[542].

E impossibile nascondersi un fatto incontrovertibile: in Ockham comincia a delinearsi un tentativo di sintesi epistemologica, che sarà condotto a termine in chiave critica da I. Kant, tra l'empirismo e il razionalismo. I contenuti empirici senza idea razionale sono ciechi, l'idea senza contenuto è vuota: la realtà tutta singolare e differenziata fornisce la materia per la conoscenza la quale sarà formalmente determinata dall'idea, dal concetto che invece è caratterizzato dalla sua universalità e uniforme unità. Crollata la partecipazione, l'idea e la realtà non si incontrano più, ma piuttosto si scontrano in una opposizione (paragonabile alla dualità materia-forma – sia detto per inciso che proprio la composizione ilemorfica viene scartata da S. Tommaso come inapplicabile alla conoscenza) in cui la forma non appartiene al contenuto né questo a quella, anche se la prima viene mentalmente (e univocamente) applicata al secondo. Da tutto ciò appare come il realismo epistemologico sta e crolla con quello degli universali e con la metafisica della analogia/partecipazione.

L'essere ridotto ad essenza

64. Non tenere in debito conto la natura analogica dell'ente può verificarsi non solo per eccesso di nominalismo tendente al soggettivismo (prospettiva in cui, come si è visto, alla lacerazione reale dell'ente sopperisce una copertura concettuale uniforme) ma anche, partendo da posizioni realistiche, per una riduzione dell'essere all'essenza che finisce col trattare l'ente come se fosse un genere. Un simile modo di pensare che merita pienamente il nome di «essenzialismo» in quanto non solo statuisce, come è giusto, che l'essere o è essenza o è partecipato in un'essenza, ma considera l'*actus essendi* e lo stesso *esse* comune a modo di una quiddità universale non solo *in essendo et in causando*, ma anche logicamente *in praedicando*, trova un suo tipico rappresentante in **Francesco Suarez**. Non c'è un'esplicita dichiarazione di univocità, ma il tenore globale della filosofia di questo autore non lascia dubbi né permette al lettore attento di ingannarsi a tal riguardo.

La concezione tomistica dell'ente e della sua analogia, che, sia detto tra parentesi, non a caso sottolinea il suo carattere

[542] Cfr. III *Sent.*, 9, R. F. COPLESTON, *A History*, III/1, p. 91: "From some accident which I have seen I abstract a concept of being which does not refer more to that accident than to substance, nor to the creature more than to God".

formalmente proporzionale senza escludere quello virtualmente attributivo, afferma l'*unità soltanto relativa* del concetto dell'ente dimodoché all'"ente" corrisponde una essenziale pluralità di concetti a seconda delle sue differenziazioni; anche se, il che è ovviamente di capitale importanza, tali intenzioni cognitive sono *secundum quid*, ossia per l'appunto secondo somiglianza di relazioni, unificate nel comune fatto di «esserci», cosa questa che si riflette sulla mente in un concetto altrettanto analogico ovvero uno relativamente, molteplice per sé. D'altra parte non è forse il concetto il luogo privilegiato dell'analogia? Il nome è sempre uno, anche negli equivoci, l'essere è sempre molteplice secondo la diversità dei supposiți che partecipano in esso: spetta al concetto essere nel contempo molteplice e, relativamente, uno ossia analogo, là dove si tratta di cogliere la partecipazione per composizione di una forma o perfezione (essere) con un sostrato ricevente (il sussistente).

Secondo Suarez invece «il proprio e formale concetto dell'ente come tale è uno» ed è «differente dai concetti formali di altre cose»[543]. Ancora una volta tuttavia emerge il legame con la teoria dell'astrazione e quella degli universali. La tentazione di ogni essenzialismo sarà quella di ridurre ogni astrazione a quella totale ed ogni universale a quello logico. Siccome l'ente è comune a tanti esistenti, ciò vuol dire che il suo concetto prescinde completamente da tutti nella loro molteplicità e si costituisce uno per sé in quanto rappresenta solo ciò che a ciascuno è comune. Ma proprio questo modo di astrazione non si addice all'essere e all'ente che sono astraibili solo formalmente mantenendo sempre un'intrinseca ed essenziale connotazione del rapporto agli inferiori. Infatti, l'ente contiene le sue partecipazioni e il suo concetto implica le sue differenze, ed è proprio questa la ragione, che sembra sfuggire a Suarez, per cui l'ente è partecipato e la sua rappresentazione mentale è analogica.

Suarez si oppone decisamente al Gaetano asserendo che il concetto dell'ente è uno in assoluto, e non solo relativamente; nel contempo tuttavia prende posizione anche contro Scoto negandone l'univocità. Da simili tentativi di mediazione sorge il carattere alquanto sincretistico del suo pensiero, ed è cosa risaputa che un simile atteggiamento, per quanto sembri porsi a favore del *bonum pacis*, non favorisce tuttavia la chiarezza. La differenza tra concetto uno e concetto univoco consisterebbe nel fatto che il secondo implica

543 *Disp. metaph.*, 2, 1, 9. Il COPLESTON, *op.cit.*, III/2, pp. 177-178, commenta: "As he goes on to say that this is the common opinion and reckons among its defenders Scotus and all his disciples, it might seem that he is making the concept of being univocal and not analogical".

le condizioni del primo, ma vi aggiunge l'esigenza di applicarsi allo stesso modo ai suoi inferiori.

Il concetto dell'ente sarebbe dunque uno, ma non per ciò stesso univoco, poiché, per quanto la mente scorga in esso solo l'aspetto della comune somiglianza tra tutto ciò che è in quanto è, esso tuttavia non si verifica ugualmente in tutte le sue istanze, ma diversamente in ciascuna a seconda della sua natura propria. Insomma, dato che secondo il tomismo l'universale esiste sì in tutte le cose, ma non attualmente, bensì potenzialmente soltanto, ne consegue che il concetto comune dell'ente, uno in sé, è tuttavia diversamente partecipato nei suoi inferiori.

Contro questa motivazione si deve tuttavia obiettare che essa vale per ogni universale, anche univoco, e quindi non può costituire la differenza tra l'univoco e l'analogo. Per fortuna Suarez non si limita a siffatto argomento, ma procede più consistentemente affermando che, mentre l'universale univoco si pone al di fuori delle sue differenze contraenti, quello analogicamente predicato dei suoi inferiori invece le contiene tutte e le permea della sua natura pervadendole a gradi diversi di partecipazione. E questo senza dubbio è giusto. Eppure non si vede come il concetto dell'ente possa allora essere uno per sé, se continua a contenere in sé, nella sua stessa «natura», nel suo essenziale contenuto, le proprie differenze: perché, se le contiene, è già essenzialmente differenziato; ma se al contrario è uno in assoluto, non si vede come le contenga.

Sembra che Suarez abbia intravisto la manifesta contraddizione e abbia voluto porvi rimedio ricorrendo alla distinzione tra il concetto (che sarebbe uno per sé) e l'universale significato che, in quanto reale, sarebbe già differenziato a seconda della diversità delle sue partecipazioni. Certi rimedi tuttavia non fanno che aggravare il male cui intendono ovviare, perché, se tale fosse il pensiero di Suárez, esso equivarrebbe a separare nominalisticamente il concetto significante dalla realtà (universale) significata ponendo analoga la realtà, ma univoco il concetto. Di fatto la partecipazione intrinseca dell'ente in tutti gli enti non consente un'altra rappresentazione concettuale che non sia quella analogica consistente in concetti per sé diversi, ma relativamente e proporzionalmente unificati.

Un altro tratto del pensiero suareziano che tende a staccare il concetto dalla realtà isolandolo in una sfera di pura intenzionalità appare nel trattamento riservato agli *entia rationis*. Non è certo errato affermare, come fa d'altronde il nostro autore, che solo l'ente reale costituisce propriamente l'oggetto della metafisica. Né si può negare che l'ente di pura ragione non entra nella *analogia entis* nel senso stretto del termine. Vi è, sì, una somiglianza tra l'essere reale e quello intenzionale, detto anche *esse cognitum*, ma i due tipi di essere che determinano i rispettivi due tipi di «ente», in quanto

l'ente si dice rispetto all'essere, non sono «simili» per sé, ossia in virtù di se stessi, così da poter fondare un'analogia di proporzionalità propria com'è appunto l'*analogia entis*: la somiglianza sta nel fatto che nell'uno e nell'altro caso un contenuto (concettuale o essenziale) è stato posto in atto (di conoscere o di essere), eppure l'atto è, nell'uno e nell'altro caso, del tutto diverso, così che solo la nostra mente stabilisce il nesso di somiglianza tra essere reale ed intenzionale assimilando questo a quello. Si tratta, in breve, semmai, di un'analogia metaforica, poiché elevare l'essenza al rango dell'atto negando al suo essere una potenzialità nella realtà costituisce la strada più diretta per negare la realtà della sua potenzialità, come tende a fare la corrente esistenzialistica.

Tale tendenza d'altra parte appare con irrefutabile chiarezza nello stesso Suarez, in particolare nel suo rifiuto sia della tesi tomistica della distinzione reale tra *esse* ed *essentia*, sia di quella, attribuita a Scoto, d'una distinzione modale, a favore del parere nominalistico secondo cui tale distinzione sarebbe di sola ragione. D'altronde la fuorviante spaccatura, al cuore dell'ente, tra nome e participio, conduce già a dotare ogni esserci d'un'essenza e ogni quiddità d'un'esistenza. La negazione della distinzione reale non solo deriva, oltre che da Alessandro di Hales, anche dal nominalismo come Suarez stesso francamente confessa[544], ma è altresì nominalisticamente motivata.

Viene adottato appieno il principio che fatalmente chiude ogni teoria negatrice di universali nel vicolo cieco dell'immanenza, principio che equivale alla negazione della causalità formale esemplare e quindi a quella della partecipazione per limitazione intrinseca (quella, per intenderci, che sorregge la quarta via di S. Tommaso per dimostrare l'esistenza di Dio), quel principio secondo cui «è impossibile che qualcosa sia costituito intrinsecamente e formalmente come ente reale e attuale da un che di distinto da sé». Come si vede, la negazione coinvolge in ultima analisi ogni tipo di partecipazione, anche quello compositivo. Ma basterà rivalutare l'universale e il necessario al di là del singolo contingente per riproporre la domanda del costitutivo formale, il quale tuttavia, come avverrà fatalmente in Kant, dopo la crisi nominalistico-empiristica, non sarà più cercato al di sopra del reale, ma al di qua del soggetto conoscente.

In tutto ciò risulta di capitale importanza un particolare che facilmente potrebbe sfuggire all'attenzione, ovvero la separazione posta radicalmente da Suarez tra essenza attuale, già esistente, ed essenza potenziale. Solo la prima, si noti bene, è reale; l'altra è un mero ente di ragione la cui consistenza coincide interamente con la

---

544 *Disp. metaph.*, 31, 1, 12; cfr. *ibid.*, p. 186.

coerenza della sua possibilità. In altre parole, come si è detto sopra, elevando essenzialisticamente la quiddità al rango di un «già esistente», parallelamente si declassa, *more nominalium*, la potenzialità ontologica a un che di puramente logico. In breve, secondo Suarez, l'essenza, se è reale, esiste in virtù di se stessa; se invece non esiste, non è reale affatto, ma si riduce a un semplice contenuto possibile di pensiero. Il reale è semplice atto e non già una potenza attuata, la potenza non è nulla di reale, ma di logico soltanto[545].

Siccome poi tutti gli enti sono, e non potrebbe essere altrimenti, ugualmente attuali, dato che l'attualità non è suscettibile di differenziazione da parte dei sostrati potenziali, ne risulta uno spostamento dell'analogia verso l'univocità camuffato nella teoria dell'attribuzione intrinseca. Ogni ente non solo si dice tale rispetto alla *ratio entis*, ma la *ratio entis* è *in* ogni ente senza composizione (rimane dunque esclusa la base della proporzionalità), per semplice interiore realizzazione. Orbene, all'attribuzione sottostà la limitazione formale che, se è intrinseca, porta a essenze incomponibili (ad es. questa o quest'altra essenza derivano dalla *ratio entis* per limitazione intrinseca, ma proprio per questo nessuna essenza è aggiungibile alla *ratio entis* e componibile con essa); se invece è estrinseca come le differenze rispetto al genere, allora porta alla costituzione di un che di componibile (l'uomo si aggiunge all'essere vivente di vita sensibile e possiede intrinsecamente, nella sua essenza, la *ratio animalitatis*). Da tutto ciò è agevole intuire quel fenomeno che abbiamo chiamato spostamento verso l'univocità dell'ente e che al limite conduce alla certo non confessata tendenza a trattare l'ente come se fosse un genere. Tutto ciò dovrebbe mettere in guardia quei tomisti che si aprono all'«attribuzione intrinseca», anche se generalmente intendono altra cosa da ciò che Suarez intendeva.

Le conseguenze dell'indistinzione tra ente ed essenza non mancano e sono di notevolissima portata. La mentalità univocante che si compiace nell'annientamento di differenze reali porterà Suarez a minimizzare la distinzione tra la natura individuata ed il suo principio di individuazione. Come in Scoto e in Ockham si assiste un'altra volta all'esaltazione, tipicamente nominalistica, dell'individuo. Esso è senza possibilità di dubbio dichiarato un che di perfetto e, soprattutto, di pienamente reale. Ma, mentre Scoto ammetteva almeno la sua celebre distinzione formale a *parte rei* tra la quiddità e la ecceità, in Suarez scompare persino questa tenue distanza e la natura viene considerata come individuata in virtù di se stessa e non già in virtù di un principio aggiunto.

---

[545] Viene identificata con la possibilità (N.d.C.).

Ma, come abbiamo visto, vi è una natura puramente possibile e non reale, la cui possibilità non appartiene all'ambito della realtà, bensì a quello della mera concettualità. Vi è poi la natura reale, che è tale non in virtù dell'aggiunta (per composizione) di un atto di essere realmente distinto da essa, ma piuttosto in virtù di quell'essere che è essa stessa in quanto reale. Ora, la natura possibile non è certo individuale, né in virtù di sé né in virtù di qualche altro principio aggiunto. Quella reale invece, come tale, non può non essere già individuale; e in virtù di che cosa lo è? Suarez risponde con chiarezza: in virtù della sua stessa realtà, del suo stesso esistere.

Si noti come l'apparente realismo che fornisce alla natura e individualità e esistenza coincida con un nominalismo di fatto, poiché la natura in sé, universale, è puro concetto, quella reale è individuo e lo è tramite lo stesso suo concreto esistere. In breve, il passaggio dall'universale all'individuale non avviene sul piano del reale, ma si configura come una transizione dal concettuale al reale, sicché solo l'individuo è reale e solo in quanto realmente esistente è anche individuale. Una simile concezione che trascura la realtà ontologica della potenza insita nell'essenza presenta curiose somiglianze con certe teorie di alcuni moderni che, pur dichiarandosi tomisti, pongono il principio di individuazione nella materia già formata (sicché l'individuato in quanto tale è tale in virtù di se stesso) e quello della sussistenza nell'atto di essere partecipato (sicché il sussistere, lungi dal disporre all'esistere, risulta piuttosto da quest'ultimo).

In tutto ciò appare evidente la mancanza di rispetto per l'essenza che si manifesta ancora più chiaramente nell'altra conseguenza della riduzione reciproca dell'essenza all'essere e viceversa, ossia nella teoria del fondamento della limitazione entitativa. Secondo Suarez infatti l'essenza non è limitata da una *reale* differenza rispetto a quell'Essenza che è atto puro di essere, differenza che poi la costituisce limitata e quindi potenza reale riguardo alla ricezione dell'*actus essendi* partecipato per composizione. Come l'essenza coincide con l'essere, così, nella mente di Suarez le due linee di partecipazione si confondono tra loro e diventano un puro gioco di concetti. Affinché l'essenza sia limitata, è sufficiente poterla concepire come tale e quindi come rapportata all'essere; similmente l'essere è limitato perché concepibile dalla mente quale atto di un'essenza[546].

Non fa meraviglia dunque vedere confluire i due tipi di analogia nell'unica famosa analogia di attribuzione intrinseca, ma, si faccia attenzione, l'analogia è confinata al livello concettuale cui non corrisponde nessuna reale partecipazione né di limitazione né di

[546] *Ibid.*, 31, 13, 18 ; cfr. *op. cit.*, p. 188.

composizione. Non meno chiara risulta la cesura, tipicamente moderna, tra concetto e realtà, con l'attribuzione al solo livello concettuale di poteri che esso non può legittimamente avere se non in dipendenza dalla realtà.

Non sorprende dunque vedere Suarez negare ogni vera e propria composizione tra essere e essenza, poiché, come egli giustamente osserva, una composizione può aver luogo solo tra elementi realmente distinti e dato che, nella visione suareziana delle cose, la distinzione tra essere ed essenza non è reale, ne consegue logicamente che tra loro non vi può essere nemmeno una composizione *sensu stricto*. Nonostante la conclusione negativa, non ci si può che rallegrare della chiarezza con cui, a livello di premessa, viene ribadito il nesso tra partecipazione per composizione e reale distinzione della perfezione (essere) e del soggetto ricevente (essenza sussistente). Evidentemente l'idea di composizione entitativa è presa dall'ambito di quella formale che consiste nell'attuazione, per opera della forma, del sostrato materiale. E Suarez ammette una certa analogia tra l'una e l'altra, anche se dal contesto risulta con sufficiente chiarezza che si tratta piuttosto di una semplice metafora, in quanto solo nell'ambito del rapporto forma- materia si dà reale distinzione di atto e di potenza e per conseguenza composizione propriamente detta.

Ora, non c'è dubbio che tra i due tipi di composizione non vi è identità ma somiglianza soltanto, o meglio, per l'appunto, analogia, ma analogia propria. Infatti, sia l'essere nell'essenza che la forma nella materia si configurano come atto nella potenza, ma diversamente, perché, mentre tale sostrato materiale è separabile da tale determinata forma e quindi in qualche modo indipendente da essa, così da potersi appropriare la forma, la quale dunque, per quanto derivi *in fieri* dall'agente efficiente, *in facto esse* è tuttavia un qualcosa di dovuto al composto, al contrario l'essere pone in atto tutta l'essenza che dunque dipende interamente da esso; dimodoché l'ente finito non possiede mai l'atto di essere come un che di proprio, ma questo dipende dalla causa dell'essere non solo *in fieri*, bensì anche *in facto esse*. Ora, la separabilità fisica è certo indizio di reale distinzione, ma non ne è né il costitutivo né una proprietà o condizione necessaria, cosicché in entrambi i casi, ed è proprio ciò che Suarez rifiuta, si tratta di reale distinzione e quindi anche di reale attuazione o composizione di atto e di potenza e l'analogia tra entrambi i casi risulta propria, perché nell'uno e nell'altro si verifica una vera partecipazione per composizione.

Rifiutando la partecipazione entitativa per composizione, non sorprende vedere Suarez respingere il suo correlativo logico che è l'analogia di proporzionalità propria. Abbiamo già parlato dello spostamento verso l'univocazione dell'ente con la contemporanea

pretesa di rimanere sul terreno e nello stesso ambito dell'analogia. Ora ne troviamo una eloquente controprova nel fatto che, secondo il nostro autore, ogni proporzionalità racchiude una metafora, e quindi non può essere propria, il che equivale ad affermare che la proporzionalità è troppo lontana dall'univocità per essere un'analogia vera senza elementi di equivocità.

È chiaro che l'essenzialismo non è in grado di sostenere la contingenza del momento esistenziale: l'essere è visto non come aggiunto alla quiddità, bensì come già facente parte di essa e, non essendovi composizione, non c'è nemmeno proporzionalità; non essendoci contingenza ontologica, non c'è nemmeno, così almeno crede Suarez, l'elemento equivocante, improprio, della metafora. Ma qui non è stato sufficientemente afferrato un punto essenziale: è vero che l'essere compete all'essenza accidentalmente, ma ciò non significa che esso sia accidente nel soggetto o che l'essenza si rapporti al suo atto entitativo tramite un accidente a modo d'una relazione predicamentale.

C'è di più, perché, anche se così fosse, la relazione contingente del soggetto alla perfezione non toglierebbe nulla alla proprietà (perseità) di quell'analogia che consiste non già in una relazione, bensì in relazione tra relazioni (trascendentali) o proporzione tra proporzioni. La relazione dell'esistente all'esistenza può essere accidentale (in virtù di un altro; in virtù non di sé, ma della causa di ogni essere: l'ente da altro è ente causato), ma la relazione tra le esistenze degli esistenti non è stabilita a caso, accidentalmente, in virtù di altro, ma ogni esistente *in quanto* esistente, *per sé*, assomiglia a ogni altro nel fatto di esistere.

Ma, se non c'è l'analogia di proporzionalità, l'unica possibile analogia sarà quella di attribuzione che Suarez chiamerà «intrinseca» giacché, se così non fosse, tale analogia sarebbe ancora più lontana dall'univocità di quella della proporzionalità accusata di metafora. Infatti, ogni ente finito è tale in quanto «partecipa o in qualche misura imita l'essere di Dio ed essendo essere, dipende da Dio più di quanto un accidente dipenda dalla sostanza»[547]. Da questo significativo brano appare con chiarezza che l'analogia, in quanto attributiva, consiste in una imitazione[548] (partecipazione per limitazione), e in quanto è intrinseca, in una presenza dell'Essenza nelle essenze, dell'Esistente negli esistenti. Ciò è possibile proprio perché l'essenza è già essere e quindi, come essenza, imita l'Essenza esemplare; come essere, contiene in sé qualcosa dell'Essere fontale.

---

547 *Disp. met.*, 28, 3, 16 ; cfr. *ibid.*, p. 182.
548 Dell'Essenza divina (N.d.C.).

La limitazione intrinseca dell'essenza finita

In tutto ciò è facile avvertire il punto cruciale della questione, che sta nella concezione per dir poco fuorviante della limitazione costitutiva dell'essenza finita. Proprio perché la limitazione è intrinseca all'Esemplare, proprio per questo essa conduce a esemplati estrinseci rispetto a esso. L'ordine delle essenze non può che essere estrinseco; ogni contenuto essenziale esclude ed estromette da sé ogni altro contenuto. Se a Dio si potesse aggiungere per assurdo un limite esterno come si aggiunge la differenza al genere, il limitato sarebbe Dio più il limite, come la specie è intrinsecamente il genere più la differenza; ma siccome ogni possibile limitazione avviene al di qua dell'Essenza suprema, il limitato non è più Dio con l'aggiunta di finitezza, ma un che di finito essenzialmente diverso da Dio.

Che poi ogni essenza finita assuma per sé una relazione a quell'Essenza da cui deriva sarà anche vero, ma non è per nulla *ad rem*, perché fa sì che tale attribuzione sia propria (a differenza della famosa analogia del sano nell'animale e nella medicina), ma non che sia intrinseca, poiché la relazione, per quanto radicata nell'essenza stessa, si rapporta sempre a un termine che è esterno al soggetto correlato, altrimenti non potrebbe trattarsi di relazione reale.

E interessante notare come proprio l'essenzialismo suareziano distrugga l'autonomia dell'essenza garantita nel tomismo dalla contingenza dell'essere. Qui ogni essenza è trascendentalmente rapportata all'essere, sì, ma al suo essere, e solo tramite esso al Datore sia dell'essenzialità finita (in linea di esemplarità) sia dell'essere partecipato (in linea di causalità efficiente) che è l'Essere per sé sussistente. In Suarez invece, scomparsa la composizione essenza-essere, tutto l'ente, che è essenza e essere, dipende tutto ed essenzialmente da Dio; il suo essere tale è lo stesso suo essere creato. Ora, l'analogia di proporzionalità garantisce e la distinzione (autonomia relativa) delle essenze e l'identità (dipendenza relativa)[549] dell'essere comunicato alle essenze. Si potrebbe dire che l'essenza finita si rapporta all'essere finito reciprocamente secondo una relazione trascendentale.

Similmente l'essenza finita è, secondo tutta se stessa, limitazione dell'Essenza esemplare e l'essere finito è, secondo tutto se stesso, effetto della Causa prima datrice di essere. Nel contempo però, ed è qui il luogo della «dipendente indipendenza» delle creature da Dio, l'essenza finita si rapporta al Datore di essere solo tramite il suo

---

549 L'esser tale di una cosa dipende relativamente, ossia nella taleità, dall'essenza di quella cosa (N.d.C.).

essere partecipato e, occorre dire anche questo: l'essere partecipato si rapporta all'Essenza esemplare solo tramite l'essenza finita a cui viene propriamente comunicato.

Ci si rende allora conto come l'attribuzione intrinseca confonda le due analogie fondendole in una e come connetta anche i due tipi di partecipazione (la limitazione è tale che il limitato porta in sé ciò di cui è limite: si noti quanto tale modello si avvicini al rapporto genere-specie che è univoco per eccellenza). Ciò non sorprende perché, dato che i due tipi di analogia corrispondono alle due dimensioni dell'ente – quella essenziale e quella esistenziale –, dal momento che Suarez non distingue più l'una dall'altra, egli per forza tenderà a vedere nell'ente finito un essere-essenza totalmente e indistintamente, con esclusione di qualsiasi indipendenza ontologica, rapportato all'Essere-Essenza di Dio, Esemplare e Creatore di tutte le cose.

Gli accidenti a loro volta, predicamenti quanto alla loro sussistenza, possono al limite essere predicabili propri quanto all'essenza. Si prenda ad esempio l'intelligenza umana che, certo, non sussiste in sé, ma solo ed esclusivamente nell'uomo, ma nel contempo fa anche parte della sua essenza, anzi, ne è in un certo qual modo il costitutivo formale. Così anche nell'ordine sostanza-accidenti si può ravvisare un duplice tipo di analogia: uno di attribuzione che riguarda la quiddità e l'altro di proporzionalità che si riferisce alla sussistenza. A titolo di esempio si può dire che la qualità è parte della sostanza a cui inerisce, poiché la sua essenza accidentale è proprio quella di esprimere connaturalmente le proprietà derivanti dalla forma costituita dell'essenza della sostanza.

Ad es. si può dire che la risibilità è squisitamente umana e lo è perché l'uomo è intelligente (la capacità di ridere deriva dal distacco astrattivo riguardo alla particolarità delle cose). E ovvio che tale relazione che rapporta l'accidente nella sua quiddità alla forma e alla natura del soggetto sostanziale si presenti come un che di immediato; *è* per se stessa che la risibilità risulta umana e non più in virtù di qualcos'altro e, men che meno, in virtù di un atto intenzionale del soggetto pensante (mentre nell'attribuzione impropria la salute «è» nella medicina perché l'intelletto la concepisce sia speculativamente che praticamente come ordinata alla salute dell'essere vivente). Con tutto ciò l'essenza della qualità non è quella della sostanza né quest'ultima è intrinseca alla prima (la risibilità è, certo, umana, ma non è né umanità né uomo).

Vi è poi l'altra analogia, quella di proporzionalità, che si riferisce alla sussistenza. Sia la quiddità della sostanza che quella degli accidenti sono destinate a sussistere, seppure diversamente: la sostanza sussiste in sé, gli accidenti in altro e precisamente nella sostanza che determinano. Si tratta dunque di sussistenti per sé

diversi, ma relativamente accomunati nel fatto di sussistere. E qui, a livello della sussistenza, si apre la prospettiva della proporzionalità che consente l'intrinsecità. La qualità è nella sua essenza espressione della forma del soggetto senza tuttavia che un'essenza sia nell'*altra*, mentre la sussistenza c'è sia *nella* sostanza che *nella* qualità, anche se, e ciò costituisce una differenza essenziale, nella sostanza di trova immediatamente, nella qualità invece mediante la sostanza.

Ora, Suarez, come fece già sul piano del rapporto Creatore-creature, anche su quello della sostanza-accidenti, prospetta la sua analogia di attribuzione intrinseca[550] con simili e, pure in questo campo, problematiche conseguenze. Gli accidenti in questa teoria tendono a perdere la consistenza della loro rispettiva quiddità propria riducendosi a mere modifiche della sostanza stessa senza un essere proprio. Ora, se è vero che l'essere si dice primariamente della sostanza così che gli accidenti sono meno nella sostanza di quanto la sostanza non sia secondo essi, è anche vero che l'essere si diffonde dalla sostanza agli accidenti dimodoché quello ad es. della qualità aggiunge qualcosa a quello della sostanza qualificata.

Così ad es. la vita aggiunge qualcosa al puro esistere e l'intelligenza aggiunge qualcosa al di là della stessa vita: un uomo che, come tale, è essenzialmente intelligente, ma operativamente impedito nell'atto intellettivo, è certamente meno partecipe dell'atto di essere di colui che, oltre a essere dotato di intelletto sul piano entitativo, ne fa anche uso attuale sul piano operativo. Tutto ciò manifesta al di là dì ogni possibile dubbio quali virtualità cartesiane e persino spinoziane si celino nelle tesi di Suarez.

Un curioso tratto nominalistico di tendenza semplificatrice non dissimile da quella che animava Ockham appare nella riduzione della relazione predicamentale alla realtà del suo fondamento: essa sarebbe reale, sì, ma non precisamente come relazione, bensì come forma correlata. È netta la differenza dal robusto realismo tomistico che, poggiando sulla stessa *ratio entis*, riesce a rispettare la realtà di *ogni* ente, anche di quello «debolissimo» che è appunto l'ente relativo.

Come si vede, riducendo la relazione al fondamento, Suarez invece nega la consistenza della sua quiddità predicamentale, la realtà del suo essere-relazione. Nondimeno sostiene l'esistenza delle relazioni predicamentali distinte da quelle trascendentali in quanto le prime consistono in forme accidentali, le seconde in essenze costitutive dell'ente. Tra le relazioni trascendentali poi non figurano soltanto rapporti di totale dipendenza come quello tra materia e forma e, in genere, potenza e atto, bensì anche, e ciò è di capitale importanza, il rapporto, che San Tommaso dichiara essere

---

[550] *Disp. met.*, 32, 2, 12 ; cfr. *ibid.*, p. 189.

predicamentale, tra creatura e Creatore. L'autonomia relativa dell'essere finito, quel vero colpo di genio dell'ontologia tomistica, si trova così semplicemente annientato: l'essere creato non è più una proprietà dell'essere finito, ma ne è il costitutivo: finitezza e dipendenza causale si equivalgono perfettamente e non si implicano soltanto. D'altra parte, una volta che l'essenza è stata dotata di essere (indistinto da essa), l'unica via per affermare la sua contingenza consiste, com'è ovvio, nello stabilirne la radicale dipendenza causale da Dio[551].

Nella prospettiva tomista proprio la dipendenza dell'essenza dall'essere (relazione trascendentale) introduce una certa mediazione nella dipendenza dell'ente finito da Dio (relazione predicamentale). Suarez invece, togliendo di mezzo la dipendenza dell'essenza dall'essere, giunge a sottomettere tutto l'ente all'arbitrio della prima Causa. E facile vedere allora come il passo compiuto verso l'univocità dell'essere (ogni essenza *ha già* essere) porta a una certa equivocità dell'ente (l'ente finito *non ha nessuna* consistenza propria dinanzi alla sua Causa creatrice). Appiattendosi nell'uniformità, il mondo si annulla riducendosi a totale dipendenza dalla sua causa. Il razionalismo riguardo alle cose spiana un'altra volta l'accesso al fideismo rispetto a Dio. Di tutto ciò l'analogia detta «di attribuzione intrinseca» è l'espressione.

Mentre secondo S. Tommaso l'ente finito è un'essenza derivante per imitazione dall'Essenza esemplare e composta con l'atto di essere che la fa esistere, per Suarez l'ente finito (essenza ed esistenza in pari tempo) è tutto limitazione e discesa causale insieme rispetto a Dio, Ente infinito. E questa, vista dal punto di vista metafisico, non è una differenza da poco. Eppure, nonostante tutto, vi è chi pretende di equiparare le tesi di Suarez alla concezione del Gaetano, come interpretazioni ugualmente attendibili, seppure complementari, di S. Tommaso[552]. Il che pare debba essere ascritto ancora una volta alla scarsa attenzione che i contemporanei prestano al rapporto tra analogia e partecipazione.

Non è dunque la distinzione tra essere ed essenza che conduce a Dio, bensì la stessa finitezza dell'ente. Ciò viene sorprendentemente documentato dalla concezione suareziana della causalità creaturale. Come se avesse previsto i tempi moderni e la loro tendenza a riduzioni fenomenistiche, Suarez nega recisamente l'evidenza del principio «quidquid movetur ab alio movetur». Non a caso, poiché come la natura delle cose è già esistente così non si vede perché essa non debba essere anche già operante. Insomma, ci si ferma

---

[551] *Ibid.*, 47, 3, 12 ; cfr. *op. cit.*, p. 192.

[552] Così W. KLUXEN, art. *Analogie* in *Historische Worterbuch der Philosophie.*, ed. J. Ritter, Bd I, Darmstadt (Wiss. Buchges.), 1971, col. 225.

all'apparire esterno del movimento e la sua eterogenesi non è più afferrata, in quanto la strada che nell'agire causale finito conduce dall'aspetto essenziale (equivalenza causa finita-effetto finito) a quello esistenziale, in cui l'essere dell'effetto appare trascendente rispetto alla finitezza (essenzialità) della causa seconda e che rappresenta l'approfondimento ontologico della causalità, risulta sbarrata. Né l'essere né l'agire delle creature manifestano secondo Suarez il loro aspetto di finitezza e di dipendenza, ma solo e unicamente la limitatezza dell'essenza. Come l'essere viene ridotto all'essenza, così la partecipazione compositiva viene ridotta a quella limitativa e la proporzionalità a un'attribuzione dichiarata «intrinseca»[553].

Abbiamo già visto come la creatura, resa troppo autonoma in sé e quindi tale da non rinviare più al di là di sé a Dio, risulti nel contempo totalmente dipendente dall'atto creativo. Mentre in S. Tommaso la partecipazione dell'essere che svela la finitezza dell'ente, fonda la sua contingenza, in Suarez i termini sono esattamente opposti perché l'aspetto originario costitutivo della creatura in quanto tale è la sua contingenza e solo in questa poi si innesta la finitezza e la partecipazione. «Suarez, however, was convinced, that the utter dependence which logically precedes any distinction of essence and existence is itself the ultimate reason of finitude. There is absolute being, God, and there is participated being. Participation in this sense means total dependence on the Creator. This total dependence or contingency is the reason why the creature is limited or finite»[554]. Come si vede la comunanza proporzionalmente differenziata dell'essere è sacrificata alla differenza correlata dell'essenza finita all'Infinito e alla presenza per limitazione dell'Infinito nel finito.

2. La riduzione empiristica

La sostanza come proiezione mentale

65. L'epoca moderna che segue immediatamente la dissoluzione della scolastica fa sue tutte le premesse nominalistiche portandole

---

553 Il Dio di Suarez non è così la riposta al perché dell'esistere e dell'agire della creatura, ma semplicemente al perché della finitezza della sua essenza (N.d.C.).

554 F. COPLESTON, *op.cit.*, pp. 197-198 con rif. a *Disp. met.*, 31, 13, 18.

radicalmente alle loro ultime conseguenze nel quadro di una filosofia che non solo non nasconde il suo carattere antimetafisico, ma se ne fa un vanto. La rinuncia a considerare l'ente nella sua natura universale che, come tale, è profondamente analogica, non può non essere accompagnata da un abbandono consapevole e deciso della partecipazione che rinuncia non solo a ciò che è partecipato (*ratio entis*), ma anche a ciò in cui è primariamente partecipato (sostanza distinta dagli accidenti).

Tale tendenza appare chiaramente negli scritti di **John Locke**, esponente tipico di quella corrente che comunemente viene denominata empirismo inglese. La negazione della realtà degli universali che scaturisce coerentemente dalle premesse empiristiche riducenti il reale alla particolarità del dato percettibile, porta dall'altra parte alla derealizzazione non solo delle essenze, ma anche delle relazioni tra le cose, della causalità e, anzitutto, della sostanzialità. Verso questa ultima Locke manterrà sempre un atteggiamento ambivalente: da un lato si rende conto che, se non altro, almeno il nostro pensiero esige un'unità delle qualità sensibili in un sostrato, dall'altro sempre dubita della legittimità di una simile proiezione mentale.

Se le cose sono tutte particolari, l'universale non può situarsi se non a livello di idee e di termini verbali che le esprimono; non si tratta di altro che di «invenzioni e creazioni della mente»[555] riguardanti non già i significati, ma esclusivamente i segni, sia parole che rappresentazioni mentali. E come nella realtà delle cose scomparirà l'aspetto partecipativo fondato sulla trascendenza della dimensione universale su quella singolare, così nel pensiero svanirà ogni analogicità, di cui c'è bisogno solo se i concetti rappresentano l'uno nel molteplice, non certo se si limitano a costruirsi l'uno al di là del molteplice secondo il proprio piacimento. In tal modo la partecipazione viene sacrificata alla realtà del particolare e l'analogia si trova assorbita dall'universalità d'un concetto che non comprende in sé i propri inferiori, ma viene elaborato, certo, in dipendenza da essi, ma anche al di là di essi e prescindendo da essi.

D'altra parte tra l'universale e il particolare non vi può essere nessun legame reale sia perché, come abbiamo visto, l'universale è un elaborato della mente, sia anche perché la relazione, ogni relazione, non è a sua volta nient'altro che qualcosa di puramente ideale.[556] Evidentemente una simile concezione non annulla soltanto i rapporti tra universale e particolare, ma ogni rapporto in genere, anche quello tra gli stessi particolari. D'altra parte ammettere reali

---

[555] *Essays*, ed. Fraser, Oxford, 1894, 3, 3, 11, vol. 2, p. 21.

[556] "Not contained in the real existence of things, but something extraneous and superinduced", *ibid.*, 2, 25, 8 (vol. 1, p. 430).

somiglianze tra le cose costituisce una via sicura che porta infallibilmente alla realtà dell'universale e alla partecipazione di esso nel particolare. Data l'idealità sia dell'essenza che della relazione, l'ente si trova frantumato in individui a sé stanti e perfettamente isolati.

La dissoluzione dell'ente e in particolare della sua suprema istanza che è la sostanza avviene allora tramite l'idealizzazione della relazione. Se questa è puro concetto, la realtà si trova di colpo sprovvista e di unità e di molteplicità: non è una, perché tra le singole cose non c'è nulla di comune; non è però nemmeno molteplice poiché ogni singolo è un assoluto che non ha senso porre in rapporto con altri singoli. Il realismo dell'essenza, dell'universale, poggia su quello della relazione, della somiglianza formale, ed entrambi costituiscono la base della concezione analogico-partecipativa dell'ente, dimodoché la loro nominalistica soggettivizzazione porta alla dissoluzione univoco-equivocista, in cui l'unità del concetto si impone a una realtà per sé dispersa.

Nell'empirismo lockiano tale dispersione è spinta sino all'estremo dalla distinzione di idee semplici e complesse, delle quali ovviamente solo le prime descrivono la realtà la quale dunque, date le premesse epistemologiche, non potrà risultare che un insieme di singoli assoluti. Il fervore nominalistico-empiristico non si ferma però qui, ma distruggendo e l'essenza e la relazione, giungerà a negare la realtà e della sostanza e della causalità, le quali sono, inutile dirlo, entrambe vitalmente unite alla partecipazione. Infatti, non è forse la sostanza *ciò che* in ultima analisi partecipa e non è parimenti la causalità *ciò per cui* una realtà diventa partecipe dell'altra? Ebbene, Locke metterà in dubbio l'una e l'altra.

Quanto alla causalità, il suo stesso carattere relazionale fa sì che essa non potrà più essere considerata quale legge *sic et simpliciter* dell'essere reale. Locke tuttavia non se la sente di negarla *apertis verbis*[557], ma, mentre ne dichiara il carattere globalmente ideale, si vede costretto ad ammettere la realtà del suo fondamento, che è la forza ossia la capacità della sostanza di produrre delle idee nella mente. L'inconsistenza di tale fondamento però viene subito alla luce in quanto anch'esso non sembra costituire altro che una relazione: "I confess power[558] includes in it some kind of relation, a relation to action or change».

Per nulla migliore è la sorte della sostanza. Di essa infatti non si ha esperienza immediata, ma la si ricava ragionando sul dato esperienziale. Siccome però secondo i canoni dell'empirismo il raziocinio non descrive la realtà, ma piuttosto proietta su di essa

---

[557] Cfr. *ibid.*, 2, 21, 2, vol. 1, p. 310.

[558] Con questo termine Locke intende la capacità attiva delle cose (N.d.C.).

degli schemi mentali interamente soggettivi, la sostanza sarà ridotta, quasi anticipando la critica ancora più radicale di Hume, a un'abitudine che tende a supporre dietro le qualità sensibili un sostrato che le unisce e le sostiene[559]. Il sistema lockiano sorprende a prima vista per quel che potrebbe essere chiamato il suo noocentrismo: tutto è ordinato alla mente umana, sembra che la realtà non abbia altra funzione che quella di impressionare (empiricamente si intende) il soggetto conoscente. Locke è tanto affascinato da una simile capacità attiva (power) delle cose, da ridurre la causalità quasi esclusivamente a essa. Ed è in questo quadro di pensiero che ci si imbatte nella sostanza: le qualità primarie (che sole sono oggettive) impressionano la mente mediante quelle secondarie. Ma la loro molteplicità esige un principio unificatore e la loro azione di produrre sensazioni nel soggetto reclama un sostrato. Tutto ciò si collega a perfezione con la scoperta aristotelica della sostanza nel suo duplice aspetto di essenza e di ipostasi, ma in Locke tale «esigenza» non è necessariamente reale, anzi, tutto fa pensare che sia solo un modo in cui la mente è solita considerare le cose. Per sé, ciò che esiste, ciò che corrisponde alle idee semplici e immediate, non è né l'unità né un immaginario supporto delle qualità, bensì sono le qualità (primarie) stesse.

L'idea generica della sostanza è dunque quella del supporto ontologico degli accidenti, mentre l'idea più concreta della medesima è quella di una combinazione di proprietà sensibili unificate[560]. Ma l'una e l'altra funzione della sostanza – sia del supportare che dell'unificare le proprietà – non si sa fino a che punto abbiano attendibilità ontologica obiettiva. Il Copleston[561], con il suo consueto spirito di apertura che, a onor del vero, talvolta rasenta l'ingenuità, constata ottimisticamente «it is not to say that substance is a mere figment of the imagination».

Di fatto risulta innegabile quella tendenza che spianerà la strada a Hume prima e a Kant poi, tendenza risoluta a negare l'immediatezza della conoscenza e quindi anche l'oggettività della sostanza. Questa è un elaborato mentale e come tale ha una funzione riguardante più il pensiero (condizioni del pensare la realtà) che la realtà stessa. E in questa prospettiva che si comprende l'atteggiamento apparentemente ambiguo di Locke descritto molto

---

[559] *Ibid.*, 2, 23, 1, vol. I, pp. 390-391: "Not imagining how these simple ideas can subsist by themselves, we accustom ourselves to suppose some substratum wherein they do subsist and from which they result".

[560] "(Particular substances are) nothing but several combinations of simple ideas", *ibid.*, 2, 23, 6, vol. I, p. 396.

[561] *A History*, vol. V/1, p. 102.

bene da H. Höffding[562]: il suo approccio alla sostanza è pieno di sprezzante ironia, ma nel contempo non ne può fare a meno.

Mancando il rispetto sia da una parte della relazione e della causalità, che della sostanza dall'altra parte, non ci si sorprende più nel vedere crollare la realtà dell'essenza specifica e la sua partecipazione nell'individuo. Alludendo al platonismo, ma la sua critica colpisce ben al di là di questo determinato sistema, Locke nega recisamente che vi siano delle essenze reali per la cui partecipazione gli individui diventano di tale o talaltra specie. Da notare è tuttavia il motivo di quel rifiuto: l'essenza così concepita dovrebbe essere stabile, immutabile, mentre la generazione di individui nei quali non si verifica appieno ogni proprietà dovuta all'essenza[563], smentirebbe una siffatta pretesa immutabilità.

La partecipazione viene rifiutata perché malintesa. E un processo che purtroppo spesso si verifica: prima si pongono condizioni inaccettabili rispetto a una dimensione del reale e poi, se questa non le soddisfa, con sprezzante delusione viene scartata non già la condizione esorbitante, ma purtroppo la realtà in questione; eppure tutto ciò preoccupa ben poco gli idealisti: se la realtà non si piega alle nostre idee, tanto peggio per lei, noi la neghiamo.

È così ad esempio che Kant pretendendo scientificità positiva dalla metafisica nega la metafisica come scienza tout court. Similmente Locke nella presente circostanza pretende che l'essenza immutabile in sé debba esserlo anche nelle sue partecipazioni, e vedendo smentita la pretesa totalità e univocità della specie nell'individuo (sul piano ontologico), lungi dal correggere il suo errato concetto di partecipazione nel senso di una maggiore parzialità del *partem capere* e analogicità di quella disuguaglianza con cui individui diversi realizzano le proprietà dell'unica essenza specifica, scarta e l'essenza e la sua partecipazione e lo fa, cosa non casuale questa, proprio tramite il moto: se vi è movimento e pluralità negli individui, non vi può essere stasi e unità nella specie. Ma Platone stesso gli avrebbe risposto a buon diritto che non affermava le essenze perché i sensibili sono immobili, ma proprio perché, essendo questi mutevoli, trovassero fondamento nell'immutabilità di quelle.

Un'altra concezione dell'essenza reale, più vicina all'aristotelismo, vede in essa la costituzione delle parti invisibili, sensibilmente non

---

[562] *Geschichte der neueren Philosophie*, vol. I, Leipzig, (Reisland), 1921, p. 388: «Locke behandelt ihn (i.e. den Substanzbegriff) mit gewisser Ironie, nennt die Substanz ein "ich weiss nicht was und vergleicht den Glauben an denselben mit dem Glauben der Inder an die Notwendigkeit des Elefanten um die Erde zu tragen; - und dennoch verwirft er ihn nicht"».

[563] Cfr. *ibid.*, 3, 3, 17, vol. 2, p. 27.

percettibili, della cosa, dalle quali fluiscono le sue qualità sensibili[564]. Tale concezione, dice Locke, «più ragionevole» in quanto le semplici idee hanno corrispondenza nelle qualità sensibili che pure saranno in qualche modo radicate nella costituzione della realtà, è già ammissibile, ma non giova, perché la struttura profonda delle cose ci è nascosta né può essere astratta.

Che cosa è dunque oggetto dell'astrazione? L'essenza nominale che è ben diversa da quella reale. In un caso particolare tuttavia l'una coincide con l'altra: è il caso degli oggetti matematici in cui l'idea costituisce la stessa realtà; nelle sostanze invece, oggetti eminentemente empirici, l'essenza ideale consiste nell'insieme della proprietà astratte, quella reale nella costituzione delle parti sensibili dalle quali tali proprietà dipendono.

È un tratto sorprendentemente kantiano *ante litteram* in quanto Locke sostiene l'inconoscibilità fondamentale dell'essenza reale (corrispondente alla «cosa in sé») e nel contempo divide la scienza puramente ideale (matematica) da quella in cui l'idea e la realtà si scostano l'una dall'altra. La dissoluzione dell'analogia accompagna un'altra volta il crollo della struttura partecipativa dell'ente. La conoscenza è staccata dalla realtà che rimane sconosciuta; rispetto alle proprie concezioni la mente umana procede univocamente, mentre la realtà le presenta un irriducibile resto di equivocità. Un empirista della statura di Locke e un razionalista pari a Leibniz si ritrovano perfettamente d'accordo su questo terreno della divisione del vero in verità di fatto e in verità di ragione. Le verità di ragione, nelle quali l'essenza reale è tutta ideale, sono necessarie ed evidenti, le verità di fatto, nelle quali l'idea non adegua mai la realtà, sono contingenti e per ciò stesso oscure, e non suscettibili di un discorso rigorosamente dimostrativo.

Conosciamo solo le nostre impressioni

66. Le istanze empiriste di Locke troveranno un ulteriore e notevole radicalizzazione in **David Hume**. Con questo pensatore si giunge a una decisiva svolta antropocentrica che assieme a simili asserzioni di G. Berkeley – *esse est percipi* – sarà destinata a dominare da sovrana padrona sulla quasi totalità della filosofia moderna e contemporanea grazie soprattutto alla rielaborazione criticistica di Kant: l'oggetto è tale nel fenomeno, ossia nell'apparire in quanto appare. La svolta copernicana si delinea ormai con

[564] Cfr. *ibid.*, pp. 27-28.

estrema chiarezza: mentre per il pensiero classico[565] l'oggetto del conoscere era il reale in sé, certo ricevuto nell'intelletto, ma colto proprio nella sua alterità, ora l'oggetto è un'impressione dell'uomo in quanto è dell'uomo.

Non ci si sorprende dunque nel vedere Hume rivendicare per l'antropologia il posto di privilegio in mezzo a tutte le scienze, in quanto essa è il loro fondamento ma anche il loro compendio: ogni scienza è tale perché è dell'uomo ed è significativa per l'uomo. E inutile nascondersi l'evidente e irresistibile affiorare di un soggetto trascendentale *ante litteram*: l'uomo non è una tra tante cose da studiare, ma è il presupposto di ogni conoscenza ut sic. Tale soggettivismo affonda le sue radici nell'ordine empirico del conoscere interamente riducibile alle impressioni, siano esse sensazioni (esterne) o riflessioni (interne). Il cerchio dell'empirismo si chiude nel postulato positivistico di impostare lo studio per eccellenza, condizione previa di ogni altro discorso, quello cioè dell'uomo, in modo empirico e sperimentale, senza prendersi nessuna cura del massiccio riduzionismo che non può non seguire alla realizzazione coerente di una siffatta esigenza. «As the science of man is the only solid foundation for the other sciences, so the only solid foundation we can give to this science itself must be laid on experience and observation»[566].

L'antropocentrismo compromette seriamente l'universalità del conoscere. Si obietterà che anche nella concezione classica l'uomo è «quodammodo omnia», ma, si badi bene poiché qui è la radice d'un grave equivoco, lo è appunto in quanto aperto all'oggetto, al reale in sé. Se invece ciò che conosciamo altro non è che le nostre proprie impressioni, è ovvio che non tutto il reale ci impressiona, sicché ciò che conosciamo non è l'ente in tutta la sua estensione. Non solo, ma non è nemmeno più l'ente in sé, nella sua transsoggettività o alterità dal soggetto. Non a caso fu Hume che ridestò dal sonno dogmatico, secondo la sua propria testimonianza, il critico per eccellenza, Immanuel Kant. Di fatto l'antropocentrismo si fa in Hume stesso immediatamente critico: «The only method of freeing learning at once from these abstruse questions is to inquire seriously into the nature of human understanding, and show, from an exact analysis of

---

[565] Ovviamente qui per "pensiero classico" l'Autore intende la linea platonico-aristotelica, giacchè il fenomenismo esiste sin dall'antichità, così come il pensiero moderno non si risolve certamente nel solo idealismo, ma anzi si può dire che il realismo moderno, sotto l'influsso del cristianesimo, sia molto meglio fondato di quello classico (N.d.C.).

[566] D. HUME, *A Treatise of Human Nature*, Introd., ed. L. A. Selby-Bigge, Oxford, 1951, p. XX.

its powers and capacities, that it is by no means fitted for such remote and abstruse subjects»[567].

Non ci si può certo lamentare che manchi qualcuno dei requisiti che solitamente accompagnano l'istanza critica, poiché c'è in verità proprio tutto. Anzitutto l'esigenza di liberarsi dalla zavorra insopportabile, inutile e dannosa in quanto distraente dal vero compito della scienza, che consiste in «remote and abstruse subjects», nei quali l'avveduto lettore non mancherà di individuare le principali questioni della metafisica speculativa.

Per riuscire nell'impresa occorre analizzare la mente umana con lo scopo dichiarato di tracciarne i confini e i limiti, una topografia del soggetto conoscente dalla quale poi risulterà l'estraneità di siffatte speculazioni alla umana capacità mentale. In seguito al testo già citato, non manca nemmeno l'accenno all'astronomia che ricorda passi analoghi nella prefazione alla seconda edizione della *Critica della ragion pura*. Infatti se gli astronomi dall'osservare i corpi celesti sono passati ad annunciare le leggi che regolano il loro movimento, perché lo stesso metodo non dovrebbe essere incoronato di successo se applicato alla mente e alle sue capacità? Una volta posta così la domanda, ben fosco si preannuncia il futuro di tutte quelle cognizioni che non si rifanno all'esperienza nel modo più immediato e più evidente.

67. Al criticismo di Hume non si può certo rimproverare mancanza di coerenza, ma, semmai, e in questo punto sarà corretto da Kant, una certa confusione tra i suoi aspetti psicologici (esperienza e fenomenologia del conoscere) e quelli più rigorosamente epistemologici (costitutivo essenziale del conoscere ut sic). La questione che divide immediatamente gli spiriti incamminandoli o per le vie del realismo o per quelle dell'idealismo in tutte le sue sfumature è quella che si chiede se ciò che si conosce sia la cosa o piuttosto la rappresentazione della cosa. Orbene, Hume senza esitazione alcuna propende ad ammetter la seconda (soggettivistica) parte dell'alternativa, anche se in una forma nettamente empiristica: non ci è dato di distinguere tra percezioni e oggetti né tra proprietà (relazioni di convenienza o ripugnanza degli uni e degli altri[568]. Comunque in entrambe le sfere, e qui si tocca quasi con mano la corrispondenza tra epistemologia e ontologia sia nel conoscere che nell'essere, è illegittimo il ricorso all'inerenza delle proprietà a un soggetto: queste esistono in sé, assolutamente senza bisogno di un sostrato ulteriore.

---

[567] ID., *Enquiries concerning Human Understanding*, 1, 7; ed. idem, p. 12.
[568] Cfr. F. COPLESTON, *A History*, V/2, p. 105.

Se così non fosse, la «odiosa ipotesi» (hideous hypothesis) spinoziana risulterebbe inevitabile: se ogni realtà si riduce a una modificazione dell'unica sostanza, questa dovrà ricevere dei contraddittori dato che vi sono realtà opposte tra loro e, data l'identità asserita da Spinoza tra sostanza e modo, i contraddittori si identificheranno tra loro nell'unico loro soggetto di inesione. Lo stesso si deve però dire dell'ipotesi, avanzata dai «teologi» di un'anima immateriale cui inerisce una pluralità di idee. Le idee sono, come si è visto, gli oggetti stessi, e quindi arrivano fino alla contraddittorietà e incompatibilità come avviene tra le cose stesse; nel contempo sono anche modi, proprietà, dell'unica sostanza, sicché ciò che si esclude sul piano del reale dovrebbe coincidere sul piano del soggetto (supporto immateriale) conoscente.

Inoltre l'idea che l'anima ha (riflessivamente) di sé, è da un lato l'anima stessa, in quanto oggetto e percezione coincidono, ma ne dovrebbe anche essere una modifica aggiunta a titolo di rappresentazione ricevuta nel soggetto. In tutta questa critica sia della sostanza che, in particolare, dell'anima immateriale, Hume non viene nemmeno scalfito dall'idea che all'origine degli apparenti paradossi vi potrebbe essere proprio la riduzione criticistica dell'essere all'essere conosciuto. Che poi questa conduca da un lato all'abbandono delle «cose», a una «rapsodia» (come direbbe Kant) di fatti immediati, e dall'altro all'apriorismo univocante del soggetto conoscente, è fatale e non sorprende più di tanto.

Tra univocità ed equivocità

68. Questo fenomeno che abbiamo individuato come lo 'sfascio' dell'analogia in un dualismo di univoco ed equivoco trova un'espressione significativa nella distinzione del necessario e del contingente, del dimostrabile e del mero fattuale, del razionale e dell'esperienziale. La conciliazione epistemologica tra soggetto e oggetto (realismo) corrisponde in tutto alla pace metafisica tra il molteplice e l'uno, tra il divenire e l'essere e, più generalmente e anche più profondamente, tra l'atto e la potenza. In tal modo, ed è questa la tesi che ci sforziamo di illustrare, l'analogia richiama la partecipazione e viceversa secondo priorità inverse nell'ordine del conoscere e dell'essere. La fine di questa tregua e il conseguente dissidio che tormenta il pensiero moderno sono caratterizzati da una cesura che oppone il conoscente alla realtà e, mentre fa piegare il soggetto alla ferrea esigenza di univocità, getta l'ente nel baratro della più caotica e arbitraria pluralità e contingenza. In tal modo la scienza cerca, molto positivisticamente, il suo paradigma nella

matematica e l'esperienza diventa pura opinione[569]. Potrebbe sorprendere che un empirista valuti tanto la razionalità «pura» della matematica abbassando altrettanto il valore dell'esperienza.

D'altronde è proprio qui che l'empirismo di Hume assomiglia e nel contempo si oppone al concettualismo di Kant, ma occorre ben distinguere il problema dell'origine della rappresentazione da quello della modalità del giudizio. Secondo il nostro autore ogni concetto, ogni «idea», deriva da un'impressione sensitiva, e ciò vale anche per gli oggetti della matematica; ma mentre quest'ultima, una volta guadagnata empiricamente la sua «idea», procede a priori in virtù delle idee stesse, connettendole tra loro senza ulteriore ricorso all'esperienza, altre scienze non solo ottengono il proprio oggetto dal dato sensibile, ma procedono pure formando i loro giudizi secondo un costante ricorso all'esperienza. Nell'univoco, gli inferiori, dei quali esso è detto, sono ugualmente deducibili dall'universale; nell'analogo, invece, che conviene agli analogati per sé diversamente, la relazione proporzionalmente una, viene invece indotta dal basso in alto. Ora, la deducibilità univoca trova il suo vertice nei rapporti di quantità mentre quelli di genere-specie e specie-individuo lasciano spazio, se non altro sul piano ontologico, alla partecipazione descritta in quella analogia che già conosciamo sotto il nome di «analogia di disuguaglianza»; gli oggetti matematici, considerati come puri enti di ragione, qualsivoglia ne sia l'origine, sono tra loro perfettamente uguali e collegati con rapporti necessari ed essenziali. 5 e 7 non sono né più né meno di 12 e nel contempo al 5+7 compete per sé la relazione di uguaglianza con 12.

Ma la ragione che si chiude in se stessa nella matematica abbandona alla più selvaggia irrazionalità il livello del dato sensibile. Tutti i giudizi esistenziali sono empirici e contingenti e le relazioni di causalità che collegano gli enti tra loro sono arbitrarie, se concepite a priori, poiché da tutto può seguire tutto. Ora, non è privo di interesse vedere Hume definire a modo di Spinoza la causalità aprioristicamente e necessariamente (escludendo cause contingenti) nella forma «posta la causa, segue l'effetto» e poi, deluso dall'esperienza in cui la definizione non funziona, abbandonare non già la definizione sbagliata, ma l'esperienza privandola di causalità.

In realtà la definizione della causalità *va data* a posteriori, *ex parte effectus*, ossia posto un effetto, si esige una causa, ma solo a questo punto *vale* poi a priori perché è proprio necessario che un dipendente dipenda da qualcosa. Ma tutto ciò significa concepire la causalità dal basso in alto, analogicamente, adeguando il concetto all'essere e non soggiogando l'essere alla meschina ristrettezza dell'a priori mentale, una strada, questa, a cui Hume si è precluso l'accesso.

---

[569] Cfr. *Enquiries*, 12, 3, 131 e 132; pp. 163-164.

Il criticismo humiano ha dunque una componente razionalistica per quanto concerne la connessione reciproca di un certo tipo di rappresentazioni (che sono, come abbiamo constatato, quelle che riguardano la quantità), ma quanto all'origine di ogni idea non ci sono dubbi: se di idea si tratta, essa deriva sempre e solo dall'esperienza. Non solo, ma deriva anche interamente da essa, mentre il criticismo kantiano sdoppierà l'origine della rappresentazione in una parte nettamente razionalistica e formale, a priori, e in un'altra empiristica, contenutistica, esperienziale.

Ma già Hume con una vera attenzione critica pone quello che più tardi Popper chiamerà il problema della demarcazione, ossia solleva l'esigenza di distinguere tra termini legittimi e illegittimi, sensati e privi di senso. Ebbene, il criterio fu presto trovato: sono ammissibili come sensati solo quei termini che significano un'idea che, per essere veramente tale, deve derivare da un'impressione, da un'esperienza appunto[570].

Da dove deriva allora l'universalità propria alla rappresentazione? Kant risolse il quesito facendo consistere la parte formale del concetto nell'a priori del soggetto pensante, ma l'empirismo integrale non permette tali ripieghi. Hume dunque negò non solo l'essere reale dell'universale, ma persino il suo essere concettuale. Le nostre rappresentazioni riguardano sempre e solo i singoli. Nel contempo, certo, non si può negare una certa generalità in virtù della quale la mente coglie non solo quel determinato singolo, ma anche ogni suo simile. Ciò avviene tuttavia non perché vi sia un concetto rappresentativo di tutti i singoli, bensì a causa d'un'abitudine mentale di procedere per spontanee associazioni da un simile all'altro. La mente dunque non afferra la comune somiglianza, ma passa solo da una somiglianza particolare a un'altra somiglianza di fatto. Tale procedimento poi è di ordine psicologico, in quanto la mente è ancora una volta «di fatto» abituata a procedere così, ma in assoluto potrebbe anche procedere altrimenti.

Come si vede, l'empirismo di Hume annienta appieno ogni universalità e necessità nell'ambito di rappresentazioni esperienziali (non matematiche), riducendola a una semplice tendenziale associazione di simili, tutta empirica e contingente e derivante da una fonte altrettanto empirica e contingente che è il soggetto psicologico. Sarà qui che Kant si allontanerà da Hume riabilitando l'universale, ma nel contempo soggettivizzandolo più radicalmente ancora. Se non altro però, il soggettivismo trascendentale ha il merito di mettere nettamente in rilievo una differenza che sfuggiva a

[570] Cfr. *Enquiries*, 2, 17; p. 22.

Hume e che è, comunque, fondamentale: quella tra l'aspetto psicologico e quello rigorosamente epistemologico del conoscere[571].

La negazione del principio di causalità

69. Mentre il realismo epistemologico distingue la contrarietà propria del pensiero dalla contraddizione del reale, così da scorgere nel principio di non-contraddizione un perentorio richiamo alla sottomissione della mente all'essere[572], il fenomenismo al contrario riduce le leggi della realtà alle pure condizioni della sua pensabilità; ma così non si vede come possa ancora valere il principio di non-contraddizione, dato che i contrari sono perfettamente pensabili, ma ciò dovrebbe portare a concludere che la loro mutua esclusione non derivi dal pensiero in quanto pensiero, bensì dal pensiero in quanto rappresentativo dell'essere reale.

È nella linea soggettivistica e fenomenistica che Hume esclude il principio di causalità, perché l'inizio di una cosa nell'essere è *pensabile* senza la dipendenza da un'altra cosa[573]. Ogni idea è un assoluto, è separabile da ogni altra e non implica relazioni essenziali a un'altra. E la solita tesi nominalistica: la relazione non ha consistenza reale. Se una cosa implicasse altre cose, così afferma Hume, si avrebbe una colossale contraddizione, perché allora tutto sarebbe tutto e nulla potrebbe essere concepito distintamente.

E di nuovo constatiamo la dissoluzione soggettivistica dell'analogia: il pensiero in quanto pensiero o riesce a isolare ogni cosa da ogni altra (equivocità pura) o, se non ci riesce, deve dichiarare l'identità di ogni cosa con ogni altra (univocità dell'essere-genere che, data l'identità del genere con la specie e l'individuo, coincide realmente con tutte le cose)[574]. Ora, Hume è convinto della distinzione del pensiero che, come abbiamo visto, per salvarsi, deve escludere ogni relazione «per sé», sia essa trascendentale sia predicamentale, con tutte le altre idee; siccome poi la realtà è data nel pensiero e solo in esso, dato che le idee sono degli assoluti

---

571 Ossia un conto è indagare l'attività del conoscere (aspetto psicologico) e un conto chiedersi su cosa si fonda la verità del conoscere (aspetto epistemologico-critico) (N.d.C.).

572 Già S.Tommaso fa notare che se l'oggetto della conoscenza fosse l'idea, sì che l'essere si riducesse all'essere pensato, allora il reale dovrebbe essere contradditorio, dato che in due menti diverse possono esistere due giudizi opposti sulla medesima cosa (*Sum. Theol.*, I, 85, 2).

573 Cfr. *Treatise*, 1, 3, 3 e 6; pp. 80 e 86-87.

574 Se l'essere avesse un unico significato, come avviene nel genere, dovrebbe esistere un unico essere, coincidente con la specie e l'individuo (N.d.C.).

separati, anche il reale sarà un insieme di esistenti slegati l'uno dall'altro e, in quanto tali, perfettamente equivoci.

Non c'è dubbio che, date le premesse, la causalità ne esce malconcia, poiché, dato che l'esistenza d'una cosa è sempre pensabile senza un'altra, non si vede come una cosa possa realmente dipendere da un'altra. Questo anti-platonismo dell'idea soggettivizzata e assolutizzata «in basso», nel singolo, è assai significativo. Esso condiziona la risoluzione di ogni proposizione necessaria in mera tautologia del tutto sterile da una parte e la dissoluzione di ogni proposizione sintetica nell'arbitraria «rapsodia» della contingenza.

Che invece il predicato proprio, pur appartenendo al concetto del soggetto, ne espliciti un qualcosa di radicalmente nuovo sul piano del conoscere e che, sul piano del reale, anche il contingente partecipi del necessario e rinvii ad esso, sfugge interamente a questa mentalità dicotomica che da tempo, ci sia permesso di dire, da troppo tempo, affligge e sconcerta il pensiero umano. In realtà la causalità risulta principio evidente non certo, come esige Hume, perché l'esistenza d'una cosa ne implichi un'altra, ma perché il divenire d'una cosa, in quanto la cosa è precisamente diveniente, suppone una dipendenza dell'essere (l'essere del divenire è dipendente per essenza); similmente, tale principio trova costante riscontro empirico in quanto ogni contingente come tale rinvia a una necessità partecipata e questa a un qualcosa di cui è partecipazione (l'ente finito è propriamente, anche se non costitutivamente, un ente causato e l'ente causato è l'ente derivante da una causa).

Ora invece per Hume l'esistente non solo è separabile da ogni altro quanto all'inizio della sua esistenza, ma, rigorosamente parlando, persino i diversi momenti della sua stessa durata sono concepibili come durate distinte così da costituire una vera e propria soluzione di continuità. È un dato di capitale importanza, poiché qui ci si trova dinanzi alla comune radice del soggettivismo e dello storicismo. L'immaginazione costituisce un «passaggio liscio» (smooth passage) di percezioni simili, ma nel contempo l'apparire di tali percezioni al conoscente è decisamente discontinuo[575]. Vi è dunque una strutturale aporia nella stessa impressione sensitiva che sotto un aspetto si insinua come continua, sotto un altro invece manifesta il suo carattere disparato. A questo punto interviene una netta propensione del soggetto a favore della continuità, così da mettere in parentesi il momento della sua soluzione, dimodoché la nostra mente finge, si persuade e finisce col credere alla persistente durata di ogni cosa nella sua esistenza.

Tale persuasione, radicata, come s'è visto, nell'immaginazione, trova la sua ultima spiegazione nella memoria che compie una

---

575 *Treatise*, 1, 4, 1, pp. 205-208; Cfr. COPLESTON, vol. V/2, p. 101.

duplice opera di «superamento» nei riguardi della lacerazione delle percezioni susseguentisi senza nesso interiore: una, più immediata, che si colloca sul piano stesso del dato esperienziale, consiste nel tener presente dati simili a quello attualmente percepito così da identificare le percezioni interrotte come se non fossero che una sola percezione d'un solo e identico dato; l'altra, più derivata perché più teorica, è quella di stabilire perentoriamente l'ipotesi di esistenza continua delle cose in modo tale da conferire ad esse quella unità che sola permette di risolvere la apparente contraddizione insita nelle percezioni interrotte.

Come si vede agevolmente, la dissoluzione dell'essere avviene sia sul piano dell'essenza e delle sue proprietà, e delle relazioni «per sé» che collegano un ente con un altro, sia all'interno dello stesso ente, tramite la negazione del supporto sostanziale che sfascia l'ente in una sequela disparata di percezioni che, com'è ovvio, non sono collegate tra loro, dimodoché, dato che le leggi dell'essere seguono quelle delle percezioni, nulla garantisce la durata dello stesso esistente il quale si dissolve in esistenti molteplici e temporalmente distanziati.

70. Il dualismo humiano si pone sul piano della distinzione tra passaggio da idea a idea e quello da percezione a percezione. Nel primo si dà perfetta e ineccepibile univocità in quanto ogni idea è collegata con ogni altra in virtù di sé medesima come avviene appunto *in mathematicis*, mentre nell'ambito empirico, quello delle «matters of fact», si assiste a un tentativo simile di passaggio, ma questa volta illegittimo e infondato, quello mediato dal ricorso alla causalità. Come la sostanzialità pretende conferire unità e durata continua all'esistente, così la causalità vorrebbe stabilire nessi tra un esistente e un altro.

Il fondamento della credenza, è il caso di chiamarla proprio così, nella causalità, sta nella convinzione dell'uniformità della natura. Da questa si inferisce quella mediante un'analogia di proporzionalità: come un evento è seguito da un altro, così un evento *simile* al primo è seguito da uno simile al secondo e così in ogni altra istanza. La definizione che Hume dà della causalità ha sia la caratteristica dell'apriorismo (iniziando dalla causa e postulando l'effetto) che poi significativamente condurrà al determinismo, sia quella della manifestazione del fondamento consistente nel postulato dell'uniforme somiglianza (unità ordinata) delle cose. «(Causa è) un oggetto seguito da un altro là dove tutti gli oggetti simili al primo sono seguiti da oggetti simili al secondo. Ossia, in altre parole, là dove, se il primo oggetto non ci fosse, nemmeno il secondo sarebbe mai esistito»[576].

[576] *Enquiries*, 7, 2, 60; COPLESTON, p. 86.

Orbene, secondo Hume, il fondamento in questione non è dimostrabile e quindi non lo è nemmeno la causalità stessa che poggia su di esso e non ha senso senza di esso. Infatti, il cambiamento nel corso della natura non è contraddittorio: è infatti concepibile dalla mente e quindi nulla vieta che sia possibile. In tal modo l'uniformità della natura non è deducibile a priori. Ma non è nemmeno inducibile a posteriori, poiché, e qui Hume anticipa largamente Kant, ogni nostra esperienza è da noi elaborata in chiave di uniformità, la quale allora, essendo il presupposto di ogni esperienza, non è derivabile come un risultato da essa. Il dualismo esperienza-concetto cui fa riscontro quello di equivocità-univocità non potrebbe essere più esplicito. Da un lato vi è il procedere in base ai puri concetti che nulla hanno a che fare con la realtà, ma ci informano esclusivamente sulle leggi del nostro stesso pensiero, dimodoché, in questo campo, ciò che è possibile logicamente (in quanto non-contraddittorio), lo è anche realmente e la discontinuità della natura essendo pensabile, può anche realmente esistere. Insomma il pensiero ripiegato su se stesso rigetta la realtà e la lascia alla sua contingenza e molteplicità. Dall'altro lato l'esperienza, di cui surrettiziamente si suppone la profonda discontinuità, se presenta tratti di uniformità, li possiede non come sue proprietà, bensì come condizioni della sua rappresentabilità soggettiva, come un apporto della mente all'esperienza e non già come un ricavato della mente dall'esperienza. Insomma, come la ragione rigetta il reale, così l'esperienza in sé si sottrae alla ragione e quel che ha di unitario non le compete per sé, ma solo in virtù della mente umana che la ordina in tale determinato modo.

Non v'è nessuna necessità metafisica che l'inizio d'un'esistenza sia assistito da un oggetto che si potrebbe chiamare causa[577]; un'affermazione che potrebbe far credere nella totale contingenza della causalità: ma nulla sarebbe più sbagliato. Anzitutto, Hume non nega tale principio *sic et simpliciter*, anzi, è ben convinto che esso goda d'un consenso del tutto universale. Non si può nemmeno dire che quella causalità che Hume ammette sia contingente: ben al contrario, ogni causalità, se è veramente tale, non può non essere assolutamente necessaria e determinata[578].

La critica che Hume rivolge all'ignoranza del volgo il quale, ignaro delle sottili motivazioni degli eventi, s'impossessa della causalità per poi ostentarla come una specie di *deus ex machina* dinanzi a tutto ciò che rimane ignoto (mentre di fatto di altro non si tratta se non d'una pretesa panacea da somministrare per coprire la nostra ignoranza), tale critica ricorda le più virulenti polemiche sul

---

[577] Cfr. *Treatise*, 1, 3, 14; p. 172.

[578] Cfr. *Enquiries*, 8, 1, 74; p. 95.

tema da parte di un pensatore determinista della statura d'uno Spinoza. La causalità dunque esclude casualità e come tale è assolutamente necessaria. Come può però Hume mantenere da una parte il suo determinismo e negare la causalità come principio necessario dall'altra? Ebbene, di fatto, Hume non nega la necessità della causalità stessa, bensì, e ciò costituisce una cosa bene diversa, la necessità della sua conoscenza come principio metafisico.

Eppure, se la causalità esiste ed è addirittura *necessaria, dovrà pure apparire in qualche* modo *alla* nostra mente. Se non si impone con necessità metafisica, essa domina il nostro pensare *e* il nostro agire in virtù dell'abitudine psicologica che, a sua volta, pur non essendo ineccepibile in sé, tende tuttavia a consolidarsi quale tendenza irresistibile e istintuale a pieno titolo. La causalità, in sé necessaria, non è presente nelle cose, ma nel soggetto, e lo è in un modo contingente, psicologico e non razionale e apodittico. Com'è noto, sarà su quest'ultima parte dell'asserzione che Kant cercherà di correggere Hume nel tentativo di abbandonare, sì, l'obiettività della causalità, ma salvandone nel contempo la necessità razionale.

Naturalmente la riduzione della causalità a mera consuetudine psichica fa crollare tutto l'edificio della teologia razionale, la quale poggia interamente sulla causalità che permette di raggiungere, a partire dalle creature, il Creatore. Per quel poco che la causalità vale, essa non è applicabile, secondo Hume, in modo che, partendo dall'effetto, si pretenda di risalire alla causa[579]. Infatti, la causalità necessaria, deterministica, è quella che comincia da sé ed esige i suoi effetti, quegli effetti che, una volta data la causa, essa necessariamente pone. Eppure, rigorosamente parlando, non vale nemmeno il procedimento a priori, dalla causa all'effetto, ma è piuttosto richiesta l'osservazione della congiunzione di entrambi i suoi termini.

Ebbene, Dio ci è ignoto e le cose sperimentabili sono comunque sperimentabili, qualsiasi ipotesi razionale noi facciamo. Qui si vede ancora una volta dove conduce lo sfascio della partecipazione dell'ente: il dato sensibile posto come assoluto nella sua molteplicità preclude la strada all'assolutamente Uno che in tal modo diventa il grande Ignoto. Ma, anche se per assurdo l'applicazione a posteriori della causalità ci conducesse a Dio, noi non sapremmo nulla di nuovo rispetto a ciò che già sappiamo, perché comunque non potremmo rifare la strada alla rovescia ridi- scendendo da Dio ai suoi effetti: sapremmo solo che tali effetti, così come sono, derivano da Dio. Interessante questa immodesta pretesa di poter rivedere le cose

[579] Cfr. *Enquiries*, 11, 114; p. 148: "I much doubt, whether it be possible for a cause to be known only by its effect".

come Dio causalmente le vede, pretesa che, una volta delusa, conduce alla non meno immodesta lamentela che allora non conosceremmo comunque nulla di nuovo, come se riconoscere la necessità dell'esistenza di Dio fosse poca cosa! Alcuni tomisti moderni, seguaci della corrente esistenziale, direbbero che Hume si pone sul piano dell'essenza e quindi diventa agnostico e sprezzante quanto all'essere. Eppure le cose non stanno semplicemente così, perché, checché ne dica Heidegger, l'essenza non cela, ma svela l'essere, supposto ovviamente che sia metafisicamente compresa come potenza dello stesso atto entitativo.

E infatti il difetto di Hume non sta nell'accentuare l'essenza a scapito dell'essere, ma nel porre esclusivamente il dato sensibile, il fenomeno, a scapito dell'essenza e dell'essere in pari tempo. Desiderando un legame tra i fenomeni che la causalità non sembra offrirgli, egli trascura quell'altro legame che essa invece svela, cioè il legame del molteplice/contingente con l'uno/necessario e di questo, inteso come essenza finita, con l'impartecipato e l'incausato, con quella Essenza che è solo e unicamente Essere.

La sostanza non è che la collezione di semplici idee

71. La dissoluzione della causalità trova la sua controparte, condotta a termine con una conseguenza e veemenza non minori, in quella della sostanza. Il fatto non sorprende, perché il parallelismo della duplice critica non fa altro che rivelare un importante dato di fatto consistente in una reale analogia tra causalità e sostanzialità. Si potrebbe dire che quel che rappresenta la causalità nell'ambito dinamico del divenire, la sostanzialità lo significa nell'ambito statico dell'essere. La dipendenza dell'effetto dalla causa è simile a quella dell'accidente dalla sostanza cui inerisce: come la causa fonda e costituisce l'effetto, così la sostanza sostiene e riceve in sé le sue proprietà. In entrambi i casi è evidente la dualità complementare dell'aspetto essenziale e di quello esistenziale. L'effetto non solo procede *de facto* dalla causa, ma procede da essa secondo una certa somiglianza; similmente la sostanza non solo sottostà alle sue proprietà, ma le riceve secondo il modo suo proprio corrispondente alle esigenze della sua essenza costitutiva. L'effetto richiama la causa come origine del suo esserci e del suo essere tale, la proprietà accidentale a sua volta esige un soggetto di inesione che le permette di esistere e un'essenza da cui risulta e che le conferisce consistenza formale. La dipendenza da una causa rivela la finitezza dell'essere, quella da un soggetto di inesione è indice della limitatezza dell'essenza stessa. Infatti, il limite, dato dalla potenzialità di essere,

consiste nell'essenza che, realmente distinta da esso, ne partecipa; quello dell'essenza invece consiste nel fatto di non poter sussistere in sé ma di dipendere da un altro soggetto di inesione.

La dipendenza dell'ente nell'essere quanto alla causalità e quella dell'essenza nel sussistere quanto alla sostanzialità è realmente data nelle cose sensibili, anche se non può essere colta se non tramite l'intelletto il quale, avvertendo il limite nell'uno e nell'altro caso, risale dalla parte al tutto di cui la parte è partecipe. Tale via rimane assolutamente preclusa a Hume, dimodoché un'altra volta risalta con ogni evidenza il legame che connette l'epistemologia all'ontologia e il realismo in un ambito a quello nell'altro. La divisione dicotomica in idee derivanti da impressioni e quelle originate da riflessioni riduce il reale (oggettivo) all'empirico e il razionale o intelligibile all'intenzionale (soggettivo, psicologicamente parlando). La sostanza non è abbordabile empiricamente e quindi viene relegata nel mondo delle rappresentazioni soggettive dovute particolarmente all'immaginazione: «The idea of a substance [...] is nothing but a collection of simple ideas, that are united by the imagination»[580]. Ancora una volta si tratta non già della legge obiettiva dell'ente, ma di un modello ideale al quale si è abituato il pensiero. Ma, mentre tale abitudine era una convenzione assolutamente necessaria quanto alla causalità, essa risulta quasi superflua rispetto alla sostanzialità, poiché rinunciando alla «finzione» di un soggetto comune, le nostre percezioni sono comunque unificabili tramite la contiguità e la derivazione causale[581]. Inutile dire che tale unità risulta ontologicamente del tutto insufficiente, poiché la riduzione humiana equivale a un'abdicazione decisa a ogni ontologia a favore della psicologia del soggetto conoscente, sicché, soddisfatte le esigenze di quest'ultima, tutto sembra essere detto.

L'analogia di proporzionalità che differenzia e accomuna nell'ambito dell'ente trascendentale la molteplicità dei predicamenti e che primariamente si dirime in quel duplice ordine delle essenze, il primo dei quali risulta suscettibile di sussistere in sé, mentre l'altro abbisogna di un altro soggetto di inesione – sostanziale il primo, accidentale il secondo, viene pure sottoposta a una critica tanto radicale in apparenza, quanto pretestuosa e sofistica in realtà. Innanzitutto viene dichiarato senza mezzi termini che ogni idea concepibile, quanto alla possibilità, è suscettibile di sussistere in sé, dimodoché la caratteristica di esclusione di ogni altro soggetto di inesione sarebbe del tutto priva di specificità rispetto alla sostanza e dunque inadatta a definirla.

---

[580] *Treatise*, 1, 1, 6; p. 16.
[581] Cfr. *ibid.*, 1, 4, 5; pp. 234-239.

Questo punto è più rilevante di quanto non appaia a prima vista, perché rivela il punto di vista decisamente soggettivistico pervadente tutte le speculazioni humiane. Infatti, l'idea dell'oggetto nel suo essere astratto coglie la sua essenza, ma prescinde dal suo modo di esistere. Se il modo di pensare coincide con quello di essere; se, in breve, ogni realtà è riducibile alla rappresentazione mentale, non c'è dubbio che Hume allora ha ragione, come l'avrebbe d'altronde anche Platone, seppure per motivi diametralmente opposti, giacché come Hume riduce il reale all'ideale, Platone riduce l'ideale al reale e né l'uno né l'altro sono in grado di distinguere i diversi modi di essere al di là della differenza delle essenze.

Tutto dunque può essere sostanziale, dato che ogni idea è pensabile separatamente da ogni altra, come pure tutto può risultare accidentale a modo dei sensibili platonici sussistenti solo per partecipazione alle idee, le quali invece, qualsiasi cosa rappresentino, sono tutte dotate di sussistenza intrinseca. Il pensiero tuttavia ha in sé la capacità di chiarire l'equivoco, purché sappia distinguere tra il modo di pensare e quello di essere ponendo al di là dell'essenza, che è comune nell'essere e nel pensare, il problema del suo *modus essendi* ovviamente diverso nel campo intenzionale e in quello reale e altrettanto evidentemente differenziato, in quest'ultimo ambito, in essenze sussistenti in sé e sussistenti in altro. Per giungere a tale consapevolezza basta ricollegare l'idea col dato empirico corrispondente: nel pensiero astratto sussiste sia l'uomo che il suo agire, nella realtà concreta solo l'uomo esiste in sé, il suo agire non può esserci se non in lui come in un altro da sé. E tanto basti a titolo d'esempio.

Non meno pretestuosa è la critica del concetto di inesione. Dire che le percezioni non esistono nei corpi è una banalità indegna d'una mente filosofica, ma non tutto è percezione e quindi forse qualità corporee ineriranno ai corpi e qualità psichiche, come appunto le percezioni, all'anima. Ma Hume insiste continuando ad affermare che nemmeno nell'anima può esistere la percezione. Per rendere forte *more sophistarum* un'affermazione assai debole ricorre a una trasparente *anàbasis eis allos ghenos* (o, per dirla più volgarmente, «cambia le carte in tavola») passando con sbalorditiva facilità, dal modo di essere soggettivo a quello oggettivamente conveniente al contenuto rappresentato: la quantità e il quantificato rappresentati nella mente non sussisterebbero in essa come in un soggetto immateriale, perché il quanto si dice solo del corpo materiale. Vediamo qui in questo sofisma di Hume un segno che la capacità di

distinguere propria del sapiente si è quasi estinta nel pensiero moderno[582].

Se le premesse sono vere, l'inesione non ha più ragione di essere, ma data la debolezza dei presupposti di questa filosofia che pretende di essere "critica", è meglio rimanere sulle posizioni ben più salde di quel pensiero che, per quanto deriso come "precritico", riesce ancora a distinguere tra essere e pensare, tra essere sostanziale ed essere accidentale. Ad ogni modo, sebbene negativamente, Hume fornisce un'esemplificazione più che convincente del legame tra il realismo epistemologico e quello ontologico degli universali, come pure tra quest'ultimo e la concezione partecipativa dell'ente fondata sul realismo della causalità e della sostanzialità.

3. Il razionalismo assolutizza il soggetto conoscente

L'assolutizzazione della sostanza

72. L'affermazione dell'essenza torna in pieno onore nel razionalismo di Descartes senza tuttavia che per questo venga riscoperto il suo realismo epistemologico, giacché, prima di essere legata all'ordine dell'esistere reale, l'essenza e la sostanza sono legate al pensiero che ne coglie l'attributivo costitutivo. Riproposizione dell'universale dunque, ma in chiave soggettivistica senza abbandono delle posizioni tendenzialmente nominaliste.

Ciò appare già dalla definizione stessa della sostanza[583]: «Per sostanza non possiamo intendere altro che una cosa che esiste in tal modo da non aver bisogno di nessun'altra cosa per esistere». Che l'indipendenza nell'essere sia una, e anche decisiva, determinazione della sostanza, è fuori dubbio, ma tale indipendenza può riferirsi all'essere in sé come all'essere nell'ordine delle sue partecipazioni. Solo se si ha presente quest'ultimo riferimento, la sostanza potrà essere concepita come un concetto veramente e profondamente analogico. Cartesio non fa simili distinzioni, ma postula subito l'indipendenza nell'essere in assoluto. In tal modo scompare del tutto il problema della sussistenza che si colloca nell'ambito dell'essenza,

---

[582] Ricordiamo che cosa intende l'Autore per "pensiero moderno": si tratta del pensiero postcartesiano, esso stesso qualificantesi presuntuosamente come "il pensiero moderno"(N.d.C.).

[583] R. DESCARTES, a cura di C. DENTICE DI ACCADIA, *I principi della filosofia*, Ed. Laterza, Bari, 1926, lib. I, § 51; p. 87.

mentre viene tematizzato il rapporto dell'essenza all'essere come tale[584].

La sostanzialità non è indotta tramite un pensiero che si sottomette alla realtà sensibilmente percepibile, bensì a priori definita in base a un pensiero che la vuole cogliere in chiave di se stesso come un che di semplicemente pensabile quale indipendente da altro nell'essere. Ma se così è, l'unica vera sostanza sarà quell'essenza che ha in sé la ragione sufficiente del suo essere, l'Essenza incausata che è Dio. Cartesio stesso trae con consapevole lucidità questa conclusione riduttiva dell'ente sostanziale all'Ente per sé sussistente, che sarà destinata a fondare in seguito il panteismo spinoziano, ma ne avverte immediatamente la pericolosità e tenta di rifugiarsi nell'analogia.

Senonché tale ricorso, in sé l'unico possibile, è destinato al fallimento, dato che, sin dall'inizio, dalla stessa definizione della sostanza, viene già posta la sua univocità, la sua applicabilità esclusiva a quella realtà che possiede connaturalmente l'essere senza averlo mai ricevuto da altro. Il passaggio da tale realtà ad altre, anch'esse «sostanziali», sarà dunque detto «analogico» ma di fatto non potrà essere che del tutto equivoco. In breve, data la definizione univocamente riduttiva della sostanza, tra l'Essere sussistente e l'essere partecipato si apre un vero abisso che separerà il Creatore dalle creature in modo tale che solo il primo sarà «Sostanza» propriamente, mentre per applicare tale nome alle creature, occorrerà cambiarne la stessa definizione.

Non c'è allora una «ratio substantiae» relativamente comune alla Sostanza prima e a quelle derivate, ma «non è possibile pensare distintamente alcun significato di questa parola (=sostanza) che sia comune a Dio e alle creature»[585]. La coincidenza dell'essenza con il concetto chiaro e distinto impedisce la comunanza relativa di due realtà essenzialmente diverse in un'altra essenzialmente una e quindi toglie di mezzo ogni analogia propria e intrinseca.

Della sostanza non c'è perciò una definizione unica, indice dell'unità essenziale, relativamente (analogicamente) differenziata, ma definizioni diverse, sicché la prima e propria definizione compete propriamente solo a Dio ed equivocamente alle creature; mentre la seconda non compete per nulla a Dio, ma è fatta in modo tale da convenire univocamente alle creature. Un'altra volta si è dinanzi alla spaccatura dell'analogo in univoco-equivoco. «Invece la sostanza

---

[584] L'atto d'essere della sostanza non è il puro atto d'essere, ma è l'esistere *in sé*. Facendo dell'atto dell'essere l'atto delle sostanza, Cartesio divinizza la sostanza e prepara la "sostanza" di Spinoza. La sostanza sussiste da sé, ma non esiste da sé (N.d.C.).

[585] *Ibid.*

creata – e quella corporea, e quella cogitativa o spirito – può essere ricompresa sotto un unico concetto: quella di cosa che, per esistere, non ha bisogno di altro che del concorso di Dio»[586].

Il passaggio dalla sostanza divina a quella creata è significativamente deduttivo[587], in quanto configurato come una transizione dall'essenza che ha l'essere in sé a quella che lo riceve da altro; ma da un solo «altro», che è appunto Dio. Ma l'essere come tale in ogni modo (anche quello accidentale) non può derivare che da Dio, il che manifesta con schiacciante evidenza come Cartesio non riesca a tenere distinto l'essere in sé dall'essere nelle sue partecipazioni. L'accidente creato (e l'accidente non può essere che creato) differisce secondo la concezione cartesiana dalla sostanza creata in quanto non dipende nell'essere solo da Dio, ma anche dalla sostanza.

Senonché la duplice dipendenza non è identica: rispetto a Dio avviene quanto all'atto di essere *simpliciter*; rispetto al soggetto invece, quanto al modo di essere partecipato cui conviene l'essere in sé o l'essere in altro, cosa, questa, che riguarda non già l'esistenza, ma l'essenza come soggetto di partecipazione dell'essere. In ultima analisi, ancora una volta, una concezione veramente analogica dell'ente viene impedita dalla incapacità di distinguere tra essenza ed essere.

La sostanza identificata col suo attributo

73. Come Scoto divideva l'ente univoco in infinito e finito in un modo che, per mantenere la sua univocità e quindi evitare il suo assorbimento nell'abissale voragine dell'infinito, ne assottigliava lo spessore fino a farlo scomparire[588] e nel contempo, per evitare l'altro scoglio, quello di dover ammettere l'estrinsecità delle differenze (infinito-finito) riguardo al «genere» (ente), non poteva fare a meno di dividerlo in due blocchi in fondo estranei l'uno all'altro[589], così Cartesio mantiene, un po' artificiosamente il nome di sostanza per significare due tipi di indipendenza nell'essere che sono ben più profondamente diversi l'uno dall'altro di quanto la tenue

---

[586] *Op. cit.*, § 52, p. 88.

[587] Cfr. F. COPLESTON, *A History*, vol. IV, p. 126: "While (the scholastics) applied the word substance first to natural things and then in an analogical sense to God, Descartes applies the word primarily to God and then secondarily, and analogically to creatures".

[588] Se l'essere è univoco, l'essere infinito fa scomparire il finito (N.d.C.).

[589] Se l'essere è univoco, allora il finito non è analogo all'infinito, ma gli si aggiunge (N.d.C.).

denominazione «sostanza» sia in grado di gettare un ponte dall'uno all'altro: una infatti è sostanza divina, l'altra è quella creata; una incausata, l'altra causata; una essere non ricevuto, l'altra essere ricevuto.

In fondo, l'errore che distrugge l'analogia tanto dell'essere quanto della sostanza sta nel non distinguere l'esistere da quel suo modo particolare che è il sussistere in sé. Infatti mentre il problema dell'ente è anzitutto quello dell'essere, il problema della sostanza è in primo luogo quello del sussistere.

Ma il mancato senso delle sfumature non si ferma qui. L'ambito della sostanza creata forma un blocco a sé, univocamente applicabile a spiriti e corpi. Le differenze tra gli uni e gli altri, la differenza tra sostanza e sostanza, è data dalla differenza di ciò che Cartesio chiama «attributo» (termine, anche questo, che avrà molta fortuna nello spinozismo), ossia dalla proprietà fondante e costitutiva dell'essenza. Tuttavia, e la cosa non è priva di significato se si tiene conto del razionalismo cartesiano tendente alla riduzione dell'essere al pensiero, la questione della costituzione ontologica coincide perfettamente con quella della intelligibilità: «Sebbene, a dir vero, un qualsiasi attributo basti a far conoscere la sostanza, ve n'è tuttavia uno, che, come proprietà precipua di ogni sostanza, ne costituisce la natura e l'essenza; e a cui tutti gli altri si riferiscono»[590]. Il carattere fondante della proprietà-attributo poggia ancora sulla sua intelligibilità; le altre proprietà non sono pensabili senza l'attributo, mentre questo è pensabile senza quelle. Si tratta dunque di un qualcosa da cui non si può «astrarre» intedendo poi col termine «astrarre», (e la svolta cartesiana si farà sentire particolarmente in Kant) la separazione non più d'una proprietà dal soggetto, bensì d'una proprietà dall'altra.

È facile constatare quanto tale concezione cartesiana privi la sostanza proprio di ciò che essa ha di più caratteristico, cioè della sua sussistenza, facendola alla fin fine coincidere con l'attributo; un'operazione, questa, che costituisce l'anima stessa di ogni essenzialismo: «But Descartes went on to assign to each kind of substance a principal attribute which he proceeded to identify to all intents and purposes with the substance itself»[591].

Come la radice dell'analogia dell'ente consiste nella differenza reale tra essenza ed essere, così quella dell'analogia e della struttura partecipativa nell'ambito dell'ente predicamentale consiste nella differenza tra sostanza e accidente, tra supposito ed essenza e infine, nelle sostanze corporee, tra materia e forma e quindi tra forma ed essenza. Ora, Cartesio riduce tutta questa ricchezza di dimensioni

---

590 *Op. cit.*, I, § 53, p. 88.

591 F. COPLESTON, *A history*, vol. IV, p. 127.

ontologiche a una semplice proprietà, alla quale non si richiede altro che il fatto di essere fondante rispetto alle altre. Di fatto il costitutivo formale d'un'essenza appare, certo, in una proprietà (accidente-predicamento), ma non s'identifica con essa (ad es. la razionalità dell'essenza umana non coincide con la facoltà intellettiva che il soggetto umano certamente possiede). Infatti il predicamento si aggiunge al soggetto in cui sussiste,; mentre il proprio fa parte del soggetto che costituisce.

Non meno grave è la riduzione della sostanza al suo costitutivo che viene fatto coincidere con l'essenza. Infatti l'essenza non è *ciò che* sussiste, bensì *ciò per mezzo di cui* il sussistente è precisamente ciò che è. Si tratta di dimensioni inseparabilmente legate nella sostanza, ma anche di dimensioni diverse con funzione non solo diversa ma addirittura complementare. Infine la forma costitutiva dell'essenza non è sempre l'essenza stessa, ma talvolta ne è solo parte, mentre l'essenza esprime il tutto d'un determinato ente, per quanto anch'essa lo faccia sul piano costituivo e formale. Così nella sostanza corporea risultante da materia e forma, la forma costituisce l'essenza come la parte che dà forma al tutto e l'essenza costituisce la sostanza come il tutto formale rispetto al sostrato sussistente comprendente anche la materia individuale. Ovviamente quest'ultima considerazione è del tutto preclusa nell'ottica cartesiana, poiché degli attributi in fondo non ce ne sono che due, e tali da escludersi a vicenda: quello dell'estensione, costitutivo dei corpi, e quello del pensiero, costitutivo degli spiriti.

Dinanzi a tale dualismo radicale svaniscono tutte le ulteriori differenziazioni specifiche e individuali e ci si trova dinanzi non già una coordinazione analettica, bensì una opposizione manifestamente e violentemente dialettica. Il crollo della partecipazione sottrae dal cuore dell'unità il principio della diversità e, ponendolo assoluto, ne fa un principio dissolutore. Sono conseguenze che dovrà trarre più tardi G. W. F. Hegel, conseguenze che tuttavia non sono prive di premesse nella riduzione cartesiana della sostanza a una dualità di essenze opposte.

L'obiettività dedotta dalla rappresentazione soggettiva

74. Si è visto che per Cartesio il problema della sostanza e dell'ente in genere è, anzitutto, una questione di intelligibilità. Di fatto non viene negata la consistenza obiettiva, reale, dell'ente, ma avviene qualcosa di più significativo, e, ci sia permesso di dire, di più grave: anziché fondare l'idea della sostanza sulla sua realtà, al contrario l'obiettività viene dedotta dalla rappresentazione

soggettiva, chiara e distinta, che la mente ne ha. Nessun dubbio che la mente possiede l'idea della sostanza, dell'attributo e del modo, ma nell'idea non c'è solo pura idealità, c'è anche corrispondenza all'oggetto. Di fatto, se all'idea nulla corrispondesse, ed essa fosse dunque un mero pensato della mente, tutte le idee si equivarrebbero, giacché tutte sono ugualmente pensabili. Noi constatiamo invece che tra sostanza e accidente (modo) vi è una variazione, un più e meno dell'ente e della realtà, variazione che per conseguenza non può essere che obiettiva, in quanto tale differenziazione non proviene dalla sola idealità che, in sé, risulta del tutto uniforme. «Nempe, quatenus ideae istae cogitandi quidam tantum modi sunt, non agnosco ullam inter ipsas inaequalitatem, et omnes a me eodem modo procedere videntur, sed, quatenus una unam rem, alia aliam repraesentat, patet easdem esse ab invicem valde diversas. Nam procul dubio illae quae substantiam mihi exhibent, maius aliquid sunt, atque, ut ita loquar, plus realitatis obiectivae in se continent, quam illae quae tantum modos, sive accidentia, repraesentant»[592].

Il distacco appare ancora più grande tra l'ente finito, anche sostanziale, e quello infinito di Dio Creatore. Cartesio non sbaglia certo nel far vedere, contro ogni soggettivismo, che non tutto nell'idea è solo e unicamente idea ed ha anche ragione nel mettere in rilievo il carattere differenziato del reale in contrasto con quello ben più uniforme dell'ideale, dato che le cose sono diversamente «enti», ma, se pensate, ugualmente «pensieri» in quanto pensieri (astraendo dal contenuto che, ovviamente, ha pure un'intelligibilità diversa). Lo sbaglio di Cartesio, che ne fa uno dei più radicali assertori dell'immanentismo soggettivo, non sta nel fatto di affermare che nell'idea, al di là del puro essere pensato c'è qualcos'altro, ossia la sua corrispondenza all'oggetto, ma nell'affermare che la rappresentazione dell'oggetto non deriva già, si noti bene, dall'oggetto, giacché non nell'oggetto ma nella mente l'idea trae le sue origini, ma deriva dal soggetto pensante[593]. Da qui ad affermare sartrianamente il pensiero che pone l'essere c'è solo un passo.

Nondimeno rimane sempre che Cartesio ammette una gradualità di essere, concetto che viene ribadito con molta insistenza: «Et j'ai suffisamment expliqué comment la réalité reçoit le plus et le moins, en disant que la substance est quelque chose de plus que le mode, et que, s'il y a des qualités réelles ou des substances incomplètes, elles sont aussi quelque chose de plus que les modes, mais quelque chose de moins que les substances complètes; et enfin que, s'il y a une

---

592 R. DESCARTES, *Méditations métaphysiques*, ed. F. Khodoss, Presses Universitaires de France, Paris, 1968, 5 ed.; Med. III, 15; p. 61.

593 Ricordiamo infatti che per Cartesio noi cominciamo a sapere qualcosa di certo nell'idea e non nella percezione delle cos esterne (N.d.C.).

substance infinie et indépendante, cette substance est plus chose, ou a plus de réalité, c'est-à-dire participe plus de l'être ou de la chose, que la substance finie et dépendante»[594].

La differenza non è tra ente e ente, si noti bene, ma di grado nell'ambito dell'ente di cui ogni realtà, anche quella suprema e divina, «partecipa». Nel contempo non c'è un essere distinto dalle essenze e quindi comunicabile intrinsecamente a esse secondo una varietà di partecipazioni compositive, ma ogni essenza, lungi dall'essere un soggetto potenzialmente suscettibile di essere, è già un essere proporzionato alla sua misura. L'ente è variato soltanto gradualmente e quindi è concettualmente univoco; nel contempo però ogni grado non ha nulla in comune con ogni altro, se non in riferimento al suo superiore, il che riduce tendenzialmente il finito all'infinito e l'accidentale al sostanziale.

Mentre nella metafisica classica, pur essendo vero che gli accidenti più che essere essi stessi sono invece tali da rendere la sostanza esistente secondo essi, ogni essenza accidentale, sebbene in stretta dipendenza di sussistenza dalla sostanza, era considerata come una potenza rispetto all'atto di essere, un soggetto di partecipazione intrinseca all'*esse*, nel pensiero cartesiano il modo viene completamente ridotto alla sostanza: infatti la proprietà (modo) impensabile senza un'altra (attributo) non è nemmeno suscettibile di esistenza propria[595]. Il procedimento non è privo di interesse: l'eccessiva differenza dei gradi di essere porta alla reciproca dipendenza e quindi alla riduzione dell'uno all'altro. La sostanza finita è «nulla» dinanzi a Dio, il modo è «nulla» dinanzi alla sostanza, sicché il finito non è che un prodotto dell'infinito e il modo un'appendice della sostanza.

L'antropologia

75. La riduzione essenzialistica della sostanza all'attributo, sebbene Cartesio parli anche in termini di «substance *revetue* des formes, ou attributs» e di «attributs qui doivent être *attachés* à quelque chose pour exister»[596], risulta lampante nella sua radicalmente dualistica concezione dell'uomo. La prima e assoluta

---

[594] R. DESCARTES, *Réponses aux troisièmes objections*, sur III, 15; *op. cit.*, p. 193.

[595] Cfr. F. COPLESTON, *A History*, IV, p. 137: "Substitution of the word mode for accident helps to indicate his (Descartes's) disbelief in real accidents, which, though only through divine power, can exist in separation from the substance of which they were accidents".

[596] *Méditations*, Med. VI 17, p. 41.

certezza che l'uomo ha – si noti bene questa caratteristica di assolutezza, non è quella dell'ente, bensì quella, mediata dal pensiero, del suo essere inteso precisamente quale pensante; evidenza, questa, riassunta nel celebre principio «cogito ergo sum».

Qui finalmente, dopo la sistematica critica e distruzione di ogni pretesa certezza ad opera del dubbio metodico, si ferma l'indagine cartesiana. «Hic invenio: cogitatio est; haec sola a me divelli nequit. Ego sum, ego existo; certum est. Quandiu autem? Nempe quandiu cogito; nam forte etiam fieri posset, si cessarem ab omni cogitatione, ut illico totus esse desinerem»[597]. Vi è qui una duplice riduzione: una dell'essere al pensare, poiché il pensare non solo scopre il suo essere, ma è il proprio essere, ossia il pensiero riconosce se stesso come esistente ed esistente precisamente in quanto pensante.

Non si può ancora, certo, dire che l'essere sia fondato sul pensare e «posto» (*gesetzt*) da esso, ma vi è tra l'uno e l'altro una innegabile identità; l'altra riduzione, corrispondente alla prima e in qualche modo scaturente da essa, consiste nella coincidenza di essenza e di essere, giacché l'essere del soggetto pensante non solo conviene alla sua essenza, ma precisamente è quella sua essenza che consiste tutta nell'atto di pensare. È ben noto come Cartesio lega l'esistere al durare nel tempo (e non è qui il luogo per discutere la debolezza metafisica d'una simile visione delle cose) ed è in questa chiave che va letta la sua asserzione secondo cui «se smettessi di pensare, cesserei di essere»: l'esistere, tutto l'esistere del pensante si riduce interamente a ciò che egli essenzialmente è, ossia pensiero in atto.

Che poi l'atto di pensare, identico da un lato con l'essere, coincida dall'altro con l'essenza, dimodoché nel pensare si identificano essenza ed essere, viene pure affermato al di là di ogni possibile dubbio: «Ex hoc ipso quod sciam me existere, quodque interim nihil plane aliud ad naturam sive essentiam meam pertinere animadvertam, praeter hoc solum quod sim res cogitans, recte concludo meam essentiam in hoc uno consistere, quod sim res cogitans»[598].

L'attributo coincide dunque con l'essenza (sostanza), dimodoché attributi diversi danno necessariamente origine a essenze (sostanze) diverse e indipendenti. In tal modo l'uomo è una sola sostanza – *res cogitans*, alla quale è strettamente («arcte» dice Cartesio) congiunta un'altra – *res extensa*, il corpo: ma il legame tra l'una e l'altra non potrà essere che accidentale. Ciò significa un crollo dei gradi ontologici, giacché nell'uomo la corporeità corrisponde al grado generico, la razionalità a quello specifico; sicché, generalizzando la visione cartesiana, i generi non contengono le differenze, ma le

[597] *Méditations*, Med. II 7, p. 41.
[598] Ib., *Méditations*, VI 17, p. 119.

differenze generiche si trovano «poste», per così dire, «accanto» a quelle specifiche.

Lo sfaldamento non si limita tuttavia al puro livello dell'univoco, ma si estende anche a quello, ontologicamente ben più rilevante, dell'analogo. L'anima atea dell'immanentismo cartesiano sta nel fatto che ogni ente viene posto come assoluto (e quindi chiuso rispetto a Dio) in virtù della coincidenza in esso tra l'essere e l'essenza. Si è visto infatti come per l'uomo il pensare non sia solo ciò *per cui* egli è uomo, bensì anche e soprattutto ciò per cui egli semplicemente è, anzi, il suo *essere stesso*. Così viene preclusa ogni possibile partecipazione. Certo, Cartesio avrebbe obiettato che la sua affermazione di Dio è sincera ed energica e lo è di fatto; senonché Dio interviene non già come Essere impartecipato, bensì solo come Essere incausato e causante.

L'affermazione cartesiana della limitatezza dell'essere finito avviene significativamente in termini non già di partecipazione, bensì di causalità[599]. Ora, partecipazione e causalità si appartengono a vicenda, ma in maniera complementare: la prima statuisce la parziale indipendenza dell'essere, l'altra la sua parziale dipendenza. Cartesio scioglie l'una dall'altra ponendo l'essere assoluto in sé, ma poi radicalmente dipendente rispetto alla sua causa. La relativa dipendenza di enti relativamente indipendenti, espressa nella partecipazione dell'ente, diventa l'assoluta dipendenza di enti in sé assolutamente indipendenti[600].

Non distinguendo tra essenza e sostanza non sorprende che Cartesio non faccia distinzioni tra l'accidentale rispetto alla sostanza detto accidente-predicamento e quello che lo è nei riguardi dell'essenza detto accidente predicabile improprio a differenza del proprio, che o costituisce l'essenza della cosa o comunque ne fa necessariamente parte. Così non vi è differenza alcuna tra pensiero attualmente pensato e la natura razionale dell'uomo, mentre vi è al massimo differenza tra il pensiero in genere e questo o quest'altro pensiero in particolare; mentre il primo costituisce la natura dell'uomo ed è inseparabile da essa, l'altro ovviamente risulta del tutto contingente e perciò semplice modo del tutto estraneo all'essenza.

Così la mancata differenziazione dei due tipi di accidentalità (predicamento-predicabile) e di perseità (sostanza-essenza) porta fatalmente all'identificazione dell'essere con l'agire, in particolare con l'agire intenzionale del soggetto; con un agire tuttavia che si

---

[599] Dio appare come l'Onnipotente, ma non come l'ipsum Esse. Siamo nella linea di Scoto (N.d.C.).

[600] Dio resta Dio, ma anche la creatura è divinizzata. Un equilibrio instabile che di lì a due secoli produrrà prima il panteismo e poi l'ateismo (N.d.C.).

pone al di qua dei singoli atti ed è quindi trascendentale e precedente rispetto alle sue espressioni categoriali. Nel pensiero attuale generale come costitutivo dell'essenza umana Cartesio anticipa l'«Ich denke überhaupt» di Kant e l'io trascendentale di Fichte[601].

L'obiezione che si impone, e che di fatto è stata mossa sia da Arnauld che da Gassendi, fa vedere che vi può essere un soggetto umano privo di coscienza o, perlomeno, di autocoscienza, come avviene nella prima infanzia o in soggetti mentalmente impediti. A questo punto risulta evidente la differenza tra la natura umana essenzialmente razionale e la sostanza che, pur costituita da un'essenza razionale, non necessariamente ne esercita l'atto, che è quello di pensare. Ben diversa è invece la risposta di Cartesio, per il quale l'uomo in quanto è uomo non solo possiede la capacità di pensare, ma è pensante in atto; se talvolta non ne ha coscienza, ciò va attribuito non già alla mancanza di pensiero attuale, ma unicamente all'impedimento, estraneo al pensiero, della riflessione. «C'est pourquoi je ne doute point que l'esprit, aussitôt qu'il est infus dans le corps d'un enfant, ne commence à penser, et que dès lors il ne sache qu'il pense, encore qu'il ne se ressouvienne pas par après de ce qu'il a pensé, parce que les espèces de ces pensées ne demeurent pas empruntes en sa mémoire»[602]; e ancora: «Mais, dites-vous, vous êtes en peine de savoir si *je n'estime donc point que l'âme pense toujours*. Mais pourquoi ne penserait-elle pas toujours, puisqu'elle est une substance qui pense? [...] pour se ressouvenir des pensées que l'esprit a une fois conues tandis qu'il est conjoint au corps, il est nécessaire qu'il en reste quelques vestiges imprimés dans le cerveau, vers lequels l'esprit se tournant, et appliquant à eux sa pensée, il vient à se ressouvenir; or qu'y a-t-il de merveilleux si le cerveau d'un enfant ou d'un léthargique n'est pas propre pour recevoir de telles impressions?»[603]. Come si vede, Cartesio è pronto a sacrificare l'immediata riflessività del pensiero e a farne addirittura qualcosa riguardante il cervello (organo corporeo) piuttosto che rinunciare alla tesi di base secondo cui l'essenza dell'uomo è l'atto di pensare.

L'uomo è dunque un pensiero con un corpo che gli è annesso, sì, ma che sempre gli rimane estraneo. Di fatto, le due sostanze, costituite da attributi fondamentali, sono proprio da una parte la mente pensante e dall'altra il corpo esteso. *Res cogitans* e *res extensa* dividono adeguatamente tutto l'ambito della realtà. Come poi il pensiero non solo costituisce la mente, ma è la mente, così

---

[601] Da qui deriva lo sbandierato "concetto moderno di persona", che Rahner e seguaci vorrebbero sostituire a quello di Boezio per interpretare la nozione cristiana di persona (N.d.C.).

[602] *Rép. aux quatrièmes objections*, pp. 219-220, n. 487.

[603] *Rép.* aux *cinquièmes objections*, pp. 231-232, n. 509.

similmente l'estensione coincide con il corpo, dimodoché non si può distinguere tra lo spazio e il suo contenuto. Naturalmente non è questione di questo o quest'altro corpo, ma del corpo in genere, astraendo da ogni sua ulteriore e più particolare determinazione. Ci troviamo anche qui, e non potrebbe essere altrimenti, dinanzi a uno schietto essenzialismo in cui proprietà e cosa coincidono perfettamente; non solo, ma addirittura l'universalità della prima pone in ombra la seconda quanto alla sua particolarità. Tutto ciò si inscrive nella tradizione essenzialistica che non perde in fondo mai la sua anima platonica e che, certo, non è priva del suo fascino quanto all'affermazione dell'essenza, dell'aspetto formale delle cose, ma che purtroppo non tiene nel debito conto quell'altra dimensione del reale che proprio lo fa diventare reale *simpliciter*, quella dell'esistere che suppone la sussistenza e l'individuazione.

Ora, proprio questa filosofia che pone il primato, e non a torto, dell'universale, avrebbe dovuto riconoscere la somma universalità dell'essere e quindi la sua trascendenza rispetto a qualsivoglia essenza limitata, la quale dunque per essere deve ricevere un'attuazione entitativa che ancora non possiede e, per riceverla, deve appunto costituirsi soggetto e perciò individuo. Solo nella tensione tra l'universalità della forma e la singolarità del sussistente si afferra appieno la sostanzialità e con essa la struttura partecipativa dell'ente. La riduzione all'essenza conduce ancora alla dispersione degli enti in una molteplicità di assoluti isolati (un problema con cui Platone ebbe sempre a lottare), giacché ogni essenza è diversa dall'altra o, nel tentativo di unificazione, conduce a un'unità uniformante dato che «avere essenza» è uguale in tutti, e se tale dovesse risultare anche la legge dell'essere, tutto l'ente dovrebbe presentarsi come univoco. Asserire che la proprietà formale precede non solo quanto alla costituzione, ma anche quanto all'esistere ciò di cui è proprietà, riassume la tesi di fondo dell'essenzialismo che, nell'epoca moderna, prenderà la forma del soggettivismo in cui l'essere dell'essenza non è più reale, ma intenzionale: dallo spazio fondamento universale di corporeità allo spazio forma a priori della sensibilità, da Cartesio a Kant, corre una via breve e coerente.

Anima e corpo: due sostanze a sé stanti

76. Il pensiero metafisico classico, favorevole all'analogia e a una concezione strutturalmente partecipativa dell'ente, rispetta le sfumature ed evita le riduzioni. Ciò non rimane certo privo di problemi, ma nel contempo porta alla elaborazione di sistemi ideali che tengono conto della realtà delle cose, soprattutto nell'ambito

dell'ente più complesso che ci sia, quello cioè che si costituisce come persona umana. Nell'uomo infatti la forma giunge al grado di immaterialità e quindi, indubbiamente, all'indipendenza nel sussistere e nell'esistere; nel contempo però l'anima umana, in sé immateriale, si collega sostanzialmente con il corpo.

Tale mistero è avvicinabile solo se si distingue la duplice dimensione della sostanza, ossia l'essenza che la costituisce e la sussistenza che la dispone all'essere. L'anima umana risulta dunque incompleta quanto all'essenza, giacché l'uomo non è solo anima, ma anche, connaturalmente, un corpo; dall'altra parte è invece autonoma quanto al sussistere, dato che l'immateriale non abbisogna della materia per esistere. Il pensiero cartesiano riduce essenzialisticamente l'essere all'essenza e quindi, giacché la sussistenza, pur ponendosi dalla parte dell'essenza, la dispone tuttavia all'essere, opera una simile riduzione anche nei confronti del supposito del tutto indistinto dalla natura cui sottostà.

In tal modo evidentemente la tesi classica risulta contraddittoria, poiché scompare la differenziazione di aspetti che sola evitava la contraddizione: come potrebbe infatti ciò che è indipendente quanto al sussistere, dipendere ancora da qualcos'altro? «Je sais bien qu'il y a des substances que l'on appelle vulgairement *incomplètes*; mais, si on les appelle ainsi parce que de soi elles ne peuvent pas subsister toutes seules et sans être soutenues par d'autres choses, je confesse qu'il me semble qu'en cela il y a de la contradiction, qu'elles soient des substances, c'est-à-dire des choses qui subsistent par soi, et qu'elles soient aussi incomplètes, c'est-à-dire des choses qui ne peuvent pas subsister par soi»[604].

A questo punto non rimane altro per Cartesio che il ricorso al carattere relazionale della sostanza anima-corpo. Essi, in sé indipendenti, sono dipendenti in relazione a qualcos'altro, cioè all'uomo tutto intero; ma Cartesio non si avvede che, in tal caso, o il riferimento rimane accidentale e l'uomo non è sostanza o, se è sostanziale, vi sarà sostanza interamente consistente in una relazione, il che è del tutto assurdo. «Il est vrai qu'en un autre sens on les peut appeler incomplètes, non qu'elles aient rien d'incomplet en tant qu'elles sont des substances, mais seulement en tant qu'elles se rapportent à quelqu'autre substance avec laquelle elles composent un tout par soi et distinct de tout autre»[605].

Mentre nella prospettiva analettica la differenza di aspetti è circondata e sostenuta dall'unità dell'essere e dell'ente, nel pensiero cartesiano la rinuncia al «chiaroscuro» dell'analogia con la conseguente esaltazione della chiarezza e distinzione competenti

[604] *Rép. aux quatrièmes objections*, p. 201, n. 417.
[605] *Ibid.*, pp. 201-202.

all'essenza ma non al supposito e alla sua partecipazione all'essere, portano a far ritornare veementemente sul piano dell'essere quella contraddizione che si voleva evitare sul piano dell'idea. In tal modo l'anima e il corpo risultano delle sostanze assolute e a sé stanti, ma l'uomo intero cui l'una e l'altra appartengono si configura come una mera unità accidentale e relativa.

Siccome tuttavia tale conclusione ha dell'assurdo, per salvare l'unità sostanziale dell'uomo bisogna asserire che sia il corpo che l'anima si riferiscono a una terza realtà, quella dell'uomo intero appunto, e che tale riferimento non è un qualcosa di accidentale, bensì di essenziale, anzi, che è la sostanza stessa. E così la contraddizione apparentemente evitata sul piano di quell'ente particolare che è l'uomo, viene pericolosamente portata all'interno dell'ente sostanziale ut sic, nell'ambito del quale si apre allora un'opposizione davvero dialettica tra sostanza-assoluto e sostanza-relazione. In fondo Cartesio non fa altro che negare la distinzione di atto e di potenza, di forma e di materia, sicché quella dipendenza che lega la materia alla forma per costituire un'essenza indipendente (sostanza) viene strappata al di fuori di essa, dimodoché due essenze, dichiarate in sé assolute, si trovano poi essenzialmente dipendenti da un tertium quid e quindi per nulla assolute, come invece voleva l'assunto originale. In breve, ancora una volta si vede chiaramente come l'assolutizzazione essenzialisticamente univocante che eleva al rango di essenza ogni dimensione dell'ente, anche subordinata e dipendente, purché sia chiaramente concettualizzabile, equivalga a dissolvere di fatto proprio ciò che si voleva affermare secondo l'intenzione, ossia la consistenza ontologica dell'essenza stessa.

Tutto ciò trova un correlato non privo di interesse sul piano della causalità, in cui viene tendenzialmente professato un occasionalismo esautorante l'essenza dal rango di causa influente su entità distinte da essa. Ogni cosa è, certo, dotata di capacità di agire, senonché, come abbiamo visto, la sostanza dice indipendenza e perciò esclusione di causalità passiva. In altre parole, ogni sostanza eserciterà un'attività, ma non su un'altra sostanza. Se poi ci si chiede su che cosa allora la eserciterà, l'unica risposta che rimane, per quanto sia sorprendente, è: su se stessa. Così sia il corpo che l'anima hanno un loro operare, ma senza un vero e proprio influsso causale reciproco. Cartesio tende dunque ad affermare un certo parallelismo tra lo stato d'animo e quello degli «spiriti animali» (i quali, come si sa, benché detti «spiriti», sono entità assai materiali), che sarà ulteriormente recepito e sviluppato sia nell'occasionalismo sia nell'armonia prestabilita di Leibniz. Ai fini del nostro studio rimane di estrema rilevanza il fatto che esaltando l'essenza e la sua consistenza ontologica paradossalmente Cartesio arriva a esautorarla sul piano causale.

Questo punto particolare può essere generalizzato così da servire da paradigma per tutta la dinamica interna del sistema. La riduzione del sussistere e dell'esistere all'intelligibilità chiara e distinta della forma esclude ovviamente ogni partecipazione compositiva, ma in tal modo la dipendenza, estromessa dall'essenza, la caratterizza profondamente dall'esterno (a causa della sua innegabile finitezza), sicché Cartesio si vede costretto a proporre nelle sostanze finite solo degli inadeguati derivati della Sostanza divina e infinita sottolineando quell'aspetto che abbiamo chiamato di partecipazione limitativa e potenziandolo fino a tal punto da fare delle essenze finite dei limitati momenti (per usare, ci pare convenientemente in questo contesto, un termine hegeliano) di quella unica vera sostanza da cui derivano.

Insistere sull'univocità del particolare porta al suo annientamento davanti al tutto e quindi alla sua equivocazione rispetto a esso; escludere l'intrinsecità della proporzionalità porta a rendere intrinseca l'attribuzione[606], ma, dato che questa esprime una relazione, un essenziale riferimento ad altro, ciò significa depotenziare l'attributo (essenza finita) riguardo a ciò cui viene attribuito (essenza infinita)[607]. Tale processo sarà coerentemente portato a termine dal pensatore di cui dovremmo ora occuparci, ossia da Spinoza.

La "causa sui" in Spinoza

77. L'essenzialismo razionalistico di Descartes ha gravemente compromesso l'analogia delle sostanze, la quale a sua volta risulta decisamente fondamentale rispetto all'*analogia entis* nel suo insieme. Ciò potè verificarsi a causa della riduzione dell'esistere alla chiara e distinta comprensione dell'essenza, sicché l'essenza, cui di diritto spetterà il nome «sostanza», non potrà essere che quella cui compete l'indipendenza nell'essere. Una simile indipendenza tuttavia, per rimanere analogica, deve essere tenuta universale e aperta a diversi modi della medesima.

In altre parole, dev'essere un'indipendenza quanto al sussistere disponente all'essere, ma ancora potenziale nei suoi riguardi, non già quanto all'essere stesso, essendo quest'ultima una condizione più forte ma anche più particolare, anzi, singolare, giacché l'atto puro di essere risulta, certo, anche sussistente, ma non ogni sussistente

[606] Se l'ente creato non è ente analogicamente e propriamente, l'essere gli è solamente attribuito, per cui perde la propria consistenza ontologica (N.d.C.).

[607] La vanificazione ontologica dell'ente causato si risolve in un depotenziamento della causa creatrice (N.d.C.).

(anzi, nessun sussistente, tranne Uno solo) coincide con l'atto di essere. Cartesio al contrario definisce la sostanza come indipendenza esistenziale che non è attribuibile se non a Dio e a Dio solo. In tal modo l'unica sostanza è l'essenza infinita e incausata, le altre «sostanze» sono dette tali solo per derivazione dalla prima Sostanza, sicché non vi è una "ratio substantialitatis" proporzionalmente diffusa per tutto l'ambito del sussistente in sé *quocumque modo*, ma solo un'unica sostanza per la relazione-attribuzione alla quale le altre entità finite al limite potranno dirsi «sostanze» e ciò non per una relazione aggiunta alla sostanza finita che la riferisce a quella infinita, bensì per una relazione intrinsecamente costitutiva della sostanza finita. Insomma, Cartesio professa una specie di attribuzione intrinseca che fa consistere tutta la sostanza finita nel puro riferimento a quella infinita. Ma proprio qui si rivela il carattere equivocante della attribuzione intrinseca: il finito è ridotto al semplice riferimento all'infinito perdendo ogni consistenza propria[608].

Spinoza trarrà le conseguenze di una simile impostazione negando del tutto il carattere sostanziale dell'ente finito e quindi facendolo assorbire dall'ente infinito. Anche questa volta vi è un richiamo dialettico che oppone e collega l'univoco e l'equivoco sciogliendolo dai legami dell'analogia, anche se questa volta il passaggio non avviene più tanto dall'univoco all'equivoco quanto piuttosto dall'equivoco all'univoco: giacché *nulla* di finito è propriamente sostanza, *ogni* finito coincide realmente con quell'infinito che, solo, è Sostanza. Un correlato tutt'altro che insignificante di siffatta concezione è la negazione della partecipazione a favore della causalità deterministicamente concepita – un'operazione che equivale a sacrificare l'indipendenza alla dipendenza ontologica. La Sostanza è tutta causalità, le non-sostanze sono interamente un essere causato[609].

Il primato della causalità sulla stessa sostanza, e quindi *a fortiori* sulla partecipazione, appare assai chiaramente nel fatto che Spinoza inizia il suo sistema di pensiero non già dall'essere bensì dal causare, sicché, mentre troviamo la definizione della sostanza soltanto al terzo posto, al primo viene collocata quella della «causa di sé», seguita al secondo posto da quella del limitato e dell'illimitato. A sua volta la causalità viene fatta coincidere con l'essere giacché il sommo

---

[608] In tal modo si ha l'assurdo di una relazione (il riferimento a Dio) senza il soggetto della relazione (l'ente finito). Una soluzione potrà essere, come quella di Spinoza, di prendere il termine della relazione (Dio) come soggetto della relazione. Allora la creatura si risolve ad essere niente più che un rapporto di Dio con se stesso. E si avrà il panteismo(N.d.C.).

[609] Un essere causato senza il soggetto che è causato (N.d.C.).

ente, quello di cui l'essenza comprende in sé l'esistenza, definisce il concetto di quella causa che, lungi dal produrre un effetto esterno a sé, pone se stessa[610].

Non è privo di significato questo far corrispondere l'essere in se stesso e per se stesso al causare se stesso da se stesso. Riappare qui un certo primato dell'agire sull'essere che ricorda un po' il plotinismo; ma soprattutto si ha che la vera causa, la causa nel senso pieno e sommo della parola, non è solo causante, ma in pari tempo causante e causata, a condizione che lo sia sempre ed esclusivamente rispetto a se medesima. Si tratta dunque di un'essenza ricondotta alla causalità in modo tale che l'essenza non solo involve l'essere, ma lo pone. Una simile posizione di sé da se medesimo è stata sempre coerentemente respinta dalla metafisica classica come una contraddizione supponente un ente che ha essere in quanto se lo dà e non ha essere in quanto nel contempo lo riceve; il che portò a distinguere causalità e ragione sufficiente: l'Essere divino non causa se stesso, ma possiede nella sua natura la ragione sufficiente del proprio esistere. Sarà paradossalmente un pensatore così «statico» come Spinoza a ispirare il dinamismo più lacerante della dialettica hegeliana[611].

Ma quel che ci interessa nel contesto del presente studio è vedere come questo essenzialismo, più conseguente ancora di quello cartesiano, dissolva radicalmente l'analogia dell'ente. Ciò risulta fatale là dove sia la causalità che la sostanzialità (d'altronde fatte coincidere tra loro) vengono definite in un modo così forte da escludere dalla loro «ratio» qualsivoglia applicazione ad *analogata inferiora*, i quali analogati derivati si vedono quindi estromessi e relegati nella sfera dell'equivoco. Indubbiamente, se causare è anzitutto causare se stesso, le cause causanti altro da sé sono diverse da quella che causa se stessa nel modo in cui essere se stesso è diverso dall'essere altro da sé. Similmente l'essenza che comprende l'esistenza è essenza in un modo così radicale che denominare «essenza» o addirittura «sostanza» ogni altra entità finita equivale a un puro equivoco. Vera sostanza non può essere che la causa ponente se stessa e ponente, assieme a se stessa, anche tutto l'insieme degli enti finiti; non può essere, in ultima analisi, che l'unica Essenza – quella che implica l'essere, Dio ossia la Natura[612].

---

[610] Cfr. *Eth.* I, def. 1; cit. sec. l'ed. curata da R. CAILLOIS, Gallimard, Paris 1954; p. 19.

[611] Precorsa in ciò da Fichte (N.d.C.).

[612] È interessante notare come l'espressione essenza che involve esistenza, pur nell'identità, accordi il primato all'essenza comprendente e ponente il proprio esistere.

Infatti, come in Descartes e più ancora che in lui, la sostanza è definita in un modo così radicale da escludere in partenza ogni possibile comunicazione analogica a derivati subordinati[613]. La prima condizione di sostanzialità è «esistere *in sé*», il che per Spinoza non significa certamente che la sostanza è un ultimo soggetto, ma ancora una volta che è l'essere stesso che, per esistere, non abbisogna di null'altro. Si tratta allora non di un'indipendenza dovuta alla sostanza rispetto all'essere, sia quest'ultimo essenziale (Dio) o partecipato (creatura), bensì di una perfetta autonomia quanto all'esistere *sic et simpliciter*, il quale, libero da ogni condizionamento, esclude qualsivoglia causalità esterna e quindi non può verificarsi se non appunto nella «causa sui». La sostanza non può partecipare l'essere, ma può solo involverlo in sé, ecco il vero significato dell'esistere in sé spinoziano. L'essenza non si compone con l'essere, ma, se è sostanza, si identifica con esso escludendo ogni analogia di proporzionalità che accomunerebbe sostanze essenzialmente diverse nella comune proporzione rispetto all'essere.

La seconda condizione che appare nella definizione riguarda non più l'essere, bensì l'intelligibilità giacché, secondo Spinoza, da ogni sostanza si esige che sia concepibile *per se* senza ricorso a un qualsiasi altro concetto. Ciò significa in termini di logica classica che è esclusa ogni composizione concettuale tra genere e differenza, sicché la sostanza, lungi dall'essere una delle categorie, si trova al di là e al di sopra di ogni predicamento. Non solo, ma la sostanza non può includere nella sua definizione il riferimento a nessun altro concetto, dimodoché non è nemmeno pensabile un'analogia di attribuzione che possa collegare un'eventuale sostanza finita (che in tale prospettiva semplicemente non esiste) e quella infinita sussistente in virtù del proprio essere.

Così, mentre la prima condizione esclude la partecipazione compositiva dell'essere, la seconda esclude quella limitativa fondante l'ordine dei supposiți. Entrambe queste esclusioni poi poggiano sulla riduzione essenzialistica dell'essere all'essenza e del sussistere ancora all'essenza, sicché l'unica sostanza, Deus sive Natura, sarà quella in cui il sussistere e l'essere costituiscono l'essenza stessa e sono perfettamente assorbiti da essa.

---

[613] *Eth* I, def. 3, *op. cit.*, p. 19.

La sostanza è di per sé infinita

78. Non esiste una sostanza finita, giacché il finito è illimitabile nel suo genere[614], dimodoché, se la sostanza fosse finita, essa dovrebbe costituirsi come un genere suscettibile di ulteriori determinazioni; ma proprio in quanto le compete essenzialmente essere in sé ed essere concepibile per sé, essa si eleva al disopra di ogni determinabilità e di ogni finitezza, è trascendente rispetto a ogni genere[615]. D'altra parte però proprio la univoca coincidenza della sostanza con l'essere assoluto fa sì che gli enti finiti, perdendo consistenza propria e quindi anche un'eventuale sostanzialità finita, finita sì ma pur sempre sostanzialità, vengano assorbiti dall'unica, divina natura, di cui non saranno, è il caso di adoperare un termine squisitamente hegeliano, più che degli evanescenti momenti. Si arriverà dunque all'identità del «momento» (modo) con la natura sostanziale unica proprio a causa della infinita distanza dell'uno dall'altra.

Sostanza e *causa sui* risultano essere la stessa e identica realtà, giacché entrambe consistono nell'implicanza dell'essere da parte dell'essenza. Spinoza lo fa vedere rispetto alla sostanza partendo, e non potrebbe essere altrimenti, dalla sua essenza e dalle perfezioni che le competono[616]. Si tratta di una versione della prova ontologica. L'essenza è vista, correttamente, come potenza rispetto all'esistere, ma l'essenza infinita possiede in sé l'esistenza e la pone di fatto così da non potere non esistere. Ora, indubbiamente si deve dire che l'essenza attualmente infinita è l'Essere, ma essa esiste perché ha l'essere e non viceversa perché è infinita *in linea essentiae*.

Spinoza invece vuole dimostrare l'atto ontologico partendo dall'infinità della potenza. Si tratterebbe di una «causalità interiore» in virtù della quale la sostanza o l'essenza per sé esistente deve tutte le perfezioni, compresa quella di essere, esclusivamente a se stessa[617]. Siccome poi le perfezioni, lungi dall'escludersi, si postulano piuttosto a vicenda, basta che una realtà sia infinitamente perfetta perché sia anche infinitamente esistente.

Simili ragionamenti, assolutamente caratteristici dell'essenzialismo, si riscontrano anche in S. Anselmo e in Leibniz[618].

---

[614] *Ibid.*, def. 2.

[615] La *Definizione* II di Spinoza non dice che il finito è "illimitabile", ma semplicemente ne dà la definizione. L'inesatta e strana espressione del testo probabilmente è un errore del redattore. Comunque l'Autore riporta esattamente il pensiero di Spinoza: la Sostanza è infinita per definizione.

[616] Cfr. *Eth.* I, prop. 11, scholion; *op. cit.*, pp. 31-32.

[617] L'essenza divina è talmente potente che si dà l'essere da se stessa (N.d.C.).

[618] Anche in Cartesio (N.d.C.).

In questa prospettiva la causalità esterna non conferisce l'essere sostanziale e non è nemmeno causalità *sensu pleno*. L'essere sostanziale non può derivare se non dalla sostanza stessa che è quindi *causa sui* e identità di essenza e di esistenza. «Tout ce qu'une substance posséde de perfection n'est du à aucune cause extérieure; c'est pourquoi de sa seule nature doit découler également son existence, qui donc n'est rien d'autre que son essence. Ainsi la perfection ne détruit pas l'existence d'une chose, mais au contraire la pose; c'est au contraire l'imperfection qui la détruit; et par conséquent nous ne pouvons être plus certains de l'existence d'aucune chose que de l'existence de l'Etre absolument infini ou parfait, c'est-à-dire de Dieu»[619].

Una sostanza non può causare un'altra sostanza

79. L'ordine dell'essere e del conoscere coincidono perfettamente, giacché l'attributo è ciò che la mente percepisce come costitutivo dell'essenza, mentre il modo è l'affezione d'una sostanza, ovvero ciò che è in altro mediante il quale viene anche concepito[620]. Data la riduzione all'essenza con la conseguente esclusione della sussistenza, non sorprende vedere l'attributo (il costitutivo) identificato con la sostanza stessa e non già concepito come una proprietà di essa; mentre il modo risulta accidentale nel senso classico della parola non perché sussistente in altro, bensì perché concepibile tramite altro (nell'aristotelismo al contrario più che conoscere l'accidente tramite la sostanza si conosce, a posteriori, la sostanza tramite le sue proprietà).

Simili premesse sono cariche di importanti conseguenze. Così Spinoza può affermare senza esitazione che «due sostanze di attributi differenti non hanno nulla di comune tra loro»[621] e che per conseguenza l'una non può essere concepita mediante l'altra né l'una può essere causata dall'altra[622]. Infatti, data la coincidenza dell'attributo con la sostanza, non può esserci una pluralità di sostanze dello stesso attributo, dimodoché nessuna sostanza può avere qualcosa in comune con un'altra e quindi nemmeno dipendere causalmente dall'altra (giacché, e questo sembra essere l'assunto sottostante al ragionamento spinoziano) ogni causalità implica una certa comunanza formale[623].

---

[619] *Ibid.*
[620] Cfr. *Eth.* I, deff. 4 e 5; p. 19.
[621] Cfr. *ibid.*, prop. 2; p. 21 (trad. dell'A.).
[622] *Ibid.*, prop. 3 démonstration; p. 22.
[623] *Ib.*, prop. 6, dém. 1; p. 23.

Ma ecco l'argomento più efficace in quanto riconducente ancora una volta l'essere all'intelligibilità: una sostanza causa d'un'altra è contraddittoria poiché la sostanza causata non sarebbe concepibile per se stessa e per conseguenza, *secundum definitionem*, non sarebbe sostanza affatto[624]. Da qui derivano immediatamente, *more geometrico*, tre importanti conseguenze: 1.la sostanza è quella natura che involvendo in sé l'esistenza esiste necessariamente; 2. non vi è che una sola sostanza e 3. tale sostanza è infinita[625].

Dato che la sostanza esiste e che non è causata da altro, essa dovrà esistere per sé causando se stessa. Inoltre, se vi fossero due sostanze, l'una e l'altra dovrebbero esistere con la stessa necessità e avere quindi lo stesso attributo, il che è impossibile, sicché dato che la sostanza non ne ha accanto a sé alcun'altra, da nulla può essere limitata e risulta quindi del tutto infinita. Il monismo spinoziano è, come si può agevolmente scorgere negli argomenti esposti, la coerente conseguenza di una concezione assoluta della sostanza che nega la comunanza dell'universale ed è quindi di natura nominalistica, seppure nel senso diametralmente opposto all'empirismo: la sostanza non è né sussunta nell'universale né includente degli inferiori più particolari, ma ciò non a causa della molteplicità del singolare, bensì al contrario a causa dell'unicità di quell'Essenza che sola può dirsi Sostanza.

Non esiste allora nemmeno l'universale univoco o, meglio, non può essere chiamato «universale», non avendo dei particolari sussunti, ma tanto meno vi può essere un universale analogico, perché, se è esclusa la comunanza logica, tanto più lo sarà quella ontologica. Spinoza stesso non lascia dubbi a questo riguardo: una sostanza non può avere nulla in comune con un'altra, non perché sia assorbita da una confusa ed equivoca pluralità, ma al contrario perché, data la sua assolutezza, ogni altro ente non può risultare che non-sostanziale, sicché dinanzi alla sua unicità ogni molteplicità svanisce.

Mentre non vi è, come si è detto in base alla riduzione essenzialistica, una pluralità di sostanze dello stesso genere o, per usare la terminologia spinoziana, dello stesso attributo, vi è invece una pluralità, anzi, infinità di attributi nell'unica sostanza[626]. Infatti, la coincidenza dell'essere con l'essenza fa sì che infinito essere non possa verificarsi che in un'infinita essenza. Ora, e qui ci si accorge che nemmeno il monismo assoluto può del tutto ignorare la distinzione tra esistere e il modo di esistere, mentre l'infinità dell'essere e della sostanza consiste in un'unità, quella dell'essenza si

---

[624] *Ib.*, dém. 2.
[625] Cfr. *ib.*, prop. 7 e 8 con le rispettive dimostrazioni.
[626] Cfr. def. 6, p. 19 e prop. 9, p. 27.

presenta sotto una forma di pluralità, ma di pluralità infinita realmente identica con l'unità.

Infinita essenza significa allora un'infinità di essenze eterne costituite ciascuna da un attributo[627]. In tal modo l'unica, infinita ed eterna Sostanza che è Dio possiede infiniti attributi che tutti s'identificano in essa a modo di una vera e propria *coincidentia oppositorum*. Per comprendere quest'ultimo punto dell'identificazione dei contrari nell'unità della sostanza basta pensare a queì due (tra infiniti altri) attributi a noi noti – quelli cioè della estensione corporea e del pensiero spirituale – i quali si rapportano a vicenda come due veri e propri opposti.

La dottrina degli attributi fa sì che quello spinoziano non sia, come quello parmenideo, un monismo semplicemente escludente il molteplice favore dell'uno, ma piuttosto assorbente il molteplice (per quanto differenziato e spinto fino agli opposti) nell'uno. Che cosa sono allora gli attributi rispetto alla sostanza, se non dei puri e semplici momenti e aspetti di essa? La loro natura consiste propriamente in questo: essere costitutivi parziali dell'infinita sostanza. Si ha dunque una vera «attribuzione intrinseca» secondo cui le essenze particolari non sono limitazioni dell'Essenza totale, ma piuttosto la stessa Essenza totale nelle sue limitazioni. Il carattere essenzialistico, riduttivo, univocante, dell'*attributio intrinseca* suareziana può essere ben illustrato in base a questo esempio tratto dalla filosofia spinoziana.

Non esiste alcuna sostanza all'infuori di Dio

80. Non esiste alcuna sostanza all'infuori di Dio[628], giacché tutti gli infiniti attributi appartengono all'unica divina Essenza, anzi, sono l'unica Natura; cosicché, se vi fosse una sostanza all'infuori di Dio, essa dovrebbe essere costituita e resa intellegibile da un attributo di Dio, per cui due sostanze avrebbero lo stesso attributo; il che, come si è visto, risulta impossibile. Perciò, e la conclusione tratta da Spinoza è davvero coerente con le sue premesse, «nulle substance en dehors de Dieu ne peut être, ni par conséquent être connue». In tal modo ogni esistente è in Dio e senza Dio nulla è concepibile[629].

Nulla esiste all'infuori della sostanza e dei modi, ma l'unica infinita sostanza è Dio, così che ogni ente finito non potrà essere che

---

627 Qualcosa del genere rivive oggi nel pensiero di Emanuele Severino (N.d.C.).

628 Cfr. I, prop. 14 con la relativa dimostrazione, p. 33.

629 Cfr. *ibid.* prop. 15 e dimostr., p. 34.

un modo che deve ogni suo essere e tutta la sua conoscibilità alla sostanza, cioè a Dio. L'insieme degli enti finiti, modificazioni degli attributi di estensione e di pensiero, altro non è che una moltitudine di accidenti della divina Natura, accidenti che Spinoza chiama appunto «modi» ossia enti del tutto dipendenti, tanto nell'essere quanto nell'essere conosciuti. Si potrebbe scorgere qui una certa asimmetria: da un lato vi è la sostanza con infiniti attributi, dall'altro lato vi sono i modi e certamente la sostanza (Dio) non è, come tale, identica ai modi; ma d'altro lato questi ultimi, enti finiti, non sono né possono essere conosciuti se non tramite un riferimento totalizzante a Dio ("totalizzante" nel senso che tutta la loro consistenza sta nel fatto di rapportarsi alla sostanza). Perciò mentre Dio non è i suoi modi, i modi di Dio *sono* Dio, anche se, per appunto, «modificato». Ancora una volta ci si accorge come il rendere intrinseco il riferimento d'una essenza a un'altra porta a una concezione univocante dell'ente e, in ultima analisi, a una forma di monismo panteistico.

Il monismo non lascia spazio alla differenziazione, ma tende, senza per altro negarla sic et simpliciter, ad assorbirla nell'identità. Ciò toglie di mezzo non solo la partecipazione, ma anche il suo correlato che è la causalità. Quest'ultima tuttavia, siccome esprime, secondo quanto abbiamo già constatato, più dipendenza che indipendenza, viene tolta di mezzo non per semplice negazione, bensì al contrario per la sua somma esaltazione. Nella prospettiva spinoziana la causalità diventa dipendenza fino all'identità e, paradossalmente, fino a costringere la stessa causa attiva ad agire al di là del suo effetto.

Come sempre (e più che mai in un sistema aprioristico) tutto dipende dal principio, in questo caso dalla concezione stessa della causalità. Mentre Aristotele si premura di definirla a posteriori, partendo dall'effetto, postulando per ogni causato una causa adeguata, Spinoza pone a priori la causa come ciò che, una volta dato, necessariamente produce il suo effetto[630]. In tale prospettiva non c'è posto per il contingente il quale suppone sì, una volta prodotto, l'esistenza di una causa, e ciò necessariamente, dimodoché il principio non perde nulla della sua apoditticità, ma quanto al modo in cui procede da essa è tale che potrebbe anche non essere prodotto o essere prodotto in un altro modo. La definizione spinoziana invece coinvolge nella dipendenza causale non solo l'effetto, ma anche il modo in cui procede dalla causa che non può non produrlo né produrlo diversamente da come di fatto lo produce. «Dans la nature, il n'y a donc rien de contingent; mais toutes choses sont déterminées par la nécessité de la nature divine à exister et à

[630] Cfr. I, assioma 3, p. 21.

produire un effet d'une certaine façon»[631]. È inconfondibile il tratto decisamente occasionalistico che l'affermazione suggerisce, ossia che l'unica vera causa è quella divina che produce tutte le cose compresi gli stessi effetti delle cause seconde, che solo impropriamente possono ancora dirsi cause. Dio stesso, la causa di sé, produce tutto – se stesso e le realtà finite – con assoluta necessità: «Les choses n'ont pu être produites par Dieu autrement qu'elles ne l'ont été, ni dans un autre ordre»[632]. Ciò non sorprende, dato che la causa, una volta posta, pone anche l'effetto e lo pone in un modo determinato.

Le cose finite sono «contingenti» quanto alla struttura ontologica giacché la loro essenza non avvolge in sé l'esistenza[633] e quindi ricevono l'esistere e il perdurare nell'esistenza da Dio; non sono invece contingenti quanto al fatto e il modo di essere prodotte da Dio, in quanto Dio non poteva non farle né farle diversamente da come le ha fatte. Parimenti, e la cosa è significativa in quanto annulla subito la apparente apertura a una certa distinzione tra essenza ed esistenza, Dio è causa efficiente delle essenze finite perché queste ultime non sono concepibili senza Dio, così da non costituire altro che dei modi in cui vengono espressi i vari attributi di Dio[634].

Non si tratta di limitazioni dell'essenza divina emananti da essa, ma della stessa essenza con un limite immanente. Così l'essenza finita non è efficientemente prodotta perché posta nell'essere, bensì perché «costruita» in base all'Essenza infinita. È interessante notare qui come la riduzione dell'essere all'essenza coinvolge, sul piano, ovviamente, del finito, nella contingenza dell'essere anche quella dell'essenza, un tratto che pone Spinoza in paradossali vicinanze al nominalismo scotistico-ockhamistico. Le realtà finite «non sono» Dio perché strutturalmente contingenti, ma nel contempo «sono» Dio perché riducibili a esso come effetti assolutamente necessari, fino a tal punto da essere delle modificazioni della divina natura e non qualcosa di esterno a essa. Similmente le cause finite producono a loro volta i loro effetti necessariamente e secondo un ordine necessario, immediatamente riconducibile a Dio.

Tutto è necessario in uno dei due modi: o quanto all'essenza che racchiude in sé l'esistenza o quanto alla causa che necessariamente pone nell'essere ciò che è[635]. Nulla dunque è contingente se non a causa della nostra ignoranza o perché la mente non afferra l'implicazione dell'esistenza nell'essenza o perché, pur constatando la non-contraddittorietà dell'essenza, non vede la causa ponente

---

631 Prop. 29, p. 52.
632 Prop. 33, p. 56.
633 Cfr. prop. 24, p. 48.
634 Cfr. prop. 25 con la dimostr., lo scholion e il coroll.
635 Cfr. prop. 33, scholion 1, p. 57.

nell'essere. Da qui deriva la convinzione spinoziana del determinismo universale secondo il quale ogni idea di contingenza è mera illusione fondata sull'ignoranza. *A fortiori* viene poi esclusa quella somma contingenza che è propria della libertà: «De quelque façon donc qu'on conçoive la volonté, finie ou infinie, elle requiert une cause qui la détermine à exister et à produire un effet; par conséquent, elle ne peut être dite cause libre, mais seulement nécessaire ou contrainte»[636].

La conseguenza rispetto alla volontà infinita è immediata: «Dieu ne produit pas ses effets par la liberté de sa volonté»[637]. Spinoza non nega tuttavia la «libertà» divina, le dà solo un altro significato[638]: Dio è libero in quanto esiste in virtù della necessità della sua natura ed è determinato da se stesso all'agire; le cause finite non sono libere, ma «costrette», perché determinate da altro e a esistere e ad agire. In entrambi i casi l'agire causale è del tutto necessario, ma si dice libero se intrinseco all'essenza, costretto se deriva dall'esterno.

Come si vede, l'essenza assorbe in sé non solo l'essere, ma anche l'agire, e come l'essenza stessa necessariamente è o in virtù di se stessa o in virtù di qualcos'altro, così pure necessariamente agisce o per se stessa o per qualcosa di esterno. La teologia naturale classica distingue tra l'agire di Dio che, coincidendo con la divina essenza, è ovviamente metafisicamente necessario, e gli effetti finiti di tale agire, che sono evidentemente contingenti e liberamente posti. Tale distinzione non può avere luogo nel pensiero spinoziano per il motivo che ci è già ben noto e cioè perché l'essere finito è ridotto senza residui a quello infinito.

Le cose non esistono fuori di Dio ma in Dio

81. Spinoza stabilisce una netta distinzione tra *natura naturans* e *natura naturata*[639]. La prima consiste negli attributi della sostanza che esprimono un'essenza eterna e infinita, la seconda al contrario consta di tutto ciò che con necessità segue dagli attributi ossia i modi, realtà che sono in Dio e che non possono essere concepite né esistere senza Dio. Un'ulteriore spiegazione di tale differenza è fornita in seguito in applicazione al campo particolare dell'intelletto[640]. La conoscenza attuale è un che di determinato, di

---

[636] Prop. 32, dém., p55.
[637] *Ibid.*, cor. 1.
[638] Cfr. def. 7, p. 20.
[639] *Eth.*, I, prop. 29, scholion, p. 53.
[640] Cfr. prop. 31, dém., p. 54.

particolare, che non è intellegibile se non come espressione dell'attributo infinito del pensiero.

Non è privo di interesse vedere qui un abbozzo di quella distinzione che tanto affascina e tanto illude i moderni: quella tra il conoscere trascendentale e il categoriale. Nel contempo viene con altrettanta fermezza affermato che le cose sono causate da Dio come da una causa non transitiva, ma immanente, ossia sono in Dio né hanno altro essere che quello dell'unica Sostanza, quella di Dio[641]. L'analisi alla luce della *participatio entis* non lascia dubbi. Infatti da un lato, sul piano dell'essenza, dell'esemplarità e quindi dell'analogia attributiva i due aspetti della Natura sono tenuti distinti proprio per far vedere l'assolutezza del primo e, se così è lecito esprimersi, l'assoluta relatività del secondo. Ciò porta, meno paradossalmente di quanto non appaia forse a prima vista, sull'altro piano che è quello dell'esistenza, della causalità (efficiente) e quindi dell'analogia di proporzionalità, alla riduzione dell'essere dei modi a quello della sostanza e per conseguenza all'identificazione dei due aspetti della Natura suddetti (*naturans* et *naturata*). Si vede qui con limpida chiarezza come l'esagerata esaltazione dell'attribuzione fino allo svuotamento degli analogati inferiori priva la proporzionalità del suo fondamento; il limite che fa svanire il contenuto del limitato priva la partecipazione compositiva del suo soggetto e quindi la annienta a favore dell'unico assoluto incapace di comunicarsi al di là di se stesso, proprio perché non trova nulla all'infuori di se stesso.

L'Assolutezza di Dio è dunque profondamente e fondamentalmente annientatrice di differenze. Tutto proviene da Dio, tutto è in Dio, tutto è Dio. E siccome l'Essenza divina esiste immutabilmente, anche le cose che essa produce, pur essendo al limite mutevoli in se stesse, scaturiscono tuttavia dalla loro unica Causa in un modo del tutto immutabile e quindi necessario. Un simile determinismo, che annulla la distanza tra l'infinito e il finito facendo di quest'ultimo una modalità del primo, non potrà concedere a Dio nessuna libertà né finalità. La stessa perfezione di Dio suppone un perfetto procedere delle cose da Lui[642], il che significa non già che Dio mira alla perfezione, perché allora dovrebbe non possederla ancora, ma piuttosto che tutto da Lui deriva secondo la stessa necessità causale che caratterizza la sua sostanza-*causa sui*.

Il determinismo spinoziano non è altro che una conseguenza della negazione della *participatio entis*: le cose, pur non essendo Dio nella loro finitezza, *sono* tuttavia Dio in quanto la loro finitezza è un modo dell'infinito e quindi scaturiscono da Dio con l'assoluta necessità che è propria dell'Essere divino. Libertà divina sarebbe equivalente a

---

641 Cfr. prop. 18, dém., p. 44.

642 Cfr. *Eth.* I, prop. 33, scholion 2, p. 58.

mutabilità della volontà divina[643] e quindi a un'imperfezione indegna di Dio. Ovviamente manca la distinzione tra l'atto di volontà e il suo oggetto, tra l'esercizio e la specificazione, che è il correlato della distinzione tra essere ed essenza.

Negazione della finalità

82. La negazione della finalità e, per conseguenza, della libertà (giacché la libertà dipende evidentemente da un ordine al fine) non si limita a Dio solo, nel suo rapporto alla *natura naturata*, ma si estende universalmente anche nell'ambito di quest'ultima. Il principio di finalità è profondamente radicato nella differenza tra atto e potenza dell'*ens commune* che a sua volta fonda la stessa *participatio entis*. Solo là dove la *causa efficiens* risulta potenziale rispetto alla determinatezza essenziale ma anche e anzitutto esistenziale dell'effetto è non solo possibile, ma necessario ricorrere alla causa finale. Nel pensiero di Spinoza invece la Natura è già determinata sia come *naturans* che come *naturata*, sicché ogni causa, anche finita, è già sufficientemente dotata in vista della produzione del suo effetto. Introdurre la teleologia significa invertire l'ordine naturale[644] anteponendo delle fittizie cause finali a quella causa che non solo è primaria, ma che è l'unica vera causa, ossia la causa efficiente. La risposta che il finalismo cerca di dare all'angoscioso problema della compatibilità tra la bontà divina e l'imperfezione del mondo falsa la vera natura della questione perché solleva quello stesso problema al quale poi vorrebbe dare una risposta. La teleologia consiste in fondo nella pretesa umana di costituirsi come criterio del bene e del male, di fatto invece le cose non devono essere né più né meno che quel che necessariamente già sono.

Nel sistema spinoziano più che in ogni altro appare con evidenza come una concezione nominalistica della sostanza annienti nelle sue conseguenze la differenziazione del reale, riducendo tutto a un unico principio assoluto che non solo dà origine alle cose, ma in ultima analisi è tutte le cose. Questa esaltazione del Primo e Sommo Ente, sacrificando la relativa autonomia delle entità finite, non dovrebbe però illudere. Di fatto, se le entità minori sono ridotte alla Massima e assorbite da essa, nel contempo anche questa viene compromessa in quelle, il che si può facilmente intuire partendo da quel determinismo che costringe Dio a produrre le cose non come Lui

---

643 *Ibid.*, p. 60.
644 Cfr. *Eth.* I, appendice, p. 65.

vuole, ma a volerle come esse già sono. Al contrario, una filosofia che valuta l'originalità della differenziazione e quindi della partecipazione dell'ente, proprio perché difende l'autonomia relativa del finito, è in grado di asserire l'assolutezza e con ciò anche la trascendenza dell'Infinito[645].

La pluralità delle sostanze in Leibniz

83. In mezzo al crollo pressoché universale della metafisica classica l'opera di **Leibniz** propone un sincero e profondamente meditato tentativo di ricupero senza rinunciare agli acquisti validi della scienza moderna. A tale tendenza dobbiamo lo sforzo, benintenzionato, seppure destinato al fallimento, di conciliazione tra meccanicismo e finalismo e così pure la teoria che, pur rinunciando alle forme sostanziali e optando per una forma di atomismo, tuttavia tende a mantenere sia l'unità formale delle entità basilari (monadi), sia il dualismo materia-forma, sia infine, e questo è il punto decisivo, l'idea della sussistenza, del sostrato, del soggetto sostanziale.

Mentre l'essenzialismo monistico di Spinoza annullava la pluralità dei concreti sussistenti proprio perché esaltava la sussistenza in astratto fino al punto di renderla applicabile solo a Dio, il razionalismo non meno essenzialistico di Leibniz assume una forma decisamente e radicalmente pluralistica: non vi è una sola sostanza, ma tante sostanze quanti sono gli enti concretamente sussistenti. All'obiezione lockiana che la nostra mente, vedendo un ammasso di idee semplici, per unificarle, surrettiziamente postula un soggetto unico cui tali proprietà apparterrebbero così da parlare di un insieme di predicati come di un'idea semplice, Leibniz replica che tale procedimento non è per nulla dovuto a un'inavvertenza della nostra intelligenza né si ha la pretesa di confondere la pluralità di accidenti nell'unità della sostanza[646], giacché il soggetto rimane ben distinto dai predicati e così pure questi ultimi tra loro.

Secondo Locke la mente passa dall'idea al soggetto che la sostiene nell'essere perché non riesce a immaginare la sua sussistenza propria. Tale postulato di sussistenza risulta invece del tutto legittimo a Leibniz, perché, se molte "idee" o proprietà sussistessero ciascuna per conto suo, non si vede come potrebbero nella loro pluralità essere attributi di una cosa sola. Inoltre supporre delle idee e cioè degli astratti privi di supposito come sussistenti in sé significa

---

[645] L'assorbire il mondo in Dio è proprio la maniera per incatenare Dio al mondo. Il panteismo nasconde un'anima ateistica (N.d.C.).

[646] Cfr. G. W. LEIBNIZ, *Nouveax Essais sur l'entendement humain*, 2, 23, 1; ed. J. Brunschwig, Ed.Garnie-Flammarion, Paris, 1966, pp. 185-186.

invertire il problema reale, perché ciò che immediatamente ci risulta sussistente è il concreto, mentre la sussistenza delle "idee" costituisce perlomeno un problema: anzitutto sembra dar luogo al dubbio «si ces accidents sont des êtres véritables, comme en effet ce ne sont bien souvent que des rapports», affermazione, questa, in cui appare la tendenza leibniziana a ricondurre gli accidenti alla sostanza privandoli di un essere proprio.

Tale riduzione dell'essere accidentale a quello sostanziale è, come abbiamo già constatato studiando Spinoza, caratteristica dell'essenzialismo, ma lo è, e più ancora, la riduzione dell'essere stesso all'esistente[647]. Il «cogito ergo sum» di cartesiana memoria è accettato da Leibniz, il quale osserva giustamente il legame immediato, senza inferenza, tra i due termini, ma ritiene che l'unica proposizione in grado di asserire l'essere analiticamente e quindi di costituirsi come quella che egli chiama «verità di ragione» è il giudizio che predica l'esistenza di Dio: tutte le altre affermazioni di esistenza sono dunque sintetiche, «verità di fatto»; eppure, anche se «io esisto» costituisce un'asserzione sintetica, essa si propone tuttavia come una proposizione evidente razionalmente per l'intelletto divino, giacché presso Dio ogni verità di fatto viene ricondotta a una verità di ragione[648], empiricamente, ma originariamente, come una «vérité primitive» per l'uomo: il pensare è l'essere dell'uomo ed è l'uomo stesso, e nell'attività propria coincidono l'essenza e l'esistenza.

L'essere è disposizione virtuale ad agire

84. La concezione leibniziana è dunque decisamente dinamistica, l'essere è agire o, meglio, è disposizione virtuale ad agire, ciò che gli scolastici chiamano «potenza attiva». Non a caso le monadi, princìpi basilari della realtà, saranno concepite come punti-forza dotati di una propria e immanente legge di sviluppo. Le sostanze non sono nemmeno concepibili come pure essenze, come degli esistenti *sic et simpliciter*, ma sempre e da sempre, originariamente e connaturalmente, possiedono un'attività fondamentale. «Je soutiens aussi que les substances (matérielles ou immatérielles) ne sauraient être connues dans leur essence nue sans aucune activité, que l'activité est de l'essence de la substance en général»[649]. Non si può allora dire che strutturalmente l'essenza dia alla sostanza l'essere

[647] Cfr. *Nouveaux Essais*, 4, 7, 7, p. 362.

[648] Nel testo della precedente edizione sembra mancare qui un "non": non empiricamente. Dio non ha i sensi! (N.d.C.).

[649] Nota n. 336 pag 315: *Ib.*, cor. 1.

prima dell'agire e che questo segua a quello, ma essere e agire sono parimenti inerenti all'essenza costitutiva della sostanza. L'accidentalità dell'agire viene dunque semplicemente negata e ciò non solo nei riguardi dell'essenza, ma anche rispetto alla sostanza, il che ovviamente compromette la trascendenza dell'essere rispetto all'esistente.

Siccome poi ogni proprietà della sostanza altro non è che il suo sviluppo attivo *ab intrinseco*, tutto ciò che spetta ad essa può, certo, apparire accidentale e contingente a un intelletto imperfetto com'è quello umano, una verità di fatto annunciabile in giudizi sintetici, ma in realtà si tratta di verità di ragione, analitiche, e dunque di predicati deducibili a priori dalla sostanza individuale da parte di un intelletto che ne abbia una sufficiente cognizione iniziale. Lo sviluppo è perciò del tutto immanente alla sostanza, è, anzi, la sua essenza stessa, giacché ogni sostanza è essenzialmente un agire e un evolversi secondo le proprie leggi immanenti. Com'è evidente in tutto ciò si assiste ancora a un'esaltazione della sostanza che, al di là di essa, tende a non lasciare spazio ad alcun'altra dimensione del reale; anche se, a differenza di Spinoza, Leibniz non riduce la molteplicità all'unità, ma pone piuttosto come assoluti gli uni costituenti la moltitudine, non isola il finito dall'infinito, ma piuttosto un finito da un altro, il che troverà una significativa espressione nella sua dottrina delle «monadi senza finestre»[650].

Essendo la sostanza sorgente interiore delle sue determinazioni che ovviamente la fanno differire da ogni altra, il principio dell'individuazione deve trovarsi all'interno dell'essenza stessa e non in qualcosa di esterno come ad es. nella posizione spazio-temporale. «Il faut toujours qu'outre la différence du temps et du lieu, il y ait un *principe* interne de *distinction*, et quoiqu'il y ait plusieurs choses de même espèce, il est pourtant vrai qu'il n'y en ait jamais de parfaitement semblables»[651].

Non a caso viene sollevata la questione del rapporto tra specie e individuo, perché se ogni essenza è già individua in sé, non ha senso parlare di essenza specifica e di essenza individuale in termini di realtà, ma al massimo si tratterà di considerazioni logiche cui non corrispondono se non delle intenzioni mentali. Mentre però nella visione empiristica l'individuo assorbe la specie, in quella razionalistica, com'è pure quella di Leibniz, la specie al contrario fonda l'individuo, ma lo fonda in virtù di se stessa e non per un' aggiunta di attributi esterni. Ne deriva che non vi potrà mai essere

---

[650] Secondo l'interpretazione di Bontadini "senza finestre" non vuol dire che la monade sia chiusa in sé se stessa sì da non sapere e da non curarsi delle altre, ma che ha tutto e quindi anche le altre in se stessa (N.d.C.).

[651] Cfr. *Nouveaux Essais*, 2, 27, 1, p. 196.

un'identità di specie, ma semmai una certa imperfetta somiglianza. La specie non è dunque univoca rispetto agli individui. Ora, anche la metafisica classica, tomistica, ammette sul piano del reale un'analogicità, detta di "disuguaglianza", della specie rispetto all'individuo, ma sul piano concettuale si dà perfetta univocità perché, se è vero che l'individuazione deriva dal di dentro della sostanza, essa tuttavia non ha le sue radici nella parte formale di essa, bensì in quella materiale, che, intrinseca rispetto alla sostanza, è tuttavia esterna alla forma e per conseguenza, in un certo qual senso, anche all'essenza posta dalla forma.

In Leibniz invece appare inconfondibilmente la tendenza a derivare l'individuazione dall'essenza stessa, sicché l'essenza non porrebbe prima in specie e poi in individuo, ma sarebbe individua in partenza[652]. La conseguenza, tipicamente essenzialistica, è che, anziché trovarsi davanti a un'*analogia entis* fondata sulla comunicazione dell'essere alle essenze, ci si trova davanti a una *analogia essentiae* non nel senso di un rapporto analogico-attributivo di un'essenza esemplata all'esemplare, ma nel senso di un'analogicità dell'essenza rispetto al soggetto, della specie nei riguardi dell'individuo[653].

Con tutto ciò viene, certo, sminuita l'importanza della materia, ma anche esaltata l'individualità inseparabilmente legata al costitutivo stesso della realtà. Degli enti non distinguibili per se stessi non sono distinguibili affatto e perciò nemmeno individui. Gli atomi sono «chimere» perché sarebbero formalmente identici e immutabili (indifferenti alle variazioni individuali) distinguendosi solo per le rispettive posizioni locali[654]. «Mais la vérité est que tout corps est altérable et même altéré toujours actuellement, en sorte qu'il diffère en lui-mème de tout autre»[655]. L'essenza si collega intrinsecamente con l'individualità proprio perché è, connaturalmente e spontaneamente, attività di autosviluppo. Leibniz intuisce giustamente il legame tra la particolarità e il divenire, ma,

---

[652] È la tendenza, tipica del formalismo essenzialista, a ignorare la natura e la funzione materia nel sinolo riducendola alla forma, salvo poi, come fa Leibniz, a materializzare la forma col trascurare la trascendenza della specie sull'individuo (N.d.C.).

[653] Siccome l'essenza coincide col soggetto e con l'individuo, l'analogia fra questi diventa analogia fra essenze. Solo che in tal caso viene meno l'univocità dei generi e delle specie. La vera analogia non interferisce con questi, ma li trascende (N.d.C.).

[654] Certamente non esistono nella realtà individui indiscernibili tra loro. Ma ciò dipende dalla loro materia e non dalla forma, la quale, come tale, è universale, se non fosse individualizzata dalla materia segnata dalla quantità (N.d.C.).

[655] *Ib.*, 2, 27, 3; p. 197.

pur senza confonderli, cerca di ricondurre l'individuo all'essenza e il suo agire allo stesso suo esistere.

Deduzione necessaria delle proprietà dalla sostanza

85. Pur non deducendo la metafisica delle sostanze o meglio delle monadi dalla logica, vi è tuttavia, come osserva giustamente il Copleston[656], «a close connection between the logical theory of analytic propositions and the metaphysical theory of windowless monads or subtances, that is, of subtances which develop their attributes purely from within». In fondo, secondo questa visione sommamente razionalistica, le verità sono tutte necessarie, analitiche, «di ragione»; il contingente, la verità «di fatto», scompare dinanzi alla intrinseca derivazione delle proprietà dalle sostanze. L'apparenza di contingenza esiste, ma è un'illusione dovuta all'imperfezione dell'intelletto[657].

Leibniz, pluralista quanto all'ente, diventa monista di netta tendenza spinoziana quanto al vero: l'intelletto divino è tale che per esso ogni verità è analitica, necessaria, ineccepibile. Si può, certo, addurre a difesa di Leibniz che il problema della verità non riguarda le cose in sé, bensì solo nel rapporto che esse assumono con l'intelletto: il senso della tesi leibniziana non sarebbe dunque un determinismo ontologico, ma l'affermazione dell'infinita perfezione dell'intelletto divino che tutto conosce perfettamente e perciò con necessità[658].

L'argomento tuttavia non è affatto convincente, perché, data l'apertura della mente alla realtà delle cose, le sorti del vero sono

---

[656] *A History*, IV, p. 298.

[657] Leibniz, come Spinoza, confonde la deduzione logica con la derivazione dell'essere dalla sua causa. Non si rende conto del fatto che ciò che muove la ragione nel ragionare non è necessariamente ciò che muove la causa reale nel causare. Mentre la ragione, partendo da un principio, non può non trarre le conseguenze, un agente libero può produrre o non produrre l'effetto, come vuole. Da qui l'esistenza del contingente, mentre le conseguenze della deduzione logica sono sempre necessarie. Il contingente, certo, ha necessariamente una causa, ma questa non lo produce necessariamente.

Inoltre il contingente è un dato di fatto; ridurlo al necessario vuol dire confondere due realtà oggettive e quindi innegabili. Il razionalismo, col pretesto del rigore logico, misconosce la realtà del libero arbitrio e per conseguenza la dignità della persona e la vera dignità della ragione, la quale, ben lungi dall'impedire la libertà, ne fonda l'esistenza, come dice l'Aquinate: "Libertas est in ratione constituta" (N.d.C.).

[658] Dio conosce certamente la ragione di tutto, anche degli atti liberi suoi e delle creature: ma il fatto che un atto libero abbia una ragione e deve averla, non toglie che resti libero e non necessitato al pari di una deduzione logica (N.d.C.).

inseparabilmente legate a quelle dell'ente stesso, dimodoché dire che non vi sono, dinanzi all'intelletto perfetto, ossia perfettamente rappresentante la realtà delle cose, delle verità contingenti, sintetiche, equivale a dire che non vi è contingenza affatto nell'ambito degli enti reali. Infatti, una cosa è conoscere in modo necessario dei contingenti, un'altra è non conoscere altro che dei necessari. Supponendo che Dio dia l'essere a un'essenza finita, questa non può non averlo, cosicché, in base alla necessità *ex suppositione* dell'atto creatore, Dio vede la necessità dell'essere partecipato alla creatura, ma a livello dell'essenza finita stessa vede con altrettanta lucidità la sua contingenza, l'esteriorità della provenienza dell'*actus essendi* partecipato.

Secondo Leibniz invece l'intelletto perfetto conosce solo nella forma di proposizioni analitiche, giacché, afferrando appieno l'essenza del soggetto (sostanza), è in grado di dedurre tutte le proprietà, anche quelle che un'intelligenza imperfetta considera come contingenti e accidentali. Di fatto l'essenza finita, nonostante la sua finitezza, è, nella prospettiva leibniziana, un assoluto, una causa attivamente causante tutto ciò che le compete senza nulla ricevere passivamente dal di fuori. Leibniz stesso riassume questa tesi in un'espressione lapidaria: «Le Monadi non hanno finestre attraverso le quali possa entrare o uscire qualche cosa»[659].

Leibniz ammette che il punto di partenza del suo pensiero è la critica e il rifiuto delle forme sostanziali di Aristotele. È vero che egli scartò, dopo averla presa in considerazione per breve tempo, la dottrina atomistica[660]; eppure nella sua monadologia sono evidenti le tracce dell'atomismo, il tentativo di conformare la speculazione metafisica sulla sostanza alle conclusioni della scienza moderna.

L'esigenza fondamentale è quella dell'unità della sostanza e unità vuol dire semplicità. La forma sostanziale, origine dell'unità dell'ente secondo la metafisica classica, non soddisfa per Leibniz questa condizione perché si trova in entità composte ed entra in composizione con la materia. Ciò che Leibniz sembra esigere è, al di là dell'unità formale, anche quella della materia. Secondo Aristotele la molteplicità degli organi materiali non impedisce, anzi, manifesta l'unità della forma sostanziale che si rivela tanto più una quanto più eterogenei e complessi sono gli elementi materiali che essa riconduce all'unità.

Leibniz invece non distingue sufficientemente tra forma e materia, così che tende a imporre all'unità della prima le condizioni

---

[659] G. G. LEIBNIZ, *La Monadologia*, Ed. La Nuova Italia, Firenze, 1950, 8 ed., a cura di J. Colombo, 1, 1, 7, p. 126.

[660] Cfr. F. COPLESTON, *A History*, IV, p. 302 con rif. al *Nuovo sistema di natura*, G 4, p. 478.

dell'unità della seconda. Le sostanze saranno allora dei veri atomi, degli indivisibili, non però nel senso della teoria atomistica classica che postulava l'indivisibilità per entità minime ma sempre estese, bensì piuttosto nel senso di «monadi», ossia entità reali, ma nel contempo perfettamente inestese. Si tratta di punti che non sono di natura fisica, giacché non sono estesi, né di natura matematica, giacché esistono realmente, ma sono da chiamare punti metafisici in quanto abbinano l'esistenza reale all'inestensione[661]. «Là dove non vi sono parti, non v'è possibilità né di estensione, né di figura, né di divisibilità. Queste monadi sono i veri atomi della natura, e, in una parola, gli elementi delle cose»[662].

Si potrebbe dire che il procedimento leibniziano è analogo a quello spinoziano, ma inverso rispetto a quest'ultimo. Spinoza infatti esaltava la sostanza fino al punto di farla coincidere con l'essere puro; Leibniz tende ad abbassarla verso l'unità materiale fino a farne un atomo semplice in quel modo in cui la materia è semplice: negandone la differenziazione in parti e quindi l'estensione. È vero che giunta a tal limite la materia perde con l'estensione la sua stessa caratteristica di materialità, ma sempre rimane che il criterio di estensione-inestensione è un parametro materiale, valido nell'ambito della materia e per nulla in quello della forma[663].

Il monismo leibniziano tende ad annullare i confini tra materia e forma: nella monade la forma è materializzata (per essere una deve essere inestesa), ma anche all'inverso la materia si trova, per così dire, spiritualizzata. Infatti, priva di quantità, la monade non può distinguersi da un'altra materialmente (il che vuol dire numericamente), ma dev'essere concepita per analogia con l'anima che si distingue da un'altra secondo le sue qualità interiori, secondo la sua vita psichica, secondo il grado della sua conoscenza e della sua appetitività.

Di fatto non si tratta d'un'analogia dell'aspetto formale della monade rispetto all'anima, forma per eccellenza, bensì di un'univoca riduzione della forma, di ogni forma, all'anima ossia a un certo grado non solo di vita, ma addirittura di percezione (distinta dall'appercezione che è conscia). Le monadi vivono una vita conoscitiva, almeno latente, non necessariamente conscia, ma

---

[661] L'assenza dell'estensione è propria della forma sostanziale in quanto forma intellegibile, ovvero è propria della sostanza spirituale. Concependo la materia come insieme di atomi inestesi – i "punti metafisici", Leibniz concepisce la materia sul modello dello spirito e del puro intellegibile. L'estensione si riduce ad essere un insieme di punti nello spazio. Sono gli eccessi del razionalismo (N.d.C.).

[662] *La Monadologia*, 1, 1, 3, *op. cit.*, p. 126.

[663] La forma della materia è estesa non in quanto forma, ma in quanto materiale (N.d.C.).

sempre rappresentativa di oggetti. Dato poi che le monadi sono «prive di finestre», tali percezioni rappresentative non vengono dal di fuori, bensì da una tendenza interna della monade chiamata «appetito»[664] che la fa passare da uno stato interno all'altro senza soluzioni di continuità.

La monade è una forza

86. La costituzione della realtà non poggia, come pensava Cartesio, sul movimento, bensì su qualcosa di più fondamentale, elementare e originario: sulla forza. Non è affatto esagerato dire che, secondo Leibniz, le monadi sono dei veri punti metafisici la cui natura non è altra che quella di essere delle concentrazioni di forza. Eppure l'identità monade-forza non è priva di problemi, giacché l'ontologia classica non sembra aver torto nell'attribuire l'agire alla sostanza a modo d'un accidente inerente al soggetto. L'azione non è perciò sostanza, ma qualcosa della sostanza.

Vi sarà allora un legame spontaneo e imprescindibile tra la forza che è la monade e l'attività *della* monade che esplica la sua più intima natura, la forza che la costituisce. Eppure, se è vero che l'attività autoevolutiva è un risultato della dinamica insita negli elementi fondanti la realtà, tale derivazione non avviene a modo di un'ulteriore, successiva, attuazione o determinazione, bensì a modo di una necessaria e connaturale emanazione[665]. La natura della monade è dunque quella di essere una virtualità, una potenzialità attiva che si esplica in stadi successivi di sviluppo particolare.

Tuttavia, una volta scartata l'unità sostanziale dei composti e sostituita la forma sostanziale con i punti-forza inestesi, si pone la domanda di come sia possibile che un'entità complessa, composta di più monadi, abbia nonostante l'eterogeneità della sua costituzione una sorprendente coerenza strutturale, cosa che appare con estrema evidenza nel mondo della natura, soprattutto nei viventi. Per risolvere il dilemma Leibniz si vede costretto a ricorrere alla monade dominante che aggrega altre monadi sottomettendole a sé e alla sua

---

[664] *Ib.*, 1, 1, 15, p. 132: l'azione del principio interno, che produce il cambiamento o passaggio da una percezione all'altra, si può chiamare *appetizione*.

[665] Cfr. F. COPLESTON, *A History*, IV, pp. 303-304: «This entelechy or substantial form [...] involves what Leibniz calls a *conatus* or positive tendency to action, which inevitably fulfils itself unless it is hindered. It is, indeed, necessary to distinguish primitive active force from derivative active force, the latter being a tendency to some determinate motion, by which the primitive force is modified».

superiore perfezione (stato di percezione interiore), dimodoché in un corpo organico vivente le monadi dotate di semplice percezione sono dominate da una monade che, dotata com'è anche di memoria e di una certa coscienza, merita il nome di «anima»[666].

Ma, dato che la sostanzialità, la sussistenza in sé, compete alle monadi, il composto organico non potrà in nessun modo essere sostanza né la sua unità potrà essere sostanziale giacché *per se stessa* e *in virtù di se stessa* nessuna monade è in relazione con un'altra né si vede come questa o quest'altra possa assumersi il ruolo di «dominante». Leibniz ricorrerà allora alla causalità divina ordinatrice di tutte le monadi e dei loro rispettivi sviluppi secondo il sistema dell'armonia prestabilita. Ancora una volta ci si accorge di come tutte le difficoltà del sistema scaturiscano dalla premessa che attribuisce sostanzialità non già alla forma, ma a un'entità dichiarata semplice, perché inestesa. L'ipostatizzazione della «particella» (punto metafisico) singola a scapito della forma non permette una fondazione teorica dell'unità sostanziale a livello della forma stessa, sicché, per supplire a tale mancanza, si fa ricorso a Dio, il che presenta caratteristiche alquanto occasionalistiche per non dire spinoziane[667].

Qualcosa di simile è accaduto anche sul piano della causalità. Qui ogni monade è causalmente autonoma, ma proprio per questo il coordinamento dell'agire delle diverse monadi avviene in maniera sommamente eteronoma tramite l'Intelletto ordinatore di Dio. Il fondamento dell'autonomia dell'ente particolare nell'ambito dell'*analogia entis* si rivela ancora una volta nella forma e nell'essenza. Infatti, riporre, come fa Leibniz, la sostanzialità nella particolarità dell'inesteso solo in apparenza esalta la consistenza del singolo e quella della pluralità dei singoli, ma di fatto rende necessario un ricorso talmente riduttivo al Sommo Ente, che della vantata singolarità rimane ben poco o addirittura un nulla di fatto[668].

---

[666] Cfr. *ibid.*, pp. 306 e 320 con rif. a una lettera a de Volder (G 2, 252) e allo scritto *Sulla dottrina di Malebranche* (G 3, 657).

[667] La dottrina leibniziana della corporeità come insieme di punti è chiaramente desunta dall'immaginazione geometrica, ma non ha riscontro nell'esperienza. Abbandonata la dottrina della forma sostanziale, Leibniz pertanto, nonostante i suoi sforzi fino a ricorrere alla causalità divina, non riesce più a giustificare l'unità del composto materiale, unità che si spiega solo col fatto che la forma sostanziale unifica la materia del composto (N.d.C.).

[668] Infatti proprietà essenziale della sostanza materiale è l'estensione. Il far risultare tale estensione da un insieme di punti inestesi vuol dire ignorare semplicemente l'aspetto sperimentale dell'estensione e quindi compromettere la consistenza ontologica dell'individuo materiale (N.d.C.).

Il rapporto delle monadi con Dio

87. Il rapporto tra le monadi e Dio viene concepito in chiave di unità, e siccome l'unità riguarda primariamente l'essenza, le sue partecipazioni sono di carattere limitativo-attributivo. Dio solo è unità assoluta, ogni monade è unità per imitazione dell'unità divina, simile a essa quanto a tutto ciò che ha di perfetto, dissimile quanto al suo limite intrinseco, limite proprio a ogni creatura: «Dimodoché Dio solo è l'unità primitiva o la sostanza semplice originaria della quale tutte le Monadi create o derivate sono prodotte, e dalla quale nascono, per così dire, per lampeggiamenti continui della Divinità, di momento in momento, limitate dalla ricettività della creatura alla quale è essenziale l'essere limitata»[669].

L'espressione «lampeggiamenti» rende bene l'idea di una derivazione per limitazione estrinsecante e non già per una composizione entitativa consistente nella donazione dell'essere. La creazione avviene in base alla potenza, conoscenza e volontà divine alle quali corrispondono da parte del creato «il soggetto o la base, la facoltà percettiva e la facoltà appetitiva»[670]. Perfetto e infinito in Dio, nelle monadi ogni attributo non costituisce che «imitazione proporzionata al grado di perfezione che la monade ha»[671]. Il limite della monade consiste nella sua «ricettività» ossia in una certa passività. Dato che la perfezione consiste nella forza e nell'agire, il limite e l'imperfezione non potrà che essere un subire l'azione. Ciò avviene tuttavia all'interno della monade, che possiede «*L'azione* in quanto ha percezioni distinte e *la passione* in quanto ha percezioni confuse»[672].

Ogni creatura imita Dio nella perfezione della sua percezione, ma nel contempo è essenzialmente limitata da una certa imperfezione o confusione della medesima. In altre parole ogni essenza creata è anzitutto similitudine parziale dell'Essenza divina. Ma siccome il limite della divina somiglianza può essere diverso, ossia può essere più o meno incisivo allontanando la creatura più o meno dalla sua divina origine, ne segue che ogni monade assomiglia pure a ogni altra (tutte hanno, come similitudini di Dio, qualche "percezione"), ma differisce anche da ogni altra a seconda del grado di perfezione che possiede.

La continuità non è garantita dall'essere comune a tutte le essenze particolari, bensì dalla contiguità delle essenze tra loro, il che manifesta, ancora una volta, lo spirito essenzialistico della filosofia

---

[669] *Monadologia*, 2, 2, 47, pp. 155-156.
[670] *Ibid.*, n. 48, p. 157.
[671] *Ibid.*
[672] *Ibid.*, 3, 1, 49, p. 158.

leibniziana che opta nettamente a favore dell'analogia attributiva. «Rien ne se fait tout d'un coup, et c'est une de mes grandes maximes et des plus vérifiées que *la nature ne fait jamais des sauts*»[673]. Sul piano ontologico la continuità significa che l'insieme delle essenze esaurisce tutte le sfumature dell'essere, perché la differenza di perfezione tra monade e monade è la più piccola possibile. La discontinuità delle forme è un'apparenza al soggetto umano dovuta alla sua imperfezione; di fatto, sotto la varietà di forme si cela una molteplicità di gradi monadici infinitesimali e impercettibili[674].

La sostanza estesa consta di un'infinità di enti semplici

88. Le monadi, inestese in sé, danno origine, nella loro aggregazione, a un'unità estesa. L'estensione non è allora una proprietà originaria del reale. Infatti l'esistenza, anche nelle cose materiali (che d'altronde Leibniz non separa da quelle spirituali alla maniera di Cartesio), precede l'estensione intesa come pluralità continuata di parti. Più che proprietà inerente alle cose, l'estensione è un modo in cui le percepiamo e in cui esse appaiono a noi. Infatti, il corpo esteso non è sostanza, ma un composto di sostanze-monadi, sicché non può nemmeno essere portatore di proprietà e l'estensione, come si è visto, non spetta alle monadi, ma solo al loro composto.

Si ha allora l'impressione dell'esteso là dove una pluralità di monadi contigue appare come una ripetizione di cose indiscernibili tra loro[675]. Ciò significa che ogni estensione suppone una indefinita pluralità di costituenti inestesi[676]. L'infinità non solo non ripugna alla natura, ma le si addice manifestando la ricchezza dell'Intelligenza creatrice. Così ogni porzione di materia estesa consta di un'infinità di enti semplici: essa non solo è infinitamente divisibile, ma divisa in atto.

Non esiste tuttavia un numero (quantità discontinua) attualmente infinito, dimodoché più che dell'infinito, si tratta di un indefinito, di

---

673 *Nouveaux Essais*, préface, p. 40.

674 Siamo di nuovo daccapo con un'indebita intromissione dell'immaginazione geometrica nel campo della fisica, dove il criterio di verità dev'essere invece solo l'esperienza, la quale non testimonia affatto questa pretesa continuità (N.d.C.).

675 Cfr. F. COPLESTON, *A History*, IV, p. 305 con rif. a lettera a de Volder (G 2, 169, 233-234) e alla *Confutazione di Spinoza*, ed. Foucher de Careil, p. 28 (cfr. G 4, 393-394).

676 È vero che un corpo che appare compatto all'esperienza volgare, si rivela composto di particelle all'analisi microscopica: ma si tratta pur sempre di particelle estese! (N.d.C.).

una quantità maggiore a ogni numero assegnabile[677]. Da tali e simili considerazioni appare con chiarezza la svalutazione dei corpi, che perdono il loro status di sostanze a favore delle monadi elementari che sole possiedono veramente unità e sussistenza. Tra il semplice e il composto, l'inesteso e l'esteso, il discontinuo e il continuo, il reale il fenomenico, non vi è proporzione né commensurabilità, anche se il primo nella sua moltiplicazione fonda il secondo; ma proprio per questo, essendo l'esteso una mera moltiplicazione di elementi inestesi, esso non può possedere unità essenziale né indipendenza ontologica.

Data la fenomenicità del corporeo, non sorprende la convinzione leibniziana tipicamente razionalistica secondo cui la certezza[678], anche soggettiva, dello spirituale supera nettamente quella del corporeo: «Il est très vrai que l'existence de l'esprit est *plus certaine* que celle des objets sensibles»[679]. Ciò non vale però solo dell'esistenza, ma anche dell'essenza, giacché il lato spirituale, «vigilante», della monade ne determina a priori e con necessità tutte le azioni, così che queste ultime risultano delle vere e proprie verità di ragione. Del tutto accidentale e contingente è invece il rapporto tra le singole monadi, le loro aggregazioni e disgregazioni, e soprattutto il coordinamento del loro agire.

Dato che tutte queste cose costituiscono il mondo visibile, si può dire che quest'ultimo sia in sé un insieme di pure verità di fatto che si verificano in un certo modo, ma, attendendo alla sola realtà del mondo visibile, non si vede perché non possano accadere in un modo del tutto diverso. Il dato che ci si trova dinanzi è perciò in ogni momento indefinitamente complesso e non trova un fondamento necessario sul suo stesso livello. Per arrivare a esso bisogna allora trascendere il piano delle entità finite ed elevarsi a quelle dello Spirito infinito, di quella Intelligenza che coordina tutti gli eventi meramente fattuali del mondo in un modo che, rispetto a essa, è tutt'altro che contingente. In breve, rispetto a Dio, ogni verità è «di ragione», perché necessaria. Ci si chiede se in tale prospettiva si salvi ancora la libertà divina nell'atto stesso di progettare l'armonia prestabilita. Di fatto, Leibniz rigetta come chimerica una libertà di indifferenza e afferma che «jamais la volonté n'est portée à agir que par la représentation du bien, qui prévaut aux représentations

[677] Cfr. *ib.*, p. 307 con rif. alla *Risposta alla lettera di M. Foucher*, *G* 1, 416 e a G 6, 629.

[678] Che cosa viene poi ad essere questa "certezza"? L'imposizione gratuita di un'immaginazione geometrica – certo chiara e distinta ma infondata – ad una realtà in sostituzione al dato dell'esperienza, indebitamente qualificato come "apparenza", che solo in questo caso sarebbe il criterio della verità e della vera certezza (N.d.C.).

[679] *Nouveaux Essais*, 2, 23, 15, p. 188.

contraires»[680]. Ciò vuol dire che la libertà si esercita nei riguardi della scelta volitiva, ma non rispetto alla rappresentazione intellettiva. Non si vede però come la volontà possa essere attivamente libera se il giudizio pratico non è passivamente determinabile. Da tutto ciò risulta una visione molto interessante del mondo, nella quale tuttavia poco si salva dell'*analogia entis*. Anzitutto le monadi sono una pluralità di assoluti a sé stanti dai quali sono univocamente deducibili le proprietà, ma che si rapportano del tutto arbitrariamente gli uni agli altri. La necessità di tali rapporti deriva dall'armonia prestabilita «liberamente» posta dall'intelligenza divina.

Eppure l'atto creatore, anche se libero quanto all'effetto, non lo è quanto alla rappresentazione conoscitiva che, determinata in se stessa, si impone poi, almeno moralmente, alla volontà, dimodoché tra molte possibilità di progetto creativo Dio di fatto sceglierà quella ottimale, quella che implica meno imperfezioni. «Dalla natura stessa di Dio segue che Egli scelga il più perfetto», giacché l'essenza ha un'esigenza di essere, cosicché tra tante serie possibili di eventi esiste quella «per mezzo della quale il più di essenza o di possibilità è portato all'essere»[681]. In ultima analisi è il contenuto ontologico dell'essenza globale di tutte le cose che si impone nell'opera della creazione e determina anche i rapporti, in sé contingenti, tra le monadi, ciascuna delle quali rappresenta un'origine particolare di una serie necessaria di eventi successivi[682].

La forza di Leibniz è anche la sua debolezza. Egli si sforza, sì, di salvare la metafisica, ma nel contempo vorrebbe modificarla secondo le esigenze delle scienze moderne[683]. Così, mentre da un lato esalta il singolo (monade) attribuendogli la dignità di sostanza, dall'altro deve ricorrere alle verità eterne in Dio per stabilire un nesso intellegibile al di là dei singoli stessi e del loro agire autoevolutivo. Nel suo sistema tuttavia i due lati entrano in una sintesi speculativa unica, anche se, in ultima analisi, la loro conciliazione perfetta

---

[680] *Essais de Théodicée*, Ed. Garnier Flammarion, Paris, 1969; 1, 45, p. 129.

[681] F. COPLESTON, *A History*, IV, p. 289 con rif. rispettivamente a G. W. LEIBNIZ, *Textes inédits*, ed G.Grua, 2 voll., Paris, 1948; 1, 393 e al trattato *Sull'ultima origine delle cose*, G, 7, 303.

[682] Per Leibniz il possibile tende per sé ad attuarsi, e quanto più il suo contenuto è elevato, tanto più tende con forza (il *conatus*) all'esistenza. L'essenza possibile che attua se stessa con la sua sola forza è l'infinita essenza divina. Tutte le altre sono attuate da Dio, ed egli, tra tutte, non può che scegliere le più nobili, ossia quelle che con maggior forza aspirano ad esistere. Ci si domanda però in questa visuale se non è il creato "più nobile" ad obbligare Dio a farsi creare piuttosto che essere Dio ad aver la libertà di creare ciò che vuole (N.d.C.).

[683] Ma soprattutto del suo smodato razionalismo matematizzante (N.d.C.).

apparirà impossibile. In Kant invece il dualismo fa saltare in partenza ogni tentativo di unificazione, sicchè la ragione speculativa dovrà accontentarsi dell'immanente per godere d'una certezza scientifica (vale a dire univoca); ogni tema di ordine metafisico sarà invece relegato nel campo del pratico[684] e dei suoi postulati che, per quanto dichiarati perentori, di fatto non saranno altro che dei *pia desideria* e come tali saranno anche trattati, non senza ironia, da pensatori post-kantiani (basta pensare a Schopenhauer).

4. La preclusione antimetafisica del criticismo

La conoscenza a priori kantiana

89. Non tutto il pensiero di **Immanuel Kant** si esprime nella *Critica della ragion pura*, e nondimeno hanno torto coloro che vogliono presentare Kant come uno strenuo ricuperatore di temi metafisici, insistendo su altre sue opere, poiché la radicale critica della conoscenza costituisce l'essenza e il fondamento del pensiero kantiano oltre che la sua parte più geniale. A ragion veduta dunque ci limitiamo a questo aspetto.

La Critica è una svolta radicale, rivoluzionaria, e il suo autore ne ha la piena consapevolezza: «Io dovevo pensare che gli esempi della matematica e della fisica, che sono ciò che ora sono per effetto di una rivoluzione attuata tutta d'un colpo, fossero abbastanza degni di nota, per riflettere sul punto essenziale del cambiamento di metodo, che è stato loro di tanto vantaggio, e per imitarlo qui, almeno come tentativo, per quanto l'analogia delle medesime, come conoscenze razionali, con la metafisica ce lo permette. Sinora si è ammesso che ogni nostra conoscenza dovesse regolarsi sugli oggetti; ma tutti i tentativi di stabilire intorno ad essi qualche cosa a priori, per mezzo di concetti, coi quali si sarebbe potuto allargare la nostra conoscenza, assumendo un tal presupposto, non riuscirono a nulla. Si faccia dunque, finalmente, la prova di vedere se saremo più fortunati nei problemi della metafisica facendo l'ipotesi che gli oggetti debbano regolarsi sulla nostra conoscenza: ciò che si accorda meglio con la

[684] La metafisica di Kant è quella inaugurata dalle "Meditazioni metafisiche" di Cartesio: non più la metafisica dell'ente, ma dell'"Io penso". Il trascendentale non è più l'ente ma il pensiero (N.d.C.).

desiderata possibilità d'una conoscenza a priori, che stabilisca qualcosa relativamente agli oggetti, prima che essi ci siano dati»[685].

Innegabilmente la Critica prende il suo avvio dal progresso delle scienze positive, uno sviluppo dovuto al capovolgimento (equivalente alla rivoluzione copernicana in astronomia) dei punti di vista. La pura contemplazione dell'oggetto si è rivelata sterile; solo l'intervento attivo del soggetto diede slancio alle scienze in questione. Ora, data l'analogia con la metafisica che pure pretende di essere scienza, occorrerebbe estendere il mutamento di prospettiva a ogni conoscere (giacché la prima filosofia ha a che fare col conoscere *simpliciter*), sicché non il conoscere dovrà sottostare alla misura dell'oggetto, ma al contrario questo dovrà essere sottomesso alle regole a priori del conoscere. La metafisica vuole conoscere le cose a priori, il che non è possibile se non si ammette un qualcosa di precedente rispetto al contatto con l'oggetto che ne sia la previa condizione di possibilità: l'a priori, ciò che non deriva dall'esperienza, ma, proprio perché è condizione di ogni conoscenza empirica, non potrà essere applicato che all'esperienza stessa e ai suoi contenuti.

Il *proton pseudos* della critica kantiana sta appunto qui, giacché l'analogia, essendo somiglianza accidentale tra realtà per sé diverse, non dovrebbe consentire l'estensione della logica delle scienze positive alla conoscenza in assoluto e quindi alla metafisica. Sin dalle sue origini il pensiero di Kant è imbevuto di un riduzionismo scientistico cui si tenterà di fornire una teorizzazione filosofica per la verità non solo ingegnosa, ma geniale.

La metafisica, a causa della sua mera concettualità, sarebbe condannata alla sterilità – di fatto; solo giudizi sintetici a priori sono nel contempo necessari ed epistemologicamente significativi (irriducibili a pure e semplici tautologie). La filosofia speculativa vuole conoscere la realtà tramite puri concetti, ma non si accorge che i concetti non sono realtà, ma solo condizioni per pensarla antecedenti rispetto a essa. Come tali, essi sono ancora privi di contenuto che riceveranno solo dall'intuizione empirica, sicché la loro applicabilità si trova coartata tra i limiti della possibile esperienza. Una scienza puramente concettuale è dunque priva di senso[686].

---

[685] *Critica della ragion pura*, Ed. Laterza, Bari, 1965, p. 20-21.

[686] Tuttavia Kant non rinuncia a un sapere che abbia per oggetto lo spirito: la stessa critica della ragione si propone appunto per oggetto un'indagine sulla ragione. Ora, in quanto la ragione appartiene al mondo dello spirito e lo spirito è l'oggetto supremo della metafisica, in questo senso si può dire che Kant crede ancora nella metafisica, anche se è convinto, come Cartesio, che noi conosciamo la nostra ragione non partendo dall'esperienza delle cose, ma grazie all'autocoscienza (il *cogito*, l'*Ich denke*): è con questo sapere a priori che noi

Qui però viene surrettiziamente presupposto qualcosa che andrebbe invece provato. La metafisica non ha mai preteso di essere una scienza puramente concettuale che vuole dedurre le realtà dalle sue idee, bensì tutt'al contrario la metafisica aristotelica professa esplicitamente la sua partenza dall'empirico che poi, data la trascendenza del formale rispetto al sensibile, le consentirà una salita verso l'immateriale. Per Kant invece il concettuale non è legato (tramite l'astrazione) al sensibile, ma gli è contrapposto come pura forma che si pone in contrasto col puro contenuto. Non l'empiria è l'inizio del conoscere, bensì la forma a priori che, essendo universale, precede ogni conoscere come una sua condizione, sicché si inizia dal concetto per terminare nell'unico campo possibile di contenuti che è quello esperienziale.

Il movimento del pensiero kantiano è antimetafisico radicalmente, esemplarmente e, per usare i suoi stessi termini, aprioristicamente. L'unica spiegazione che viene fornita è una risoluzione volitiva: – «si provi dunque ecc», – giustificabile solo se si dà già per scontata la riduzione nominalistica dell'universale alla forma a priori e del reale a una contingenza «rapsodica» di singoli sconosciuti e, anzi, inintelligibili, abbandonati da ogni traccia dell'universale e del necessario, e che diventano oggetto del conoscere solo perché la nostra mente impone loro le sue regole a priori. A questa riduzione iniziale è da opporre quella della metafisica classica: si provi a pensare che l'universale sia insito nelle cose stesse e ricavato da esse per astrazione mentale, giacché non c'è nessun motivo stringente per cui occorrerebbe identificare l'universale con l'a priori del soggetto conoscente.

L'oggettività come relazione al soggetto

90. La scelta critica si pone subito, dall'inizio, dalla parte del soggetto. Il rapporto con l'oggetto o meglio, giacché la parola «oggetto» assume significati equivoci come «relazione al soggetto» e simili, il rapporto con la realtà sarà stabilito semmai in un secondo

---

speculiamo sulla ragione, non certo con i giudizi sintetici a priori, fatti per le scienza dei fenomeni e incapaci di conoscere la ragione, che è una realtà sovrasensibile. Gli "oggetti" che non fanno più da regola al pensiero, ma che devono regolarsi sul pensiero (le "forme a priori"), sono quindi le cose esterne, i fenomeni; non sono i contenuti apriorici della ragione, che restano viceversa regola assoluta del sapere metafisico. Certamente per Kant l'oggetto della metafisica non è più l'ente, ma si restringe all'io penso e alla ragione, per cui resta escluso l'ente sensibile (la "cosa in sé") e manca una vera ascesa induttiva all'ente sommo (N.d.C.).

tempo in base all'analisi compiuta della facoltà conoscitiva considerata in se stessa. Questo fondamento di ogni critica viene accettato molto acriticamente e giustificato *ex post* da premesse che tuttavia già lo presuppongono. Così viene rigettata la teoria dell'astrazione in base al fatto che il pensiero basta a se stesso per rappresentare le proprietà universali facendo perfettamente a meno di qualsivoglia soggetto reale cui tali proprietà apparterrebbero. Tutto ciò è però valido solo se si dà già per scontato che l'atto conoscitivo consiste nel puro pensare o, più generalmente, rappresentare, senza dir nulla sul suo rapporto all'oggetto, intendendo per «oggetto» non già «ciò che appare e in quanto appare», bensì ciò che in se stesso è[687].

Kant lo afferma sintomaticamente riguardo alla forma a priori della sensibilità che è lo spazio: «Non si può mai formare una rappresentazione che non vi sia spazio, sebbene si possa benissimo pensare che in esso non vi sia alcun oggetto. Lo spazio viene dunque considerato come la condizione di possibilità dei fenomeni, non come una determinazione dipendente da essi; ed è una rappresentazione a priori, la quale è necessariamente a fondamento dei fenomeni esterni»[688].

Come si vede, il punto di partenza è la pensabilità pura. È pensabile uno spazio senza corpi ivi contenuti, non sono pensabili dei corpi senza uno spazio che li contiene. Nessun'allusione viene fatta alla realtà o meno di uno spazio senza corpi: è pensabile e tanto basta. Ora, la teoria dell'astrazione non nega il fatto della pensabilità delle proprietà universali al di là dei soggetti dai quali esse vengono astratte, anzi, lo asserisce addirittura, giacché astrarre è pensare qualcosa separatamente e indipendentemente da altro, prescindendo da altro. E siccome l'astrazione dice pura pensabilità senza voler determinare il vero e il falso del pensato, giustamente si dice «abstrahentium non est mendacium».

---

[687] Ricordiamoci però che l'"oggetto"(*Gegenstand*) per Kant, è l'oggetto sensibile, la cosa materiale ("*das Ding an sich*"), non è lo spirito, non è la ragione: questo è un "oggetto" che appare alla coscienza com'è, in chiarezza e certezza. Questo è ciò che la Critica vuol dimostrare. Kant è fenomenista nelle scienze, non in metafisica, anche se si tratta di una metafisica a priori fondata sull'autocoscienza cartesiana (N.d.C.).

[688] *Op. cit.*, p. 69. Kant dà qui un saggio del metodo che ha annunciato nel brano precedentemente citato: cogliamo la verità in metafisica regolando l'oggetto (il "fenomeno") sulla forma a priori e non regolando la nostra conoscenza in base all'oggetto. Lo spazio però a questo punto non è più una proprietà dei fenomeni, ma una semplice forma soggettiva della mente imposta ai fenomeni. D'altra parte uno spazio assolutamente vuoto è un semplice ente di ragione, giacchè nell'esperienza lo spazio è sempre riempito da oggetti, anche se possono esistere spazi vuoti tra oggetto e oggetto (N.d.C.).

Ma ciò che il realismo epistemologico vieta è proprio il passaggio dal pensabile al reale o non-reale. Kant invece è proprio convinto di poter dire che, se l'universale è pensabile senza dei soggetti cui appartiene, esso non sarà proprietà reale (*Bestimmung*) di essi, ma pura rappresentazione (*Vorstellung*) a priori. È una soluzione di scelta preferenziale del più assoluto nominalismo: l'universale non esiste in nessun modo nelle cose, ma proprio per questo esiste nella nostra mente come condizione di pensabilità di tutte le cose; nulla sappiamo della realtà delle cose e delle loro proprietà, ma, nel conoscere, l'essere delle cose dipende dalle forme a priori della loro conoscibilità: la proprietà universale fa dipendere da sé ciò a cui dovrebbe invece appartenere.

Si tratta di un vero «platonismo» alla rovescia: mentre Platone ipostatizzava gli universali separandoli dai singoli, Kant pure separa l'universale dal singolo, ma non per ipostatizzarlo nell'essere reale, bensì nell'essere intenzionale, nel conoscere. Se ciò vale a livello della sensibilità, tanto più si verificherà sul piano della concettualità. Come lo spazio e il tempo costituiscono condizioni di recepibilità del molteplice nell'intuizione sensibile, così i concetti costituiscono la pura unità sintetica delle rappresentazioni[689]. Il concetto fornisce la forma, l'intuizione il contenuto dell'atto cognitivo e a entrambi i livelli l'universale si pone come condizione a priori del conoscere e non già come qualcosa che appartenga alla realtà stessa delle cose.

Prima delle categorie il nostro soggetto conoscente possiede una rappresentazione, detta "appercezione pura" o «trascendentale unità dell'autocoscienza», che unisce il molteplice di tutte le possibili intuizioni (*Anschauungen*) in rapporto all'«io penso» presente accanto a ciascuna di esse. Se così non fosse, le intuizioni rimarrebbero puri contenuti senza forma, non significherebbero nulla per il pensiero e non porterebbero a una vera e propria conoscenza: «L'io penso[690] deve poter accompagnare tutte le mie rappresentazioni; ché altrimenti verrebbe rappresentato in me qualcosa che non potrebbe essere per nulla pensato, il che poi significa appunto che la rappresentazione o sarebbe impossibile, o, almeno per me, non sarebbe. Quella rappresentazione che può essere data prima di ogni pensiero, si dice intuizione. Ogni molteplice, dunque, dell'intuizione ha una relazione necessaria con l'io penso, nello stesso soggetto in cui questo molteplice si incontra»[691].

---

[689] Cfr. *Kr.d.r.V.*, Transzs. Analytik, I Buch, I Hauptst., Abschn. 3, § 10; A 76, B 102 ss.; ed. W., pp. 116 ss.

[690] Ossia la riflessione. Ma è facile pensare al *cogito* di Cartesio come a priori che precede e regola l'aposteriori (N.d.C.).

[691] *Op. cit.* p.137

L'io penso si presenta dunque come il lato formale della soggettività allo stato puro che contiene in sé tutte le condizioni del pensare, precedendole e fondandole. Esso stesso tuttavia non può mai costituirsi oggetto di conoscenza, sicché il pensiero non penserà più l'essere né potrà pensare se stesso come essere e dovrà quindi per forza rinunciare alla domanda della verità, limitandosi a quella della legittimità del suo uso. E per procedere legittimamente, il pensiero deve concepire se stesso solo come condizione del conoscere priva di contenuto, se non le si aggiunge l'intuizione derivante dall'esperienza. Solo così si avrà l'atto conoscitivo pieno che presenterà un oggetto al pensiero, un oggetto tuttavia che non sarà mai l'essere in sé (noumeno), bensì l'apparire in quanto appare (fenomeno).

I legami tra pensiero ed essere sono così irrimediabilmente distrutti e, se il pensiero non può cogliere nulla come esistente in sé, tantomeno potrà concepire così se stesso, giacché esso non può nemmeno costituirsi come oggetto (contenuto pensato), ma solo e sempre come condizione di ogni conoscere prima del conoscere stesso[692]. Certo, sulla consapevolezza dell'*io* si fonderà la categoria della sostanza in quanto il conoscente è in grado di considerarsi come soggetto, di cui i pensieri sono delle determinazioni, ma tale concetto non è di nessun uso empirico perché del tutto privo di intuizione[693].

Dalla sostanza non si possono dedurre delle proprietà (ad es. l'immutabilità), né essa può estendersi a dati empirici (sostanze corporee), né tanto meno può fare da punto di partenza per elaborare una teoria di psicologia speculativa. Non solo il conoscere viene divelto dall'essere, ma anche il pensiero viene sottratto al pensabile (contenuto oggettivo). In tutto ciò è evidente la profonda ostilità all'analogicità del conoscere. Il dualismo forma-contenuto è nettamente dialettico: l'uno non ha nulla a che fare con l'altro[694]. Nel contempo però l'uno deve essere applicato all'altro e tale applicazione non può essere che univoca, giacchè può legittimamente verificarsi in un modo solo, unico e uniforme, ossia nel campo dell'esperienza sensibile.

---

[692] Per Kant il soggetto non può essere conosciuto come fenomeno. Tuttavia, secondo Kant, la ragione può conoscere se stessa mediante l'autoscienza di tipo cartesiano (N.d.C.).

[693] *Ib.*, Transz. Dialektik, Buch II, Hauptst. I, A; A 348-350; ed. W., pp. 362-363.

[694] Kant concepisce l'atto conoscitivo come una composizione di materia e forma. Ma con ciò egli perde di vista l'identità intenzionale tra soggetto e oggetto, che è la garanzia della verità del conoscere. Viceversa in Kant il soggetto (forma) rimane separato dall'oggetto (materia), in modo che l'identificazione è impossibile (N.d.C.).

L'epistemologia realistica invece tiene legato il pensiero all'essere sin dall'inizio: la forma è astratta da un oggetto reale e quindi già in partenza dotata di contenuto (originariamente empirico) e proprio per questo è analogicamente applicabile a contenuti simili in virtù dell'essere che, in quanto semplicemente tale, è comune all'empirico e al metaempirico e viene pensato prima nell'uno e poi, per analettica estrapolazione, nell'altro.

Il soggetto pensante l'essere sarà allora in grado di riconoscere se stesso e di riconoscersi come facente a sua volta parte dell'essere. Il criticismo kantiano invece, ponendolo prima dell'oggetto (e dell'essere), porterà nel soggettivismo successivo a porre il pensante in contrasto con l'ente per esaltare il pensante infine al di sopra dell'ente e attribuirgli la facoltà di «porre l'ente». La modestia della critica riguardo ai contenuti (molti dei quali saranno da essa «vietati»: è curioso quanto possa essere autoritario quel pensiero che si autoproclama «libero») non dovrebbe ingannare nessuno, ché sul piano della pura forma soggettiva, dell'«io penso», le sue conseguenze appaiono in un'indebita esaltazione dell'uomo, un'esaltazione divinizzante fino al punto che per Dio non ci sarà più posto. Il soggettivismo non può essere che immanentismo e, in ultima analisi, un radicale ateismo.

Le categorie come modi della pensabilità dell'oggetto

91. Le categorie non potranno essere divisioni dell'ente reale, perché su quest'ultimo la nostra conoscenza non può sapere nulla, ma saranno piuttosto diversi modi della pensabilità dell'oggetto, del fenomeno che appare al soggetto. Siccome poi il pensare risulta strutturalmente relazionale, anche le categorie non saranno semplici concetti esprimenti delle essenze in assoluto, ma relazioni concettuali supreme, i tipi più generali di giudizio[695]. Secondo Kant, la logica studia le relazioni concettuali nel giudizio in se stesse, in quanto sono propriamente ed esclusivamente concettuali, l'analitica trascendentale invece esamina i generi supremi del giudizio come categorie ossia come fattori unificatori della molteplicità contenuta nell'intuizione. «Una molteplicità contenuta in un'intuizione, che io chiamo mia, viene, per la sintesi dell'intelletto rappresentata come

[695] Poichè Kant non riesce a comprendere l'identità intenzionale del soggetto con l'oggetto, ma vede l'atto conoscitivo come un atto sintetico, in lui il giudizio, in quanto sintesi di concetti, sostituisce la categoria nel senso aristotelico (N.d.C.).

subordinata all'unità necessaria della autocoscienza, il che avviene mediante la categoria»[696].

Nella categoria le funzioni del giudizio non rimangono pure e semplici relazioni concettuali, ma determinazioni della molteplicità contenuta nell'intuizione. «Ma le categorie non sono altro che proprio queste funzioni di giudicare, in quanto il molteplice di una data intuizione è determinato rispetto ad esse»[697]. Naturalmente anche i contenuti dell'intuizione sono essenzialmente ordinati alle categorie che li determinano. Solo tramite la categoria l'intuizione appartiene alla coscienza e, viceversa, solo applicata all'intuizione empirica la categoria potrà avere un contenuto pensabile. Tale applicazione (*Anwendung*) non è priva di difficoltà[698], data la totale disparità ed eterogeneità tra la forma concettuale (funzione del giudizio fondante la categoria) e il carattere empirico del fenomeno (*Erscheinung*), sicché Kant stesso si vede costretto a introdurre lo schema trascendentale, quale mediatore tra i due poli, dato a priori e nel contempo rivestito parzialmente di intellettualità (concettualità, schema) e parzialmente di sensibilità (immaginazione, immagine).

Ancora una volta è evidente l'esclusione di ogni analogia. Infatti ogni realtà in sé univoca è tuttavia partecipata e analogica rispetto ad altre realtà e, siccome il concetto coglie le relazioni sia nell'essenza stessa del significato (semplice apprensione) sia riguardo ad altri significati (giudizio), la concettualità è la sede privilegiata dell'analogia (mediatrice trai il termine al limite equivoco e la realtà univoca rispetto a se stessa), a una condizione però, che è quella che essa pensi la realtà.

Appena il concetto si ripiega su se stesso, esso guadagna di chiarezza ma al prezzo di perdere di vista l'oggetto suo proprio, che è l'essere reale. In tal caso infatti esso ridiventa perfettamente univoco, giacché ciò che diversifica per sé i concetti sono i loro significati reali, mentre il loro puro essere-concetto li lascia perfettamente uniformi. Tale ripiegarsi del concetto su se stesso in vista della sua univocazione, costituisce l'essenza stessa della deduzione trascendentale delle categorie. Ma, si obietterà, Kant stesso insiste nel dire che, come categorie, le forme di giudizio determinano il molteplice dell'intuizione e quindi, almeno così sembrerebbe, il concetto non è più abbandonato a se stesso. Orbene, proprio perché il molteplice dell'intuizione non è altro che un molteplice (equivoco), la determinazione univocante impostatagli dal concetto puro non incontra resistenza alcuna, dato che il molteplice come tale è perfettamente sprovvisto di ogni unità, sicché la sua unità sarà

---

[696] *Op. cit.*, p.145.
[697] *Ibid.*
[698] *Ibid.*, II Buch, Einleitung; A 138 B 177; pp. 187-188.

ancora quella e solo quella impostagli univocamente dalle categorie. L'analogia apparirà, semmai, a livello degli schemi trascendentali mediatori, ma qui non sarà analogia che impropriamente, dato che si tratta piuttosto di un semplice misto *ex aequo* dell'intellettivo e del sensibile.

Tra le categorie che, lungi dall'essere divisioni dell'essere reale e i suoi modi supremi, null'altro costituiscono se non le condizioni a priori in cui un oggetto può essere pensato, vi è anche quella della sostanza, corrispondente ai giudizi categorici, a differenza della causalità e della reciprocità che si fondano rispettivamente sui giudizi ipotetici e disgiuntivi. La sostanzialità dice anzitutto immutabilità e ne abbiamo un'evidenza introspettiva nella consapevolezza del nostro io che permane mentre mutano in esso gli atti conoscitivi e, in genere, mentali.

L'io appare dunque come il presupposto unificante della nostra vita psichica. Tale è universalmente il ruolo della sostanza: costituirsi come sostrato stabile che conferisce consistenza e unità agli stati molteplici succedentisi l'un l'altro nel divenire. Come ogni categoria, anche la sostanza è pura condizione a priori del pensare un oggetto che dev'essere dato nell'intuizione sensibile. Per essere applicata al molteplice dell'esperienza, essa ha bisogno della schematizzazione che avviene in base all'immaginazione del tempo.

I fenomeni infatti hanno luogo nel tempo in cui si verifica la loro contemporaneità o la loro successione temporale, in modo tale che, mentre le relazioni temporali (prima e poi) cambiano, il tempo stesso rimane immobile come il loro sostrato. «Quindi negli oggetti della percezione, cioè nei fenomeni, deve esserci il sostrato che rappresenti il tempo in generale, e in cui ogni cambiamento o simultaneità nell'apprensione possa percepirsi mediante la relazione dei fenomeni con tale sostrato. Ma il sostrato di ogni reale, ossia di ciò che appartiene all'esistenza delle cose, è la sostanza, in cui quel che fa parte dell'esistenza può essere pensato solo come determinazione»[699].

È evidente che secondo Kant l'immobilità della sostanza non è qualcosa di ontologico, una proprietà essenziale di quel *modus essendi* costituito appunto dalla sostanza stessa, ma un qualcosa di temporale nel soggetto conoscente che immagina il tempo come un continuo stabile. La sostanza si trova così ridotta interamente alla temporalità, anche se si tratta d'una temporalità rappresentata come permanente in sé.

---

[699] *Op. cit.*, p. 200.

Gli accidenti sono modi per determinare la sostanza

92. L'uso logico dell'intelletto tende a distinguere sostanza e accidenti, ma di fatto il concetto di inerenza d'un accidente alla sostanza è del tutto fuorviante; gli accidenti non sono altro che modi di determinare positivamente la sostanza[700]. Ciò non sorprende, giacché il tempo immaginato come stabile non è né può mai essere un sostrato vero e proprio, cui qualcosa possa inerire, sicché gli accidenti non saranno altro che gli stessi eventi rappresentati come avvenuti nel tempo e quindi come determinazioni positive di esso. Con la consueta mentalità nominalistica Kant tende a svuotare l'accidente di una sua "essenza" propria e per conseguenza di ogni suo essere che, per quanto essere in un altro, è tuttavia spettante all'accidente stesso. Ciò vuol dire che, mentre da un lato la sostanza (continuo temporale) è ridotta alle sue determinazioni (eventi, fenomeni) sul piano dell'essenza, questi ultimi sono irrimediabilmente ridotti al loro sostrato, ossia alla temporalità immaginata immobile, quanto all'essere.

D'altra parte, secondo Kant, la nostra conoscenza non coglie per nulla delle essenze assolute, in grado di costituire una sostanza nel senso classico della parola, ma solo ed esclusivamente delle relazioni, alcune delle quali hanno l'apparenza di essenzialità a causa della loro necessità e immutabilità. Kant stesso si rende conto della stranezza di un simile relativismo assolutizzato, ma tranquillizza il suo lettore assicurandolo che le cose constano di relazioni, proprio perché esse stesse *sono* delle relazioni, se non altro sono la relazione che ne fa un fenomeno, ossia la relazione alla nostra sensibilità che fa sì che la cosa ci appaia e quindi si costituisca come oggetto per noi (d'altra parte non c'è oggetto che per noi, in relazione al soggetto)[701].

In ultima analisi ha ragione Hume: sul piano empirico non vi è altro che una molteplicità di relazioni senza unità e senza sussistenza alcuna, ma tale molteplicità di relazioni empiriche si rapporta essenzialmente a un soggetto pensante che la immagina legata dal continuo temporale e la pensa unificata da un sostrato immutabile. Pensare in termini di sostanza è dunque necessario, ma pretendere che a tale necessità a priori del pensiero corrisponda un contenuto reale è del tutto illegittimo. Immaginare un'analogia ascendente di sussistenti non può essere, in questa prospettiva, che un vano costruire castelli in aria: di sostanza ce n'è una sola, forma a priori dell'intelletto, e il suo uso legittimo è uno solo, l'applicazione alla caotica molteplicità di contenuti empirici.

---

[700] Cfr. *Ib.*, A 187 B 230; p. 224.

[701] *Ibid.*, Anmerkung zur Amphibolie der Reflexionsbegriffe; A 285 B 341; pp. 302-303.

Il fatto è, secondo Kant, che l'analogia non può mai avere un uso costitutivo, ma sempre e solo regolativo, il che equivale a dire che essa fornisce una regola in vista della scoperta dell'oggetto tramite la sua applicazione all'esperienza, ma non dà mai immediatamente l'oggetto stesso[702]. L'origine matematica dell'analogia mette in rilievo il contrasto tra il suo uso nell'ambito di questa disciplina e quello ottenuto per trasposizione nel campo della filosofia. L'uguaglianza di due rapporti quantitativi permette, se sono dati tre termini, di trovare il quarto. Ma in filosofia non si ha a che fare con relazioni di quantità, bensì di qualità. E qui non è più possibile determinare a priori, partendo da tre dati oggetti, un quarto sinora sconosciuto. Ciò che si possiede è solamente una relazione in vista del suo ritrovamento, ma non esso stesso. Tale relazione fornisce allora una regola che consentirà di trovare l'oggetto, purché si ricorra all'esperienza.

In breve, l'analogia matematica fa a meno dell'esperienza, perché le relazioni di quantità sono pure e non hanno bisogno del ricorso a dati empirici in vista della loro determinazione. Al contrario l'analogia trasferita nell'ambito della filosofia riguarda proporzioni qualitative che permettono di determinare i loro termini solo se a questi ultimi si dà un contenuto intuitivo non ritrovabile nelle proporzioni stesse e che dunque deve cercarsi esclusivamente nell'esperienza.

L'analogia sarà perciò priva di qualsiasi uso metafisico, trascendente il dato empirico. Essa, che è l'essenza stessa della conoscenza più propriamente filosofica, si vedrà ridotta a una pura e semplice regola di unità temporale dell'esperienza. Applicabile alla sola esperienza, anch'essa, l'unico veicolo che permette all'intelletto di innalzarsi al di sopra della realtà materiale, avrà tarpate le ali. Ovviamente tale incarcerazione dell'analogia non è possibile senza averla prima fondamentalmente fraintesa. Di fatto, nelle sue considerazioni sull'analogia Kant si lascia sempre guidare dal fascino della scienza univocante per eccellenza: la matematica.

L'analogia quantitativa, pur essendo l'analogia originaria, non è per nulla analogica nel senso pieno del termine. Le proporzioni quantitative si verificano, certo, tra termini diversi nel genere univoco di quantità, ma del tutto uguali dal punto di vista ontologico. Al contrario le proporzioni qualitative si verificano tra termini per sé ontologicamente diversi. Ciò non sorprende, giacché la quantità, seguendo la materia, prescinde dalla forma differenziante i gradi di essere e risulta quindi uniforme come è uniforme la materia stessa. La qualità al contrario, seguendo la forma, pur costituendo un genere

[702] *Kr.d. r.V.*, II, Buch, II Hauptst., Abschn. 3; A 179-180 B 222-223; pp. 218-219.

univoco rispetto alle sue specie, è tuttavia per sé e ontologicamente diversa là dove anche la forma che la fonda è diversa.

La vera analogia, proporzione identica tra termini diversi, si avrà perciò solo sul piano formale e qualitativo. Ed è pur vero che a differenza dei rapporti quantitativi, l'analogia metafisicamente significativa non fornisce l'oggetto della relazione, il suo termine *ad quem* sconosciuto, in maniera per così dire assoluta e quindi chiaramente intellegibile, bensì solo in modo tale che l'oggetto sarà attinto relativamente, con l'essenziale connotazione della relazione che a esso conduce; ma è sempre l'oggetto che è attinto! Negare questo, come fa Kant, slegando la relazione dai suoi termini, equivale a togliere alle proporzioni stesse il loro carattere analogico facendole ridiventare uniformi alla pari delle proporzioni matematiche.

Queste lo sono perché dotate di oggetti ontologicamente indifferenziati, quelle lo saranno, nella prospettiva kantiana, perché, pur conducendo a oggetti diversi quanto all'essere, vengono semplicemente staccate da essi e poste a sé come pure regole di unificazione dell'esperienza. Regole che evidentemente ripiombano nella più grigia uniformità, perché, prive dell'oggetto differenziante, ciascuna non è che appunto semplice regola, semplice relazione che nel suo essere tale (cioè regola o relazione) vale esattamente quanto ogni altra. La dottrina kantiana dell'analogia mantiene il nome negando la realtà, conserva le relazioni proporzionalmente simili, ma le priva dei loro termini, continua a usare l'impalcatura, ma le toglie l'anima.

È uno dei più geniali tentativi di neutralizzare l'analogia per estromettere la metafisica privandola di ogni nerbo e riducendola alla pura relatività qualitativa che, lungi dall'essere determinata da precisi contenuti ontologici, al massimo servirà alla mente perché se li vada a cercare nel mare *magnum* dell'esperienza e mai al di là di questa. Un'analogia privata di ogni significato ontologico già in partenza non potrà ovviamente trovare un uso metafisico in seguito. Il tutto è ancora una volta fondato sul presupposto, dato per scontato e mai dimostrato, che le qualità e le forme non sono qualità e forme delle cose, ma solo della mente che deve ancora cercare per esse dei contenuti nel caos dei dati empirici: una forma senza contenuto in cerca di contenuti senza forma.

La ragione speculativa vale solo entro i limiti dell'esperienza

93. Come un ritornello insistente torna sempre di nuovo la restrizione dell'uso della ragione speculativa al puro ambito

dell'esperienza almeno possibile[703]. Anche la motivazione è sempre la stessa: quella radicata nel dualismo epistemologico, che contrappone l'idea, pura forma, al suo contenuto esclusivamente empirico. I concetti da soli consentono di pensare, ma solo se arricchiti d'intuizione empirica e sensibile che dà l'oggetto sono anche in grado di costituire una conoscenza.

«Pensare un oggetto e conoscere un oggetto non è la stessa cosa. La conoscenza comprende due punti: in primo luogo, un concetto per cui in generale un oggetto è pensato (la categoria) e, in secondo luogo, l'intuizione, onde esso è dato»[704]. Il che poi rimane perfettamente valido anche riguardo alle categorie: «Noi non possiamo pensare alcun oggetto, se non per le categorie; né possiamo conoscere un oggetto pensato se non per intuizioni che corrispondano a quei concetti. Ora, tutte le nostre intuizioni sono sensibili, e questa conoscenza, in quanto l'oggetto suo è dato, è empirica. Ma la conoscenza empirica è esperienza. Dunque, non è per noi possibile nessuna conoscenza a priori se non unicamente di oggetti di esperienza possibile»[705].

Il dualismo epistemologico è netto: da un lato possediamo già da sempre, a priori, delle forme di pensiero insite nella nostra soggettività, dall'altro lato però siamo del tutto privi di contenuto possibile, di oggetto, il quale non può trovarsi se non al di fuori di noi, nelle cose che tuttavia non conosciamo in se stesse, bensì in quanto diventano oggetti per noi nell'apparire a noi ed è così che vengono colte nell'intuizione sensibile. Tale dualismo ricorda non poco quello più originario di tipo ilemorfico. Solo l'unione di forma inerente e di materia dà la sostanza corporea, come pure solo l'unione della forma a priori con il contenuto dell'intuizione dà vera e propria conoscenza.

Ma, e ciò ci riguarda molto rispetto all'analogia, la forma è analogica solo riguardo ad altre forme che in qualche modo contiene in sé, mentre è univoca rispetto a forme esterne (ad es. il genere rispetto alla specie, dato che la differenza specifica è esterna al genere) e rispetto alla materia che per forza le è esterna (così la specie nei riguardi dell'individualità derivante dalla materia).

---

[703] Ci si potrebbe chiedere allora: come ha fatto Kant ha compiere un'analisi della ragion pura se essa è per essenza metempirica? O forse Kant intendeva dire che la ragione non passa dall'empirico al metempirico, ma lo coglie immediatamente? (N.d.C.).

[704] *Op. cit.*, p.147.

[705] *Op. cit.*, p.160. La tesi kantiana secondo la quale la mente umana non può oltrepassare l'esperienza non esclude il fatto che Kant, sulla linea della metafisica cartesiana, ammette, come ho già detto, la possibilità e il dovere della ragione di conoscere se stessa mediante la sola autocoscienza, senza bisogno di ricorrere all'esperienza sensibile (N.d.C.).

Ebbene, la forma a priori dell'epistemologia kantiana ha un solo riferimento che è quello del contenuto e quindi si comporta in un modo simile a quello in cui la forma sostanziale si rapporta alla materia prima e, in logica, la specie o essenza specifica all'individuo. In breve, ancora una volta, l'applicabilità della categoria kantiana non può essere che empirica e perciò univoca, giacché si applica una forma senza contenuto a un contenuto senza forma.

Ma, si dirà, non è poi del tutto vero che Kant limiti la nostra conoscenza all'empiria. Proprio l'essenza del conoscere scientifico, che consiste in giudizi sintetici a priori[706], non trae la sua evidenza dall'empiria, cosa per giunta impossibile perché il dato empirico a posteriori è contingente e casuale. Vi sono dunque dei giudizi assolutamente universali e necessari come quelli analitici, ma, a differenza di essi, in grado di allargare e arricchire il nostro conoscere e perciò tali da essere nel contempo a priori quanto alla loro certezza apodittica e sintetici quanto all'eccedenza del predicato rispetto al soggetto.

Ora, è perfettamente vero che in siffatte proposizioni la sintesi avvenga a priori, ossia senza l'appoggio dei dati esperienziali. Ma rimane sempre vero che tali giudizi sintetici a priori hanno una validità e legittimità solo là dove trovano un oggetto corrispondente. Siccome poi l'oggetto non può essere dato se non nell'intuizione, la sintesi a priori sarà conoscenza autentica solo se le sottostà un'intuizione sensibile. La sintesi in sé, essendo a priori, dipende dunque dai soli concetti, ma la sua validità epistemica richiede perentoriamente il fondamento dell'intuizione sensibile. La dottrina kantiana dei giudizi sintetici a priori rivela dunque che l'universale non è considerato come forma, bensì come relazione, non come concetto, ma come giudizio[707].

Essa conferma inoltre che tale relazione concettuale trae la sua necessità e universalità da se stessa, non dal concetto del soggetto come nei giudizi analitici né dall'esperienza esterna come nei giudizi a posteriori, ma dallo stesso rapporto concettuale a priori di soggetto e di predicato. Infine tale relazione avrà valore di conoscenza solo se alla sintesi a priori corrispondono degli oggetti dati dall'intuizione sensibile. L'universale è salvo, ma scompare dalla realtà delle cose per costituirsi come una forma a priori del conoscere.

Sarà poi proprio l'avversione kantiana nei riguardi dell'analogia che impedirà di vedere nel giudizio analitico altro che mera

---

[706] *Kr.d.r.V.*, Einleitung, IV; A 9 B 13, p. 55.

[707] L'universale, secondo Kant, è una sintesi di materia tratta dall'esperienza e di forma proveniente dall'intelletto, sintesi quindi che non si presta ad essere rappresentata da un semplice concetto, ma che ha bisogno della struttura sintetica del giudizio (N.d.C.).

tautologia. Di fatto i giudizi analitici non sono riducibili a pure e semplici tautologie, epistemologicamente sterili e insignificanti, ma l'appartenenza del predicato al soggetto (analiticità del giudizio) si verifica non solo in maniera univoca e tautologica, che è quella della semplice identità, ma anche in un rapporto di contenuto al contenente, che è necessario quanto all'esistenza del contenuto nel contenente, ma nel contempo lascia ben distinte le essenze dell'uno e dell'altro, sicché il predicato, pur spettando per sé al soggetto, aggiunge qualcosa di nuovo, esplicita una virtualità e comunque mette in relazione concetti connessi, ma anche essenzialmente diversi.

Intelletto e ragione

94. L'intelletto (*Verstand*) si distingue dalla ragione (*Vernunft*), perché, mentre quello applica le categorie all'intuizione sensibile, questa, sospinta da una tendenza decisamente metafisica, tende a unificare non già le intuizioni, bensì gli stessi concetti e giudizi, sicché il suo rapporto con l'oggetto non potrà che essere mediato. La ragione fa spontaneamente suo il principio dell'unificazione concettuale, che si sforza di trovare per ogni conoscenza dell'intelletto un qualcosa di assoluto, di incondizionato, che sia in grado di conferire alla conoscenza la sua ultima unità. Tale principio, osserva Kant, non può essere che sintetico, perché il condizionato implica analiticamente tante condizioni da cui dipende, ma non un incondizionato. Si tratta dunque di una e per giunta somma e più alta sintesi a priori. Purtroppo il principio della ragione pura e i suoi derivati sono sempre trascendenti rispetto ai fenomeni, sono al di là dei fenomeni, perché inadatti a un qualsiasi uso di tipo empirico[708]. La sintesi è dunque nel contempo del tutto necessaria eppure per nulla legittima, perché confinata nell'ambito della pura concettualità, priva di contenuto oggettivo e perciò in un certo senso «appesa in aria».

Ora, è proprio a livello della ragione (*Vernunft*) e della sua unità riguardante non già la materia del concetto, l'empiria, bensì altre forme concettuali inferiori appartenenti all'intelletto (*Verstand*), che si situa il luogo naturale della metafisica con la sua tendenza all'Assoluto. Ebbene, è proprio alla ragione e alla sua suprema «sintesi» che Kant vieta ogni uso legittimo, ogni uso che

[708] Cfr. *Kr.d.r.V.*, Transz. Dialektik, Einleitung II C; B 362-366 A 305-309, pp. 316-319.

pretenderebbe di fornire delle conoscenze[709]. E perché tutto questo? Ancora una volta, perché la conoscenza consiste interamente ed esclusivamente nell'unità che il concetto (categoria) conferisce all'intuizione sensibile. Al di là di tale unità forma-materia, che è assolutamente univoca, quell'altra di forma superiore a forma inferiore, che invece è analogica, non è ammessa come sorgente di conoscenza.

Se invece di considerare le forme come degli a priori privi di contenuto, le si prende per quello che veramente sono, cioè degli astratti da contenuti empirici, nulla vieterà che una forma ne comprenda in sé un'altra e che tale struttura di forme che si implicano a vicenda sia legittimamente riconosciuta quale struttura delle cose (anche materiali, che poi sono quelle dalle quali inizia il processo del conoscere umano), insita in esse così come esse sono in sé. Ad es. l'essere comprende in sé tutte le essenze e le essenze le forme, le quali, se inerenti, attuano a loro volta dei sostrati materiali. Similmente, scorgendo la limitatezza ontologica dell'essenza distinta dall'essere, l'intelligenza legittimamente postula una causa dell'*esse per participationem* nell'*esse per se*, del condizionato, per usare l'espressione di Kant, non già in un altro condizionante, ma in ultima analisi, nel condizionante incondizionato in quanto incondizionato.

Tutto ciò non per una sintesi «campata per aria», ma per una serie di princìpi analitici connessi con l'evidenza della causalità; infatti, ogni effetto suppone una causa adeguata; nella serie di cause per sé subordinate non si può procedere all'infinito; la causa causante non causata è atto puro di essere ecc. Infatti, che l'essere partecipato sia un essere causato costituisce un principio analitico ed evidente in sé, anche se, data la differenza tra partecipazione e causalità, nel secondo modo *dicendi per se*[710], cosicché l'essere causato non è il costitutivo dell'essere per partecipazione, ma ne è una proprietà del tutto necessaria.

Ora, Kant non nega, anzi si vede ben costretto ad ammettere esplicitamente che è del tutto naturale alla ragione la tendenza a varcare i confini dell'empirico e quindi a formare delle idee trascendentali, così naturale come lo sono le categorie rispetto all'intelletto[711]; ma con la differenza che, mentre queste conducono alla corrispondenza del concetto con l'oggetto, quelle, cioè le idee

---

[709] Kant rifiuta alla ragione la possibilità di passare induttivamente facendo uso dell'analogia dal dato fisico all'ente metafisico, ma non le rifiuta per nulla la possibilità di conoscere se stessa a priori, secondo il metodo cartesiano, altrimenti egli non avrebbe scritto la *Critica della ragion pura* (N.d.C.).

[710] In questo tipo di predicazione si dice che appartiene di per sé ad un soggetto una sua proprietà essenziale. Nel caso citato l'essere causato è proprietà essenziale dell'essere per partecipazione (N.d.C.).

[711] Cfr. *Kr.d.r.V.*, Transz. Dialektik, Anhang; A 642 B 670, p. 564.

trascendentali, non conducono alla verità, ma rimangono sul piano di puri concetti spacciandoli per giunta per veri oggetti, in modo tale da creare un'illusione irresistibile contro la quale ci si può difendere solo grazie alla critica.

Sembra quasi che la natura abbia male istituito la nostra razionalità, spingendola spontaneamente a ingannare se stessa e che l'arte di pensare non debba dunque assecondare la natura della nostra intelligenza, ma piuttosto contrastarla. Ci viene il forte sospetto che di sbagliato qui non ci sia che la critica kantiana e non già la natura della nostra mente umana, a favore della quale ci sia lecito optare in attesa che la parte critica ci porti argomenti apodittici e non solo altre, alquanto azzardate, opzioni che poi si rivelano *contra naturam*.

Ad ogni modo, l'idea trascendentale non viene del tutto ripudiata; occorre pure darle un qualche significato, giacché c'è e chiede perentoriamente i suoi diritti; sicché, dopo averle tolta ogni validità rispetto al vero, gliene si può concedere un'altra riguardante l'uso stesso della ragione. L'idea non ci dice nulla di vero, anzi, pretendendo di farci conoscere, ci inganna, ma nell'uso empirico della ragione, che è il solo legittimo[712], può essere *utile* ammettere, a titolo di ipotesi, delle sintesi ideali trascendentali. Non fornendo degli oggetti, le idee hanno un uso non costitutivo, ma unicamente regolativo, che è quello di orientare l'intelletto verso un'unità in cui si incontrano tutte le sue regole[713]. Punto unificante, non reale però, bensì puramente immaginario, in quanto posto al di là dell'applicazione empirica, privo di interesse conoscitivo, ma di grande utilità pragmatica nell'atto stesso del conoscere. Sembra una fatalità che il criticismo debba sfociare sempre in diverse forme di utilitarismo e di pragmatismo e, siccome le cause vanno, molto empiricamente, giudicate dagli effetti, qualcosa sembra suggerire che, anziché un'illusione trascendentale conducente alla metafisica, vi sia un inganno criticistico conducente alla meschinità di un'impostazione esclusivamente pragmatica.

Dualismo fra l'io trascendentale e l'io empirico

95. Il grande pregio di Kant, che caratterizza ogni genio di razionalità, consiste nelle distinzioni la cui nettezza rivela il suo senso per le differenze e per le sfumature. Un suo merito

---

[712] L'uso empirico è il solo legittimo quando si tratta dei fenomeni; ma quando la ragione prende ad oggetto se stessa, come nel suo compito critico, allora essa fa uso di se stessa a priori (N.d.C.).

[713] Cfr. *ibid.*, A 644 B 672, p. 565.

incontestabile, ma oggi caduto alquanto in oblio tra i suoi stessi seguaci, sta nell'aver ben separato nella questione del conoscere umano l'aspetto epistemologico da quello psicologico, la considerazione pura, a priori, della psicologia razionale da quella empirica, a posteriori, della psicologia empirica. Non è raro trovare oggi dei soggettivisti che fondano la loro tesi su argomenti psicologici: l'uomo non può essere, così dicono, *tabula rasa*, perché reagisce alle percezioni e le elabora secondo schemi preconcetti. Senonché non è esattamente questa la domanda[714], giacché il problema proposto non riguarda ciò che accade nel soggetto conoscente durante il processo del conoscere, bensì ciò che costituisce l'essenza del conoscere stesso, la rappresentazione come tale.

Bisogna riconoscere che Kant è un soggettivista, ma non lo è superficialmente o banalmente. Se nega la teoria della «tabula rasa», non lo fa perché vi sono nell'uomo delle reazioni empiricamente constatabili dinanzi alle sue percezioni, ma unicamente perché è convinto che l'essenza del conoscere consiste non nel sottomettere la nostra soggettività alle leggi dell'essere, bensì tutt'al contrario nell'imporre le leggi del nostro conoscere, che dunque precedono ogni atto cognitivo concreto, ai suoi rispettivi oggetti dati nell'esperienza sensibile. Il nostro soggetto conoscente, considerato sotto il profilo rigorosamente epistemologico, non è empiricamente percettibile, ma, tutt'al contrario, costituisce la possibilità stessa di ogni percezione e di ogni esperienza. «L'esperienza interna in generale e la sua possibilità o la percezione in generale e il rapporto di essa con altra percezione, senza che ne sia data empiricamente una differenza particolare e una determinazione, non può essere considerata come conoscenza empirica, ma deve esser considerata come conoscenza dell'empirico in generale e rientra nella ricerca della possibilità di ogni esperienza; ricerca che è senza dubbio trascendentale. Il minimo oggetto della percezione (per es., il semplice piacere o dispiacere), che si aggiunge alla rappresentazione generale dell'autocoscienza, cambierebbe tosto la psicologia razionale in empirica»[715].

La distinzione, per sé lodevole, della psicologia razionale da quella empirica, conduce però a un dualismo irreconciliabile tra il soggetto che può costituirsi come oggetto in quanto è colto in una certa intuizione interiore, ma che proprio per questo non consiste in altro che in una serie di stati temporali successivi da una parte, e quell'altro soggetto che, essendo condizione previa di ogni conoscere, non può mai diventare un suo oggetto particolare e quindi, non

---

[714] Che si pone Kant (N.d.C.).

[715] *Op. cit.*, p. 326.

essendo dato in nessuna intuizione come oggetto, non può costituire vera e propria conoscenza, anche se pensarlo come sostanza e come idea trascendentale dell'io pensante in genere torna a essere utile dal punto di vista regolativo dall'altra parte.

L'io deve essere pensato come sostanza e, anzi, come idea, ma tale pensiero non fornisce conoscenza e, se pretendesse di fornirla, condurrebbe all'illusione trascendentale. Infatti, per dare unità e sostanzialità atemporale al nostro io, bisogna varcare i confini di ogni possibile esperienza, al di là dei quali l'uso delle categorie dell'intelletto e delle idee della ragione risulta illegittimo, costruttore di «castelli in aria». Insomma, in quanto pone la condizione previa del conoscere, l'io della psicologia razionale, il soggetto della pura epistemologia, si sottrae in ogni modo al conoscere stesso[716]: esso non è un oggetto tra tanti oggetti, ma soggetto puro, ricettacolo di ogni possibile oggetto, «non appartiene al mondo, ma costituisce il limite del mondo»[717].

Si vede allora chiaramente come, privando la mente umana dell'accesso all'essere in sé (cosa in sé, noumenon) che, metafisicamente considerato, è l'attualità di ogni ente e quindi pervade analogicamente tutto ciò che è, accomunando nell'unità dell'essere il pensante e il pensato, l'ente dotato di intenzionalità e l'ente che ne è privo, Kant non può che dividere il pensabile dall'uomo (giacché il reale gli è precluso) in ciò che è solo pensabile e in ciò che è anche legittimamente conoscibile. Il confine tra questi due campi sarà marcato dalla possibile esperienza, ossia ciò che la supera può al massimo essere pensato, ciò che invece rientra in essa può anche essere conosciuto, non in sé però, ma nel suo apparire a noi, nel suo essere oggetto per noi e dato a noi nell'intuizione sensibile.

Il conoscibile, l'oggettivo, si limita allo sperimentabile, l'ideale rimane al di là di ogni conoscibilità e quindi di ogni oggettività. Anzitutto si sottrae al conoscere e quindi all'essere oggetto la stessa soggettività pensante considerata come sostanza e come unità sintetica suprema di ogni pensiero. È facile intuire come la spaccatura dialettica tra soggetto conoscente l'oggetto, ma non conoscibile a sua volta, e l'oggetto stesso, conosciuto dal soggetto, condurrà alla contrapposizione esistenzialistica tra l'essere e l'ente, tra la persona e la cosa. Il vero essere sarà dunque quello

---

[716] L'io si sottrae alla conoscenza di sè se si pretende di concepirlo come io empirico; ma se l'io è inteso come io penso, esso è precisamente oggetto dell'autocoscienza, è fondamento e criterio originario della filosofia trascendentale e della critica della ragion pura (N.d.C.).

[717] Cfr. L. WITTGENSTEIN, *Tractatus logico-philosophicus*, 5, 632, cit. da F. COPLESTON, *A History*, VI/2, p. 78, n. 10.

intenzionale, quello pensante e datore di senso alle cose, le cose stesse invece, prive di senso in sé, saranno escluse dall'essere. In tal modo le cose non avranno più l'essere e ciò che avrà l'essere, la persona pensante, non sarà più una cosa tra tante altre. È qui che la dialettica divoratrice dell'*analogia entis* giungerà al suo culmine e la filosofia alla sua più assurda autodistruzione.

La questione dell'essere

96. Il soggetto viene interamente sottratto al mondo degli oggetti, delle cose. Ma che dire dell'essere delle cose? In che rapporto stanno la cosa e il suo essere? Anzitutto l'essere delle cose, la loro realtà, è il loro in sé che non potrà mai essere fatto oggetto di conoscenza, ciò che la cosa è in sé ci rimane ignoto, possiamo solo sapere ciò che essa è per noi nel suo apparire, nel suo essere fenomeno. Più che di cose bisogna dunque limitarsi a parlare dei concetti delle cose. Ora, secondo Kant l'essere non è una cosa che appartiene al mondo delle cose, né può essere predicato di un soggetto, bensì è la posizione pura e semplice di esso e delle sue determinazioni[718].

Logicamente considerando le cose, l'essere non è predicato, ma copula del giudizio, dimodoché esso esprime non già un concetto dotato di un oggetto (come lo sono sia il soggetto che il predicato), ma semplicemente il rapporto di un concetto-predicato all'altro concetto-soggetto. Se uno volesse aggirare l'ostacolo formulando l'essere a modo di un predicato, dicendo cioè che il soggetto è esistente senza aggiungere altro, non otterrebbe nulla di fatto, perché dire così non significa aggiungere qualcosa al soggetto, ma porre semplicemente il soggetto con tutti i suoi predicati relativamente al suo concetto.

Si noti bene questo: l'essere non è un che di assoluto, ma la relazione del predicato al soggetto ulteriormente relazionata alla concettualità del soggetto conoscente. In tal modo l'aggiunta dell'essere non cambia nulla nei concetti degli oggetti assoluti (soggetto e predicati) né può farlo perché altrimenti il concetto non sarebbe più adeguato al suo oggetto. L'essere non aggiunge nulla all'oggetto perché è pura relazione tra oggetti e non una loro proprietà, né aggiunge qualcosa al concetto perché è pura relazione dell'oggetto al concetto e non un contenuto concettuale. Così «il reale

[718] Cfr. *Kr.d.r.V.*, *Transz. Dialektik*, II Buch, III Hauptst., Abschn. 4; A 598-599 B 626-627, pp. 533-534.

non contiene in sé nulla di più che il possibile» (*und so enthält das Wirkliche nichts mehr als das bloss Mögliche*)[719].

Tutto ciò viene esemplificato con il famoso esempio dei cento talleri che sono sempre cento e nulla di più sia nella realtà che nel concetto. I primi, quelli reali, esprimono l'oggetto e la sua posizione, gli altri, i possibili, il concetto; e l'oggetto non può contenere più di quanto non contenga il concetto, se no il concetto non sarebbe in grado di esprimere tutto l'oggetto. Evidentemente anche Kant ammette che con la realtà dei cento talleri è cambiato qualche cosa nel possesso di essi, ma sostiene che nulla è cambiato nei cento talleri medesimi, giacché il loro essere è del tutto estraneo al loro concetto e quindi sintetico rispetto a esso. Ciò vale universalmente, dato che l'essere non è una proprietà dell'oggetto, esso non può nemmeno costituire un contenuto del concetto e quindi in nessun concetto, nemmeno in quello di Dio, l'essere può trovarsi analiticamente contenuto.

È chiaro che tutta questa antimetafisica dell'essere che lo riduce a pura relazione e alla semplice posizione del soggetto con i suoi predicati in rapporto al conoscente, posizione che non è un qualcosa né del soggetto né del predicato, ma un semplice rapportarsi dell'uno e dell'altro al concetto, affonda le sue radici nella svolta soggettivistica. L'«è» del giudizio è una pura funzione logica priva di ogni significato metafisico. Al contrario, là dove i concetti non sono considerati come pure forme a priori, bensì come segni del reale, anche il loro rapporto indicherà un rapporto reale e quindi non un rapporto tra oggetti di concetti, ma un rapporto tra oggetti reali rappresentato in un rapporto concettuale.

Ebbene l'«è» del giudizio, nella prospettiva realistica, non solo non si limiterà alla semplice relazione tra oggetti, ma rivelerà la realtà stessa degli oggetti in assoluto, la cui reciproca appartenenza non potrebbe essere reale se non fossero reali anche essi stessi. Nel contempo tuttavia l'«è» del giudizio manifesta anche la trascendenza

---

[719] Qui Kant considera solo l'essenza, ed è allora evidente che un'essenza possibile o reale che sia è sempre quell'essenza. Ma non si accorge che il reale aggiunge al possibile l'esistenza, in forza della quale una data essenza esiste; altrimenti non esiste. Ora, che una cosa esista o non esista non è evidentemente lo stesso. Alla fine anche Kant riconosce di preferire d'avere in tasca cento talleri piuttosto che limitarsi a pensarli. Ma allora doveva domandarsi perché preferisco averli in tasca se non perché questi hanno l'essere mentre gli altri non ce l'hanno? Kant è incapace di considerare l'essere per se stesso. Ci si chiede allora con quale faccia egli ha preteso fondare una metafisica rigorosa dopo che - a suo dire - sino ad allora i tentativi in tal senso erano stati vani, quando l'oggetto della metafisica è precisamente l'*essere* dell'ente. Infatti Kant, come nota giustamente l'Autore, anziché fondare finalmente la metafisica come scienza, ha finito col distruggerla. Come infatti si può pretendere la fondazione di una scienza da uno che non capisce neppure qual è il suo oggetto? (N.d.C.).

dell'essere rispetto agli oggetti in questione, giacché entrambi sono e sono l'uno (predicato) nell'altro (soggetto), eppure l'uno non è l'altro, sicché l'essere che li accomuna non è assorbito né dall'uno né dall'altro, ma diversamente partecipato in entrambi.

In tal modo l'essere, almeno nella sua partecipazione, è una proprietà appartenente alla cosa e il concetto che rappresenta la cosa come esistente contiene una nota concettuale aggiunta al contenuto del concetto che pensa solo il possibile. Tale aggiunta è sintetica là dove l'essenza, la possibilità della cosa non esprime tutto l'essere; sarà invece analitica in quel concetto in cui l'essenza coincide adeguatamente con l'essere stesso. Certo, pensare l'essenza che contiene in sé l'esistenza come esistente non permette di concludere alla sua esistenza reale, perché in tal caso l'essere è posto come reale perché pensato e non viceversa è pensato perché riscontrato nella realtà stessa delle cose.

Non c'è dunque bisogno di ricorrere al soggettivismo per confutare la pretesa prova ontologica dell'esistenza di Dio, anzi, molto realisticamente, proprio perché il pensiero dipende dall'essere e non viceversa, non basta pensarlo per affermarlo legittimamente. Ma ciò non toglie per nulla che l'essere sia qualcosa nell'essenza, non certo, e qui Kant ha ragione, come un predicato tra tanti, bensì come il predicato supremo che fonda sia il soggetto sia l'appartenenza a esso di tutti i suoi altri predicati. Ma il fatto che l'essere sia il presupposto della reale appartenenza dei predicati al soggetto, non significa che esso non sia predicato affatto, significa solo che è il primo e il sommo dei predicati (*actus ultimus entis*).

Ovviamente più che alla sostanza, l'essere compete prima di tutto all'essenza in vista della costituzione della sostanza come di un sussistente reale. Certo, l'essere non modifica l'essenza sul piano del suo semplice essere-essenza, sul piano del contenuto, ma la modifica profondissimamente sul piano del modo di essere facendola passare dalla pura possibilità alla realtà attuale. L'essere dunque non è proprietà dell'essenza finita come un contenuto di essa, ma è *proprietas proprietatum*, come atto ultimo e perfetto di essa stessa e di tutto ciò che essa contiene.

Di nuovo si può constatare la radicalità della negazione della partecipazione ontologica in Kant. Vi è solo un insieme di contenuti concettuali assoluti, l'essere non cambia nulla in essi, perché non è un contenuto, ma una relazione che, essendo ugualmente pensabile tra qualsivoglia tipo di contenuti concettuali del soggetto e del predicato, non può risultare che assolutamente univoca. Non solo, ma Kant si fa qui precursore dell'irrazionalismo esistenzialistico. Infatti, solo gli oggetti sono pensabili, ma l'essere non è un oggetto né contenuto di un oggetto, bensì pura relazione estranea all'oggetto e alle sue proprietà, estranea proprio perché condizione stessa

dell'appartenenza delle proprietà al soggetto, e quindi l'essere non sarà pensabile come tale. Presupposto di ogni realtà, l'essere non è reale, presupposto di ogni pensiero, l'essere non è né può essere pensato.

Riduzione della prova cosmologica alla prova ontologica

97. La critica della prova ontologica in Kant non consiste solo nell'indicare la *petitio principii* latente in essa: non solo è illegittimo passare dall'essere pensato all'essere reale, ma è illegittimo anche il solo pensare l'essere come un attributo o proprietà dell'essenza. Il tomismo esige una predicazione dell'essere fondata non sul pensiero, ma sulla realtà esterna, fisica, delle cose; il kantismo invece non intravvede nessuna possibilità che l'essere sia predicato di un soggetto. Perciò Kant tenterà di ricondurre anche la prova cosmologica a una nascosta prova ontologica, in quanto dall'idea della completa e piena perfezione, dall'ente perfettissimo, si passerebbe a quella dell'ente che, tra le sue perfezioni, comprende anche quella di essere realmente; si passerebbe dunque all'ente realissimo da cui poi si pretenderebbe di dedurre la sua esistenza dopo averla già surrettiziamente immessa, a livello del puro pensiero, nella sua essenza.

Il disprezzo per la scolastica conduce così a ingiuste condanne della medesima: la si rigetta, perché non la si conosce. Di fatto nessuno scolastico, e men che meno lo stesso S. Tommaso, si è mai sognato di adoperare un predicamento come quello indicato e analizzato da Kant. Di fatto il punto di partenza non è per nulla la perfezione assoluta di Dio ricavata dalle perfezioni delle cose, ma pensata come trascendente alle cose stesse, bensì la limitatezza delle perfezioni nelle cose finite che esige una ragione sufficiente al di fuori di esse, e quindi una ragione causale che in ultima analisi dev'essere incausata, ossia divina, proprio per poter causare e fondare ontologicamente tutte le causalità intermedie fino ai loro ultimi e più remoti effetti.

Ma, forse consapevole che la riduzione alla prova ontologica non può sconfiggere in maniera convincente la prova cosmologica, Kant mantiene in serbo un argomento che si volge, questa volta sul serio, contro il nerbo stesso della prova cosmologica che è la causalità applicata al di là del mondo empirico. Anzitutto si scorge subito il rifiuto a priori di qualsivoglia analogicità dell'ente nel dilemma posto

da Kant all'inizio di questa sua riflessione[720]: se l'ente supremo fa parte delle condizioni, allora diventa un membro qualsiasi della catena causale e occorre cercare un'ulteriore fondazione anche per esso, se invece non fa parte di tale serie, essendo un che di puramente intelligibile, quale ponte potrà gettare la nostra ragione verso di esso per raggiungerlo?

La risposta della metafisica realistica è priva di esitazione: è falso il dilemma tra far parte della serie causale e non farne parte, perché tale serie non è uniforme, non è univoca, ma analogica, per sé differenziata, di modo che la causa divina può far parte della catena causale in quanto causante e nel contempo trascenderla in quanto incausata. Il causare lo ha in comune con le altre cause, l'essere incausato le è proprio; eppure è causa a pieno titolo anche se diversamente da come lo sono le cause finite. Nessun dubbio che la causa divina è un'entità puramente intelligibile e come tale sottratta a ogni esperienza sensibile, eppure la nostra ragione è perfettamente in grado di gettare «un ponte» almeno verso la sua necessaria esistenza, perché le leggi della causalità, per quanto desunte dall'esperienza, non appartengono allo sperimentabile, bensì sono di esso in quanto è semplicemente ente, sono leggi dell'essere e non del sensibile nella sua sensibilità.

Perciò ogni ente, sia esso sensibile o no, in quanto è limitato nella sua essenza, esige una causa di cui non si richiede che sia sensibile per conferire sensibilità, bensì che sia essere per sé per elargire l'essere per partecipazione. Il nostro intelletto che nel sensibile scorge ciò che trascende il sensibile, è perfettamente in grado di astrarre dalle condizioni di sensibilità per estendere la legge della causalità a qualsiasi ente in quanto è ente: a quello sensibile secondo le proporzioni del sensibile, a quello intelligibile secondo la misura dell'intelligibile. Tale estensione analogica è tuttavia preclusa a Kant, giacché l'universale non è astratto dal singolo, ma già presente nel soggetto pensante e solo è univocamente applicabile al singolo. Così anche la causalità non è una legge più universale che la mente umana scopre nelle sue istanze più particolari, ma sempre in modo tale da poterla comprendere, almeno analogicamente, nella sua universalità, bensì una categoria a priori del nostro intelletto applicabile solo a istanze sensibili, senza mai poter superare, pena l'illusione trascendentale, i limiti di esse. La motivazione dell'estensione della causalità al puro intelligibile ritorna dunque, ancora una volta, con monotona insistenza.

Kant stesso si vede costretto ad ammettere che quella natura che rende possibile ogni arte e, forse, la stessa ragione umana, non può

---

[720] *Kr.d.r.V., Transz. Dialektik*, 11 Buch, III Hauptst., Abschn. 6; A 621-622 B 649-650, p. 549.

essere pensata meglio costituita che per opera di un'Intelligenza superiore che agisce secondo una certa analogia con l'intelletto di un artefice umano[721]. È evidente che un simile tentativo, agli occhi di Kant, «non reggerebbe dinanzi alla più acuta critica trascendentale» ma, a condizione che si debba pensare una causa del mondo distinta da esso e trascendente, non si può riuscire meglio in tale intento se non ricorrendo all'analogia suddetta.

Ora, a questo punto, appare con evidenza come Kant non sappia per nulla valorizzare fino in fondo le possibilità cognitive dell'analogia, anzi, come non abbia nemmeno afferrato ciò che l'analogia sia nella sua vera natura. Egli mostra un'evidente tendenza a ricondurre l'analogia a una similitudine, sì, ma univoca. Ciò perché l'argomento che si fonda sulla finalità del mondo non conduce all'esistenza di un Dio Creatore, bensì unicamente a un Demiurgo, un Architetto del mondo che dà senso all'ordine delle forme, ma non è all'origine della materia che invece presuppone come già esistente. Bisognerebbe, per concludere a un vero Creatore, dimostrare con ben altri argomenti, che le cose non sono capaci di un ordine finalistico se non sono in tutta la loro sostanza opera di un'Intelligenza superiore.

Ora, la prova teleologica poggia, sì, su una analogia con l'intelligenza poietica, ma la diversità essenziale degli analogati fa sì che, mentre in un ambito la finalità è puramente accidentale e, per così dire, esterna alla forma sostanziale del materiale usato nella costituzione fattiva dell'opera d'arte, nell'altro la finalità ha un significato profondamente ontologico e riguarda la necessità che un tale ente, meno determinato e privo di facoltà determinante, qual è appunto l'intelligenza intrinseca ma nel contempo dotato di una tendenza ben precisamente finalizzata o addirittura di una molteplicità di simili tendenze, abbia ricevuto tale ordine finalistico da un'Intelligenza istitutrice della natura e largitrice, alla natura, di ogni sua finalità e, per così dire, dello stesso essere delle finalità connaturali.

Sicché anche le menti che progettano «l'artefatto» nell'uno e nell'altro caso sono per sé diverse, giacché la prima, quella umana, non dà finalità naturali, ma se ne serve imitandole, per istituire unità finalistiche accidentali; la seconda, quella divina che è creatrice, non suppone nessuna finalità già presente e nemmeno un soggetto di tale eventuale finalità, ma costituisce tutto nell'essere: il soggetto, la sua esistenza e le sue determinazioni finalistiche connaturali.

---

[721] Cfr. *ib.*, A 626 B 654, pp. 552-553.

L'analogia scambiata per antropomorfismo

98. Dato il carattere univocante dell'analogia in Kant, essa tende ad attribuire al termine sconosciuto le proprietà di quello conosciuto correndo così il grave rischio di equivocazione, quello cioè di pensare il termine ignoto dotato di attributi che non gli competono e pretendere nel contempo che l'enigma sia stato risolto e l'ignoto sia stato svelato[722]. Così, pensando Dio secondo l'analogia della mente poietica, inevitabilmente gli si attribuiscono delle note grossolanamente antropomorfiche. In fondo, proprio perché l'analogo (mente poietica) è alquanto univoco nei confronti di un analogato (intelligenza umana) a scapito dell'altro (intelletto Creatore), rispetto a quest'ultimo esso assume il carattere di un che di equivoco che non oltrepassa i limiti di una semplice metafora. Poco male però, giacché – osserva Kant – non si tratta di conoscere e quindi di determinare il termine ignoto (Dio), ma di farne un mero oggetto di pensiero, di un'idea che non ha nulla a che fare con la realtà, ma viene usata dalla ragione regolativamente come sostrato sconosciuto soggiacente all'ordine del mondo nel tentativo di esplorare scientificamente quest'ultimo. Ipotesi utile, ma a cui non deve necessariamente corrispondere nulla di reale. Sicché anche antropomorfismi incompatibili con la realtà divina non arrecano nessun danno alla semplice idea di un Ordinatore cosmico, purché non si pretenda che qualcosa di simile esista realmente.

L'ultima parola che l'intelletto speculativo può dire riguardo a Dio è di carattere nettamente agnostico. Il tentativo di pura determinazione concettuale tramite le categorie spoglie di schematizzazioni permette certo di risalire a Dio senza immergerLo nel sensibile, ma nel contempo svuota l'idea di Dio di qualsivoglia contenuto[723]. Il dilemma diventa allora chiaro: o categorie univocamente usate, ma in tal caso la loro applicazione è circoscritta al dato sensibile, o il tentativo di estrapolazione analogica, ma in seguito a essa i concetti perdono ogni significato proprio né possono costituire altro che un semplice «simbolo dello sconosciuto».

In Kant lo sfascio dell'analogia è più evidente che mai: il concetto univoco è quello di contenuto sensibile, l'analogo priva i concetti di contenuti e quindi finisce immancabilmente nell'equivoco, nel metafisico. Tale concezione affonda le sue radici nel dualismo epistemologico, nel considerare il concetto a priori, come sempre già privo di contenuto, e quindi bisognoso di un contenuto

---

[722] *Ib.*, Anhang, A 696-697, B 724-725, p. 601.

[723] Cfr. la bella esposizione di questo tema in F. COPLESTON, *A Histoy*, VI/2, p. 99.

extraconcettuale, empirico. La metafisica classica invece fa corrispondere ai concetti delle forme che quindi come oggetti dei concetti sono già dei contenuti. Ma come può, ci si chiederà, una forma diventare un contenuto? È certo che la forma inerente alla materia non è ontologicamente indipendente, richiede il suo sostrato materiale, ma la sua funzione di forma non è né esclusivamente né primariamente questa, perché spetta ad essa, oltre che strutturare la materia, dare un determinato essere, sicché la tendenza della forma, nell'essere forma, è quella di rendersi sempre più indipendente dalla materia, sempre più «contenuto» anche dal punto di vista reale, entitativo, oltre che intenzionale e cognitivo[724].

Una forma immateriale è una reale possibilità, anzi, reale esigenza. Ma tutto ciò Kant se lo è precluso sin dalla partenza, giacchè il problema dell'essere, considerato irresolubile, viene sostituito da quello del conoscere criticamente esaminato, anzi, nel criticismo il conoscere tende a prendere il posto dell'essere[725]. In tal modo la forma divenuta concetto, diventa forma ultima, mentre[726] al di là della forma reale, ontologica, c'è sempre l'atto di essere, forma di tutte le forme[727]. Mentre l'essere si realizza analogicamente in forme diverse, un concetto non può «realizzarsi» conoscitivamente in altro, sicché, mentre la forma può staccarsi dalla materia, un concetto sarà, nella prospettiva critica, sempre condannato a seguire le ristrettezze dell'empiria[728]. Questa è la ragione per cui ogni idealismo o concettualismo costituisce un più o meno velato materialismo ed empirismo.

Ma non ci si lasci ingannare riguardo al criticismo: è vero che il concetto viene così limitato *ex parte obiecti*, ma in se stesso, *ex parte*

---

[724] La funzione essenziale della forma non è quella di *dar* forma alla materia, ma semplicemente di *essere* forma dell'ente, anche se questo è immateriale. Anzi la materia restringe la forma; per questo la forma è pienamente se stessa quando è immateriale (N.d.C.).

[725] Qui vediamo come Kant intende la metafisica e crede di averle dato un base sicura: l'attenzione non è più volta verso l'ente in se stesso: questa impostazione, secondo Kant, non ha portato a nulla ed ha impedito alla metafisica di costituirsi come scienza. L'attenzione invece, come è già suggerito da Cartesio, dev'essere puntata sul soggetto pensante: l'io penso come regola della verità. Da qui un nuovo concetto di "trascendentale", che non riguarda più l'ente, ma il "modo apriorico di conoscere" le cose (N.d.C.).

[726] Nella visione realistica (N.d.C.).

[727] E per questo nel realismo l'essere trascende il pensierò umano, il quale non ingloba in sé tutto l'essere, ma è semplice intenzione di essere (N.d.C.).

[728] La "purezza" della ragione kantiana non deve trarre in inganno: il suo apriorismo e la sua tendenza ad assorbire l'essere nel pensiero che troverà il suo culmine in Hegel, sottende in realtà una incapacità di fondo – del resto dichiarata – di elevarsi al puro pensiero superando il mondo dei fenomeni (N.d.C.).

subiecti, esso risulta forma ultima e assoluta. La svolta copernicana giunge alle sue ultime conseguenze, per le quali l'uomo non è un soggetto finito (intelletto creato) dinnanzi a un oggetto infinito (essere, ente simpliciter), ma piuttosto un soggetto assoluto (razionalità autonoma) dinanzi a un campo finito di applicazione (esperienza possibile).

5. L'io assoluto: l'idealismo

L'essere è il divenire dello Spirito assoluto

99. A porre il soggetto come assoluto, anche dal punto di vista del contenuto, ha pensato l'idealismo tedesco emblematicamente rappresentato da **G.W.F. Hegel.** Per lui il pensiero filosofico è un'attività dello spirito che ha per oggetto se stesso e il suo proprio divenire. Il suo fine, il suo compito e dovere, è tendere al superamento di ogni divisione, differenza o contraddizione. Si può dire che, mentre la conoscenza prefilosofica si accontenta delle differenze, rimane attaccata alla sua opinione del vero e del falso e quindi considera i sistemi filosofici in un modo alieno dalla filosofia come escludentisi a vicenda, la filosofia comprende se stessa come un sistema che consiste nel suo farsi, nel suo divenire, in cui affermazioni filosofiche contrastanti diventano dei momenti complementari di una verità più alta che li supera nella loro particolarità e li riconcilia tra loro. La coscienza veramente filosofica considera perciò i sistemi diversi non nella loro contrarietà reciproca, ma nella loro totalità universale alla luce della quale essi appaiono per quel che veramente sono, ossia lo sviluppo progressivo della verità (*die fortschreitende Entwicklung der Wahrheit*)[729]. Non è lo spirito che deve piegarsi alle differenze dell'ente reale, ma semmai è esso stesso che le pone (*setzt*) e le supera (*aufhebt*) nel contempo, un processo in cui il superamento del limite[730] è primario

---

[729] G. W. F. HEGEL, *Phänomenologie des Geistes*, Vorrede; ed. E. Moldenhauer – K.M. Michel, Frankfurt a. Main (Suhrkamp), 1972 (2 ed.), Bd. III, p. 12.

[730] In Hegel il superamento del limite, che sarà chiamato da Rahner "trascendenza" sostituisce il principio di causalità, consentendo di affermare la provenienza del più dal meno. In entrambi i casi si ha passaggio dal finito all'Infinito, solo che nel primo caso è il finito che si "autotrascende", mentre nel secondo caso la ragione, partendo dalla considerazione del finito (effetto), stabilisce l'esistenza dell'Infinito (causa) che *trascende* l'effetto ed è distinta dall'effetto, per cui è il meno che viene dal più (N.d.C.).

ed essenziale. «La realtà non si esaurisce nel suo fine, bensì nella sua esecuzione, e il risultato non è la vera totalità, ma lo è solo assieme al suo divenire»[731].

La differenza non è l'ultima verità delle cose, ma piuttosto il loro limite, non è ciò che la cosa è, ma ciò che la fa cessare di essere, quindi più il suo non-essere che il suo essere[732]. È superficiale rimanere a livello delle differenze stesse, perché proprio l'occuparsi di esse, di ciò che non è la cosa stessa[733], porta la conoscenza a ripiegarsi su se stessa senza abbandonarsi alla cosa (*als dass es bei der Sache ist und sich ihr hingibt*). L'estraneità dell'oggetto alla verità della cosa porta la mente a non uscire da se stessa. Invece per Hegel il vero conoscere avviene solo là dove la mente si abbandona alla realtà dell'oggetto, si identifica con esso, e quindi non considera i limiti che gli sono estranei, ma supera il finito nell'infinito, vede nel finito un momento dell'infinito che gli è proprio, anzi, che è la sua più profonda e autentica verità[734].

L'atto cognitivo è per essenza un trascendere ogni limite e ogni differenza. Non basta giudicare le cose né; cosa già un po' più difficile è comprenderle: occorre giungere a produrre ciò che è più difficile in assoluto: la rappresentazione (*Darstellung*) che unisce i due altri momenti. Solo così si può giungere all'unica forma in cui esiste la verità, quella cioè del sistema scientifico. La filosofia si urta dinanzi alla finitezza e alle differenze, ma è in grado di superare ogni limite arrivando all'unità superiore di cui le differenze non sono altro che momenti particolari e quindi, anziché escludersi, si richiamano a vicenda e si completano nella loro superiore unità.

Hegel comprende se stesso come araldo dell'Infinito, come un assertore sistematico del dovere dello spirito di oltrepassare ogni limite. In ciò egli dissente profondamente e decisamente da Kant, ma per capire appieno il suo sistema di idealismo assoluto, bisogna vedere anche, senza mai dimenticarlo, ciò in cui egli si trova d'accordo con la filosofia critica. A prima vista si potrebbe pensare che Hegel, lasciando cadere la restrizione del conoscere al sensibile, ricuperi la metafisica; e in un certo senso ciò è anche vero[735]. Ma più

---

731 Trad. dell'A. del testo *ib.*, p. 13.

732 Quindi per Hegel la differenza e la distinzione non sono perfezioni, ma difetti da togliere: da qui la necessità di togliere la distinzione fra Dio e il mondo. Egli confonde il limite difettivo col limite perfettivo. Manca il trascendentale dell'*aliquid*, sicchè tutto si confonde con tutto. Qualcosa del genere si ritrova nel misticismo indiano (N.d.C.).

733 L'occuparsi di ciò che è distinto da una data cosa porta a distogliere l'attenzione da quella medesima cosa (N.d.C.).

734 Il fondo di ogni cosa è sempre l'Assoluto (N.d.C.).

735 Hegel recupera la metafisica non nel senso che ritrovi il mondo dello spirito e della coscienza, giacchè anche Kant ne era consapevole, ma nel senso

che ricuperarla egli la rimette in onore mutandone tuttavia l'essenza. Infatti, essa sarà ancora protesa verso l'infinito, ma non più verso l'infinito «banale» della realtà, bensì verso l'infinito vero che è quello del concetto, dello Spirito che, partendo dalla sua immediata soggettività e alienandosi da sé nella sua oggettivazione, ritrova infine se stesso ponendosi come quel che veramente è, ossia l'Assoluto.

In breve, la metafisica ridiventa possibile, ma la svolta copernicana non è stata revocata, sicché la sua nuova legittimità dovrà poggiare su premesse completamente diverse da quelle dell'ontologia classica. Non si tratta più di pensare l'essere come un dato, ma di pensarlo ponendolo nel contempo[736]. L'idea, il concetto, non si limita al sensibile – ecco il dissenso di Hegel rispetto a Kant, ma non si limita nemmeno al reale (*das Wirkliche*) – ed ecco il suo dissenso, in qualche misura condiviso da Kant, dalla metafisica classica.

Anzitutto il superamento del sensibile costituisce non la sapienza, ma l'inizio di ogni sapienza[737]. La più elementare scuola di sapienza, i misteri eleusini, insegna ai suoi addetti non solo di dubitare (*zweifeln*), ma di disperare (*verzweifeln*) dell'esperienza dei sensi. L'argomento hegeliano non manca di un aspetto umoristico, preso anche troppo sul serio dal suo autore, in quanto la prova inconfutabile di tale disperazione del sensibile e della nullità (*Nichtigkeit*) che agisce in esso viene ravvisata nell'arrecare nullità ai sensibili da parte dell'uomo che mangia il pane e beve il vino in un'estasi cultuale ritualmente simboleggiante la volontà di annientare ogni sensibile in quanto tale. Siccome poi anche gli animali non si tirano indietro nel divorare il loro cibo per esprimere così la loro disperazione del sensibile, tutta la terra è piena di quella iniziale e iniziatica saggezza che ci obbliga a trascendere il sensibile (*das Sinnliche*).

Nessun limite può essere assegnato al pensiero, perché porre una qualsiasi barriera (*Schranke*), significa averla già oltrepassata, in quanto il confine consiste in un'essenziale relazione a quello sconfinato che si trova al di là di esso[738]. Ciò suppone ovviamente la dialettica hegeliana che, dotando le relazioni di un immanente dinamismo, permette ed esige il passaggio da un termine all'altro,

---

che ritrova l'essere, dopo che in Kant (al seguito di Cartesio) era stato sostituito dall'autocoscienza. Solo che l'"essere" hegeliano non recupera il realismo, non è la *res extra animam* di Tommaso, ma è essere-pensato ("idea", "concetto") (N.d.C.).

736 Questo avviene già in Fichte, con l'Io che "pone" (*setzt*) il "no-io" (N.d.C.).

737 Cfr. *Phän. d. G.*, Einleitung, p. 91.

738 Cfr. *Wissenschaft der Logik*, I Teil, I Buch, I Abschn., 2 Kap., B, c; ed. cit. n. 364; Bd. V, p. 145.

dove l'alterità implica una negazione che, essendo a sua volta relativa, conduce all'affermazione piena del positivo iniziale. In tal modo ogni finito si trova ritornato a se stesso nell'autenticità del proprio essere, a livello dell'infinito dopo aver superato il confine che pretenderebbe di negare la sua infinitezza[739].

Nella natura stessa del limite si trova celata l'esigenza del suo superamento. Il pensiero è qualcosa di più alto rispetto alla realtà (*das Denken "ist" etwas Höheres als die Wirklichkeit*) cosicché, se si limitasse a dei confini impostigli dalla critica, esso sarebbe falso sia rispetto alla realtà, sia rispetto al concetto. In breve, il pensiero, per mantenersi fedele a sé, deve avere il coraggio di affermare la sua superiorità rispetto alla realtà prendendo se stesso come la sua realtà più autentica e spingendosi al di là di ogni barriera alla sua situazione vera che è quella dell'infinito. Il concetto non ha dunque confini oggettivi non essendo legato al sensibile, ma non ne ha nemmeno di soggettivi in quanto supera lo stesso reale non-concettuale.

Oggetto del pensiero è il pensiero

100. Per capire in che modo Hegel supera Kant pur accettando, anzi, accentuando, le sue premesse soggettivistiche, basta dire che per lui la riflessione scientifica consiste nel fatto che il pensiero diventa oggetto per se stesso. In tal modo cade uno dei più importanti divieti della filosofia critica, quello cioè che il pensiero abbia una sua intuizione intellettiva propria che gli permetta di fare a meno del ricorso alla esperienza sensibile[740]. Un testo hegeliano[741] spiega bene sia il rifiuto dei limiti imposti da Kant, sia la convinzione che il pensiero debba pensare se stesso per essere se stesso. Anzitutto l'istanza critica di esaminare la facoltà conoscitiva prima di usarla costituisce una sfiducia nella scienza, una paura di errare che è già errata in sé impedendo alla scienza di svilupparsi secondo la sua natura passando senza scrupoli e titubanze alla sua opera (*welche*

---

[739] In Hegel l'Assoluto non è veramente assoluto, ma relativo al relativo; in modo tale che l'Infinito (Assoluto) non si trova più a trascendere il finito (relativo), ma ad essere la verità assoluta del finito (N.d.C.).

[740] È bene tuttavia ricordare che per Kant l'esperienza sensibile è necessaria nella conoscenza dei fenomeni, ma per avere l'autocoscienza o l'io penso o per conoscere la ragion pura è sufficiente la stessa autocoscienza. Per questo la metafisica hegeliana è già presente in Kant, ed anzi in Cartesio ("Meditazioni metafisiche"): il principio è sempre il *cogito*. Indubbiamente non si tratta della vera metafisica, che si ricava dal terzo grado di astrazione, ma si tratta della pretesa della mente umana di pareggiarsi con la mente divina (N.d.C.).

[741] Cfr. *Phän. d. G.*, Einleitung, pp. 69-70.

ohne dergleichen Bedenklichkeiten ans Werk selbst geht und wirklich erkennt).

Come si vede, l'esigenza postulata è quella di una certa immediatezza del conoscere. In seguito Hegel osserva, molto giustamente, che le preoccupazioni critiche sorgono da presupposti acriticamente accettati e dati per scontati. Il passaggio dal criticismo all'idealismo vero e proprio si rivela tuttavia nel fatto che, secondo Hegel, uno di questi pregiudizi errati è la comprensione della facoltà conoscitiva come di uno strumento; un altro la distinzione tra atto conoscitivo e soggetto conoscente e un altro ancora, *last but not least*, la separazione del conoscere dall'assoluto, dalla cosa in sé, dall'oggetto reale che è la verità di ogni conoscere. La preoccupazione critica si rivela dunque come quel che veramente è: più che paura dell'errore, paura della verità.

Sarà perché la natura non ama gli squilibri che la sorte si rivela dura con i riformatori e i ribelli: era la nemesi del riformatore wittemberghese l'essersi allontanato dal Papato per far affogare la Chiesa nel marasma della politica, spesso meschina, dei prìncipi secolari; era il *fatum* di Kant quello di aprire la strada alle più astruse speculazioni dopo aver criticamente delimitato l'ambito del conoscere staccandolo dal reale. Infatti, Hegel gli rimprovera in fondo proprio di considerare il conoscere come qualcosa di reale e di vero senza il legame con un oggetto, non però per ritrovare l'oggetto, a modo della metafisica classica, nell'ente distinto dall'atto cognitivo, bensì per assegnare come oggetto al pensiero il pensiero stesso e il suo atto. In breve, staccando il conoscere dalla realtà per limitarlo all'apparire (fenomeno) e quindi costringerlo a cercarsi l'oggetto nell'esperienza sensibile, Kant paradossalmente rese possibile proprio quella indisciplina dell'intelletto che, lungi dal cercare il suo oggetto nell'empiria o, comunque, nella realtà, pretende di trovarselo in sé ponendosi assoluto artefice del vero.

L'attività ponente (*setzend*) del soggetto non lascia dubbi sul fatto che il sistema hegeliano (e i suoi derivati, anche quello più assurdo, marxistico, che pure si premura di far dipendere il conoscere dalla realtà detta «oggettiva», la quale però di fatto consiste nelle condizioni sociali in continua evoluzione da sé) sia un dichiarato soggettivismo, ma non nel senso particolare (individuale), bensì in quello universale (collettivo). La singola soggettività dell'uomo sarà anche il luogo in cui lo Spirito torna a se stesso, sempre però rimarrà un semplice momento dell'Assoluto infinito e universale, dello spirito appunto che diviene assoluto. La sostanza coincide con lo stesso essere nel senso più ampio della parola e questo a sua volta si presenta come soggetto la cui verità consiste nel movimento del porre se stesso (*Bewegung des Sichselbstsetzens*) o nella mediazione

del divenire altro da sé rispetto a sé (*Vermittlung des Sich-anderswerdens mit sich selbst*)[742].

La sostanza non è semplicità se non come pura negatività che è già sdoppiamento e contrapposizione, ma è anche, nel contempo e a pari titolo, la negazione di tale negazione, la negazione della differenza indifferente (*gleichgültige Verschiedenheit*), e per ciò stesso una identità che si ricostituisce (*eine sich wiederherstellende Gleichheit*). L'essere è l'uno, ma non lo è né inizialmente né immediatamente, bensì nel risultato del suo divenire. Nel divenire di sé il fine, il risultato, è presupposto come inizio che è tuttavia reale solo in virtù del suo essere-risultato: «Es ist das Werden seiner selbst, der Kreis, der sein Ende als seinen Zweck voraussetzt und zum Anfange hat und nur durch die Ausführung und sein Ende wirklich ist»[743]. La forma di esistenza della verità è perciò il sistema scientifico di essa[744] e lo è precisamente nel suo farsi. Lo Spirito pone se stesso nella mente del pensatore che ripropone le tappe del suo divenire.

La dialettica sostituisce l'analogia

101. In una simile concezione dell'essere che consiste nel suo divenire e nel risultato di quest'ultimo non c'è posto per la causalità, perché non c'è posto per un che di esistente in precedenza al suo agire; l'agire è assoluto e trova la ragione sufficiente del suo essere in se medesimo; similmente non c'è posto per l'analogia, giacché questa suppone la precedenza dell'uno sul diverso e la diversità dell'uno e del diverso. Hegel al contrario postula un uno di cui l'uno e il diverso non sono che dei momenti la cui diversità iniziale diviene identità finale nell'assoluto.

La dialettica è proprio agli antipodi dell'analogia, dell'analettica, in quanto in essa l'univoco afferma la sua prepotenza annientando l'equivoco dei singoli momenti finiti, i quali non sono in grado di opporgli resistenza alcuna, perché sono privi di ogni consistenza propria ed hanno senso solo in vista del risultato del cui divenire fanno parte. L'unità analogica non annienta, ma suppone la diversità essenziale dell'identità e della differenza proprio perché è relativa e accidentale; l'unità dialettica annulla i suoi momenti, brucia le sue tappe, giacché essa è essenzialmente la stessa identità dell'identità e della differenza. L'atto di essere si rende partecipe nella potenza, l'identità dialettica invece identifica se stessa con la differenza che

742 Cfr. *Phän. d. G.*, Vorrede, pp. 23-24.
743 *Ibid.*, p. 23.
744 Cfr. *Phän. d. G.*, Vorrede, p. 14.

non solo le è intrinseca, ma che è essa stessa nel risultato del suo farsi; la differenza non si riveste dell'identità partecipata, ma coincide con essa nella sua essenza.

Con un consapevole capovolgimento della logica tradizionale non senza una nota decisamente pragmatica Hegel esige la giustificazione del principio nella deduzione delle conclusioni; non il principio giustifica le conclusioni, ma al contrario il derivato fonda l'origine della sua derivazione; non la contemplazione delle conclusioni virtualmente implicite nei princìpi, ma la pratica esplicitazione di esse costituisce l'essenza stessa del filosofare[745]. Il principio poi, quello stesso che si rivela identico col fine, consiste nell'affermare la verità non come essere o sostanza, ma come intelligenza o soggetto. L'ontologia classica non ha dubbi sulla reale identità dell'essere e del vero, ma le cose stanno diversamente rispetto al rapporto tra l'essere e il pensiero, giacché, se ogni pensiero realmente pensato è un essere, non ogni essere è per ciò stesso un pensiero o un pensante.

È indubbiamente vero che la forma più alta, più perfetta, dell'essere è il pensiero pensante e che quindi il sommo Essere non potrà non essere anche la somma Intelligenza, ma è altrettanto ovvio che, per quanto ogni ente reale sia l'opera di un'intelligenza (*opus naturae est opus intelligentiae*), né ogni singolo ente naturale né la natura del suo insieme possono essere considerati come degli intelletti attivamente pensanti. E invece proprio questa tesi secondo la quale non v'è reale differenza tra natura e intelletto viene posta da Hegel a principio e fine di tutto il suo sistema. Siccome poi la ragione consiste nell'agire per un fine, affermare l'identità tra la natura e l'intelligenza è lo stesso che dare spazio alla finalità, la quale invece si trova eliminata in ogni prospettiva che elevi la natura al di sopra della ragione[746].

Ora, Aristotele, a cui Hegel fa esplicito riferimento, ha certamente concepito la natura come finalizzata, perché la considerava dominata da un'intelligenza, ma questa è una concezione ben diversa da quella che pone identica la natura e l'intelligenza, l'inizio (fine in intenzione) e il termine (fine in esecuzione), la quiete e il movimento. Hegel sotto un'apparente veste di finalismo aristotelico introduce un sistema che nella sua realtà è diametralmente opposto alla sua (aristotelica) apparenza. Del fine viene detto, sì, che è in quiete (*das Ruhende*) in quanto soggetto ossia in quanto ciò che si muove da sé (*selbst bewegend*); ma nel contempo viene anche detto che la sua forza di muovere, presa in astratto, si presenta come pura negatività (e negatività vuol dire movimento). L'identico (*das Selbst*) è essenzialmente inquietudine (*Unruhe*) che tuttavia coincide con

---

[745] Phan. d. G., Vorrede; P. 36.
[746] *Ib.*, p. 26.

l'immediatezza e la semplicità dell'inizio, perché l'identico è anche il risultato, ciò che è tornato in sé (*das in sich Zurückgekehrte*).

Questa dottrina dell'identità, che non cessa di essere un'identità per il fatto che racchiude in sé una diversità che essenzialmente le appartiene, si rivela imparentata con l'esistenzialismo (con la sola differenza che, diversamente da quest'ultimo, ha il buon gusto di non tenere in gran conto la concretezza), giacché nei suoi ultimi risultati essa si propone come annientatrice spietata di essenze. Né potrebbe essere altrimenti, perché chi dice essenza dice differenza, e l'identità dialettica non riconcilia, ma divora le essenze con le loro rispettive differenze. Per convincersene basta leggere il significativo testo nella *Wissenschaft der Logik*[747], in cui si dice che l'essenza (*Wesen*) viene dall'essere (*Sein*) come risultato di un movimento in cui originariamente l'essenza immediata coincide con un'esistenza determinata (*Dasein*)[748], opponendo un'esistenza essenziale a una non-essenziale, ma in seguito l'essenza si mostra come l'essere superato e tolto di mezzo (*aufgehobenes Sein*), sicché all'essenza non si oppone l'essere, bensì l'apparire (*der Schein*), il quale, anzi, è la propria posizione dell'essenza: «Allein der Schein ist das eigene Setzen des Wesens».

Più che l'essere, l'essenza appartiene all'apparire con cui entra in movimento dialettico di opposizione e di identificazione. La filosofia hegeliana è essenzialistica in quanto riduce l'essere all'intelletto, ma è esistenzialistica in quanto fa scomparire le essenze e le loro differenze nel movimento universale che conduce all'identità degli opposti. Ma forse la soluzione migliore è quella di dire che tale sistema non appartiene propriamente né all'una né all'altra corrente; non già, come sarebbe auspicabile, perché rispetta ugualmente l'essere e l'essenza, ma purtroppo proprio perché ugualmente sacrifica l'uno e l'altra sull'altare, alquanto profano, del divenire.

L'essere è pensiero pensante

102. L'essere è essenzialmente pensiero pensante, ma all'origine del processo dialettico esso si presenta nella sua immediatezza come soggetto, come interiorità che non riflette ancora se stessa né pienamente si possiede. È questo il momento di una certa passività dello spirito il quale si comprende come assoggettato a determinate leggi, è il momento della *logica*. Lo spirito soggettivo tuttavia passa

747 I Teil, II Buch, 1, Abschn.; ed. cit. Bd. II, vol. 6, p. 17.

748 In Hegel esiste la coincidenza dell'essenza con l'essere, tuttavia ciò avviene non in chiave realistico teista, ma in chiave idealistico-panteista (N.d.C.).

nel suo opposto, si oggettivizza, si esteriorizza, diventando *natura*. Il passaggio dallo spirito oggettivo, negazione della sua soggettività e quindi della sua spiritualità, allo spirito assoluto, è mediato da una seconda negazione che, annientando la prima, restituisce lo spirito a se stesso, lo fa riflettere su se stesso e tornare a se stesso nella forma del soggetto attivamente pensante che si esprime nella *moralità* e nella conoscenza riflessa sotto la forma di *arte*, di *religione* e di *filosofia*. Per farsi un'idea di questo sistema non si richiede una confusione tra il positivo e il negativo, giacché la loro identità (il positivo della doppia negazione) non è inizio, ma termine del processo dialettico; si esige però il riconoscimento di ciò che Hegel chiama «l'enorme potenza del negativo» (*die ungeheure Macht des Negativen*)[749], la sua intrinseca ed essenziale appartenenza a quel divenire che è l'essere, a quel circolo che è sostanza contenente in sé tutti i momenti. La forza della negazione è sola in grado di rendere assoluto il relativo, incondizionato il condizionato, essenziale l'accidentale e perenne il transitorio.

Che cosa c'è di più terribile, devastante e lacerante della morte? Eppure la forza del negativo si mostra nella vita dello spirito che, più potente della morte, la supera proprio sottomettendosi a essa. Questa è la differenza tra la bellezza che nella sua impotenza odia la ragione che vorrebbe da essa ciò che lei da sola non può compiere – non fuggire la morte, ma sopportarla e vivere in essa («*"Das Leben" das ihn "den Tod" erträgt und in ihm sich erhält, ist das Leben de Geistes*»).

Paradigmi della dialettica in genere sono anzitutto: (a) la dialettica dell'uno e (b) la dialettica dell'identità. Infatti, mentre l'uno connota un che di assoluto, l'identità è pura relazione e il divenire dialettico, che è assoluto solo come divenire, non consta certo di assoluti, ma unicamente di momenti relativi.

L'*uno* infinito, la affermata, posta, negazione della negazione che si rapporta a se stessa, costituisce la mediazione della sua assolutezza che respinge da sé il diverso da sé, ossia i molti, ma proprio negando questa sua negatività e togliendola di mezzo (*aufhebend*) si manifesta come relazione a se stessa[750]. Anche l'uno ha un essere che consiste in un divenire. Nel processo che non solo lo costituisce, ma si identifica con esso, l'uno iniziale esistente (*seiend*) e l'uno risultante escludente (*ausschliessend*), che sono entrambi accomunati nella loro immediatezza, spariscono, sicché «il processo che lo è, lo pone e lo contiene esclusivamente come un qualcosa di superato e tolto di mezzo» (*der Prozess, der es ist, setzt und enthält es allenthalben nur als ein Aufgehobenes*).

---

[749] *Phän. d. G.*, Vorrede, p. 36.

[750] *Wis. d. Logik*, I Teil, I Buch, I Abschn., 3 Kap.; Bd. I, vol. 5, pp. 198-199.

L'*identico* nella sua identità a sé risulta anche diverso e contrario e nella sua diversità e contrarietà identico a sé, così da essere in sé lo stesso movimento del passaggio di una determinazione all'altra, poiché ciascuna è in sé l'opposto di sé[751]. Per capire tale passaggio dall'identico al diverso e viceversa, occorre ancora una volta comprendere che l'identità, lungi dall'escludere la sua negazione (diversità), è, anzi, la negatività rispetto a se stessa (*der Begriff der Identität einfache sich auf sich selbst beziehende Negativität zu sein*).

Tale concetto dell'identità risulta dall'essere stesso (*hat sich an dem Sein selbst ergeben*), mentre l'identità indifferente, escludente il suo opposto, dialetticamente insignificante, altro non è che il risultato di una riflessione esterna e di un'astrazione arbitraria. L'identità annunciata come principio viene giustamente considerata come sterile tautologia[752], il che vuol dire che l'identità diversa dalla diversità non è pienamente se stessa senza la diversità. Separata dal suo opposto, l'identità è imperfetta; il che significa che esiste una totalità superiore di cui tale identità, staccata dalla diversità, non è che un momento particolare; la totalità perfetta contiene allora al di là dell'identità anche la diversità, costituendosi come identità dell'identità e della diversità.

Non meno interessante è la dialettica del *finito e* dell'infinito. Esponendo la filosofia spinoziana[753], Hegel ne cita il principio fondante «omnis determinatio est negatio». La negatività della determinazione non è tuttavia assoluta, anzi, sia la determinazione che la negazione determinante svolgono un ruolo eminentemente positivo di superamento di sé e di passaggio all'altro. Ecco perché non si può dare colpa alla filosofia speculativa di considerare la negazione, il nulla, come un che di ultimo; essa ritiene che né la negazione è ultima, né la realtà (positività) è verace. Ciò significa che, come la determinazione del finito dipende dall'infinito di cui fa parte, così la semplice positività del reale ha bisogno della finitezza delle sue determinazioni ed è già sempre particolarizzata e determinata per opera di quella negatività che le è intrinseca.

Non a caso Spinoza identifica l'essere ossia l'estensione (si noti a qual punto è ridotto l'essere!) con il pensiero, perché entrambe le determinazioni trovano la loro verità non in sé e nella loro diversità, bensì nella loro identità nell'infinito che le supera entrambe: «Denn als bestimmte Realitäten sind sie Negationen, deren Unendlichkeit ihre Einheit ist». L'infinità è unità delle finitezze le quali, secondo il loro carattere negativo, esigono un loro superamento nell'infinito. E

---

751 *Ibid.*, II Buch, 1 Abschn., 2 Kap.; Bd. II, vol. 6, p. 40.
752 Cfr. *ibid.*, pp. 41-42.
753 Cfr. *Wis.* I. *Logik*, I Teil, I Buch, I Abschn., 2 Dap.; Bd. I, vol. 5, p. 121.

non si dica che Hegel rispetta la diversità: sì, a parole e come momenti iniziali, non però nella verità del risultato. La sua valutazione della determinatezza (*Horos*) e il rifiuto di quella «notte in cui tutte le mucche sono nere»[754] rende il suo sistema più raffinato, ma non toglie nulla alla sua caratteristica essenziale di essere un sistema di identità negatrice delle differenze. D'altronde è proprio ciò che Hegel stesso ammette[755] affermando che la sostanzialità degli individui viene meno dinanzi al principio spinoziano che identifica la finitezza col negativo.

L'appartenenza del finito e dell'infinito è tuttavia reciproca, giacché l'infinito astratto risulta non vero, sicché, non avendo verità in sé, la trova nei suoi momenti finiti verso i quali non si muove, ma che già da sempre possiede; similmente il finito, non avendo nessuna realtà in sé, entra necessariamente nell'infinito: «So umgekehrt geht das Endliche aus demselben Grunde siner Nichtigkeit in das Unendliche *hinein*»[756]. L'infinito non ha in sé la verità, il finito non ha in sé la realtà: l'uno e l'altro trovano ciò che loro manca nella loro controparte. Il momento della finitezza non è certo disprezzabile, giacché proprio nella mente autocosciente finita lo spirito infinito torna a se stesso[757], ma si tratta sempre e solo di un semplice momento.

Proprio come una filosofia dell'identità (nella sintesi dialettica che è anche il vero principio) il sistema hegeliano non consente spazio alcuno all'analogia, al diverso relativamente (e non essenzialmente) unificato, né alla partecipazione, al possesso parziale dell'altro col mantenimento della propria identità, giacché l'unità non può essere che assoluta e il possesso totale e annientante la sostanzialità del finito.

Non esiste causalità, perché non esiste dipendenza dell'inferiore dal superiore, ma solo reciproca appartenenza e reciproci passaggi; un divenire che non ha bisogno di fondamento perché è l'essere stesso ed è assoluto. Non esiste né identità né non-contraddizione, perché non esistono essenze definibili in sé e permanenti in sé. Interpreti troppo benevoli, come il Copleston[758], sostengono che i concetti sono preservati, anche se non in relazioni di mutua esclusione e che la non-contraddizione è ribadita, ma resa solamente dinamica. Ora, un concetto che essenzialmente è un altro e passa all'altro è un concetto senza essenza e dove non esistono essenze determinate tutto può essere simultaneamente e vero e falso. «Sed

---

754 Cfr. rispettivamente *Phän. d. G.*, Vorrede, p. 17 e p. 22.
755 Cfr. il testo citato in nota 407.
756 Cfr. *Wis. d. L.*, I Teil, I Buch, I Abschn., 2 Dap.; Bd. I, vol. 5, p. 171.
757 Cfr. *Phän. d. G.*, Die offenbare Religion, p. 557.
758 Cfr. *A History*, VII/1, p. 214.

hoc petendum est, quod detur nomina aliquid significare; quo non dato, disputatio tollitur. Hoc autem dato, oportet ponere definitiones [...]. Et ita, ex definitione veri vel falsi, patet quod non sunt omnia falsa. Et ratione eadem patet quod non omnia sunt vera»[759]. Non si può seriamente dire che proprio grazie alla sua dinamicità la dialettica salvi la non-contraddizione, perché ciò che essa pone non è il cambiamento *tra* essenze, ma il cambiamento *di* essenze, tolte le quali scompare ogni criterio del vero. Non c'è altra via della verità che quella dell'essenza e della sua immutabilità intrinseca.

Essere e non-essere si identificano nel divenire

103. Il pensiero contiene il reale e non viceversa, ma se il pensiero tenta di pensare se stesso e non il reale, allora si sperimenta come un non-essere[760]. Vi è dunque un passaggio iniziale dall'essere del pensiero al non-essere del suo contenuto, eppure l'atto stesso di pensare si costituisce allora come un fare (*Tun*) in cui i due momenti, quello dell'essere e quello del non-essere, si fondono in una unità superiore che è il "passaggio assoluto ossia il divenire": «Die ursprüngliche Natur ist das *Sein* ebensowohl der Individualität als solcher wie ihrer als Werk, das Tun aber ist der ursprüngliche *Begriff* als absoluter Ubergang oder als das *werden*»[761].

Alla concezione dialettica si oppone la sofistica, quel ragionamento acritico che persevera nella separazione irreconciliabile tra essere e non-essere, mentre «il movimento razionale superiore» (die höhere vernunftige Bewegung) supera l'apparenza della separazione spingendosi alla realtà dell'essere e del non-essere, alla loro natura immanente, che è quella del loro reciproco passaggio, della loro unità nel divenire in cui si mostra la loro verità[762]. Nulla potrebbe essere maggiormente opposto all'*analogia entis* di questa concezione dialettica che sostituendo l'essere col divenire insegna l'appartenenza e dell'essere e del non-essere al divenire e ciò ex aequo, alla pari, senza alcuna reale priorità dell'uno sull'altro. La metafisica classica al contrario subordina il divenire all'essere e, pur dichiarando che, nella forma di potenzialità,

---

[759] S. TOMMASO, *In Metaph.*, IV, 1, 17, n. 740.

[760] Qui l'A. presenta il pensiero di Hegel, dove, come avviene già in Fichte, il pensare è concepito come un fare o un "porre" (*setzen*), che in tal caso concilia l'essere col non-essere (N.d.C.).

[761] *Phän. d. G.*, C (AA) Vernunft C, a, p. 302.

[762] *Wis. d. L.*, I Teil, I Buch, I Abschn., 1 Kap., C; p. III: "Es ist die dialektische immanente Natur des Seins und Nichts selbst, dass sie ihre Einheit, das Werden, als ihre Wahreit zeigen".

il non-essere in qualche modo è, asserisce energicamente il primato dell'essere e il carattere derivato, partecipato, del non-essere relativo (giacché il non-essere assoluto semplicemente non é).

In una dialettica che pretende di superare col suo dinamismo la reciproca esclusione dei contraddittori e che vuole unificare l'essere e il non-essere nella identità del divenire, non può certo trovare spazio il principio di causalità e con esso nemmeno tutto quel sistema di dipendenze e di proporzioni ordinate e subordinate che ne deriva. Hegel si dichiara contento del principio della ragion sufficiente, perché tutto ciò che è, è un qualcosa di posto e di mediato (si noti la restrizione del principio alla mediazione che esclude che vi sia un assoluto sufficientemente fondato in se stesso; vi sarà, sì, un assoluto, ma diveniente, consistente nel passaggio da sé a sé tramite la negazione di sé); anzi, così compreso, il principio si identifica con quello dell'esistenza stessa, giacché dire che tutto ciò che è, esiste, equivale a dire che possiede un essere la cui verità non è un immediato (*Unmittelbares*), ma il fatto di essere un'essenza uscita nella immediatezza (*das in die Unmittelbarkeit hervorgegangene Wesen zu sein*)[763].

In breve, la stessa immediatezza è il risultato di un processo di mediazioni[764]. Se invece per ragione sufficiente (*Grund*) si intende un qualcosa di condizionante, il che non può essere che una causa, allora si può certo dire che tutto è condizionato (causato), ma anche e con altrettanta attendibilità, che tutto è incondizionato (privo di causa), perché l'esistenza o immediatezza finale nasce dal superamento della mediazione data dalla condizione (causa)[765]. La mediazione diviene immediatezza tramite la negazione di sé; l'assoluto sorge dal relativo tramite la negazione. La negatività, nella dialettica hegeliana, si sostituisce alla causalità e la toglie di mezzo giacché può ottenere proprio ciò che la causalità vieta, ossia può produrre il passaggio dall'inferiore al superiore, dal meno al più, dal non-essere all'essere. L'incausato c'è, certo, ma non come causa, bensì, paradossalmente, come effetto, comunque, come termine del processo dialettico.

---

[763] Cfr. *Wis. d. L.*, I Teil, II Buch, 2 Abschn., I Kap.; Bd II, vol. 6, p. 125.

[764] Infatti il sistema di Hegel è un sistema, come è stato detto, "circolare". Ossia non c'è distinzione tra l'inizio e la fine, come avviene nei sistemi teistici, ma inizio e fine coincidono come avviene in Dio. Ora, siccome tutto è Dio, dovunque si ha questo coincidenza, per cui, nella fattispecie, l'immediato coincide con il mediato (N.d.C.).

[765] *Ibid.*, «Denn sie Existenz ist die aus dem Aufleben der durch Grund und Bedingung beziehenden Vermittlung hervorgegangene Unmittelbarkeit, die im Hervorgehen eben dies Hervorgehen selbst aufhebt».

Hegel ripete le accuse di sapore kantiano, che cioè la causalità non è altro che mera tautologia[766], ma dà a tale affermazione un significato diverso. La causalità non è solo scientificamente sterile, ma dipende interamente da una soggettiva concezione della ragione che considera lo stesso contenuto una volta come un che di permanente (*eigentümliches Bestehen*), come causa, un'altra volta invece come un essere posto o una determinazione in qualcos'altro (*Gesetztsein oder Bestimmung an einem Anderen*). È una riflessione esterna al fenomeno stesso quella di determinarlo come causa o come effetto per poi necessariamente passare all'opposto dialettico, dalla causa all'effetto e dall'effetto alla causa. La causalità non esprime la realtà, perché di fatto la realtà è unità di causa e di effetto, è la loro inseparabile e dinamica identità che li supera entrambi e li subordina a sé come due effimeri momenti della stessa realtà. Il principio causale invece pretenderebbe che si tratti di realtà distinte e non coordinate, bensì subordinate l'una (effetto) all'altra (causa)[767].

La sostanza è una negativa relazione a sé

104. Nella prospettiva del divenire assoluto non può trovare una sua collocazione nemmeno la sostanza nel senso classico della parola. Hegel mantiene di fatto il termine «sostanza» e se ne serve spesso, ma gli dà un significato non solo diverso ma pressoché opposto a quello consueto[768]. Sostanza, in realtà, vuol dire stabilità, immutabilità, essenzialità e necessità. Hegel, senza negare tali sue proprietà, le fa tuttavia passare dialetticamente nei loro opposti. La determinazione è una negativa relazione a sé che porta a uno scomparire nell'essere altro (*ist blinder Untergang im Anderssein*). Il divenire come passaggio dall'essere al nulla è un apparire (*Schein*), ma nel contempo l'essere è anche essenza (*Wesen*) e il divenire è la riflessione ossia l'apparire (*Scheinen*).

La contraddizione è apparente soltanto giacché di fatto l'esterno (l'accidentale) si identifica con l'interno (con l'essenziale). La loro reciproca relazione poi è una semplice identità: «So ist die Äusslirchkeit ihre Innerlichkeit, ihre Beziehung ist absolute Identität». Similmente lo scomparire del divenire nel nulla risulta di fatto un "andare con se stesso": «Das Übergehen des Wirklichen in Mögliches, des Seins in Nichts 'ist' ein Zusammengehen mit sich selbst». Infine la contingenza si rivela come assoluta necessità: «Die

---

[766] Cfr. *ibid.*, 3 Abschn., 3 Kap., B, pp. 225-226.

[767] Ciò comporta evidentemente la possibilità che Dio trascenda il mondo (N.d.C.).

[768] Cfr. *Wis. d. L.*, *ib.*, 2 Kap. C; Bd TI, vol. 6, p. 127.

Zufälligkeit ist absolute Notwendigkeit». E non potrebbe essere altrimenti, perché essa è il presupposto di quel processo che, come tale, è necessario. Detto ciò, Hegel descrive la sostanza come identità dell'essere con sé nella sua negazione: «Diese Identität des Seins in seiner Negation mit sich selbst, "so" ist sie nun Substanz». La sostanza è unità, sì, ma nella sua negazione e nella contingenza (*als in der Zufälligkeit*), e non già un assoluto, ma la relazione a sé (*Substanz als Verhältnis zu sich selbst*). Divenire, contingenza, accidentalità e persino relatività appartengono essenzialmente alla sostanza.

La sostanza non si limita alla sfera dell'essere, ma trova la sua perfezione e la sua autenticità nel concetto (*Begriff*), ossia nel pensiero[769]. La sostanza logica è l'essenza (*Wesen*), quella ontologica è l'essenza in quanto unita con l'essere ed entrata nella realtà (*in die Wirklichkeit getreten*). Il concetto suppone la sostanza; questa è l'in sé (*an sich*), quell'«in sé» che è anche il concetto come manifestato (*als Manifestiertes*). Il movimento dialettico della sostanza dà origine al concetto che è la rappresentazione del divenire della sostanza.

Ora, il passaggio all'apparentemente altro è sempre un ritorno a sé, alla propria verità, sicché il concetto è la verità della sostanza. Come si vede, non solo la sostanza perde le sue caratteristiche ontologiche aprendosi dialetticamente ai loro opposti, ma viene a coincidere con il pensiero; il che d'altronde non sorprende più di tanto in un sistema di soggettivismo universale, in cui il reale risulta sempre e comunque posto da uno spirito, che tutto pervade e che con tutto s'identifica, nel suo incessante divenire. Sia detto *en passant* che proprio qui si radica il concetto hegeliano della libertà come «verità della necessità», in cui la necessità è proprio il costituirsi della sostanza che trova la propria verità nel concetto che la rappresenta: «So ist der Begriff die Warheit der Substanz, und indem die bestimmte Verhältnisweise der Substanz die *Notwendigkeit* ist, zeigt sich die *Freiheit* als die *Wahrheit der Notwendigkeit* und als die Verhältnisweise des Begriffs».

Date le premesse, non sorprende vedere Hegel respingere con disprezzo l'analogia[770]. Non a caso egli ne parla nel contesto delle leggi naturali e più generalmente in quello della causalità. L'osservazione di un fenomeno che costantemente si verifica in certe condizioni dovrebbe permettere all'intelletto di concludere che *sempre* in quelle determinate circostanze l'effetto avrà luogo. Come si vede, si è dinnanzi all'essenza stessa del metodo scientifico basato sulla causalità e sull'induzione e Hegel non sbaglia nel far vedere

[769] Cfr. *ib.* 11 Teil, Vom Begriff im Ailgemeinen, pp. 245-246.
[770] Cfr. *Phän. d. G.*, (Vernunft) V, A a, p. 193.

come sia l'una che l'altra poggino sull'analogia. Senonché per Hegel l'analogia non dà diritto a conclusioni rigorose, ma contraddice così spesso se stessa, che giudicando secondo l'analogia occorre concludere che l'analogia non permette delle conclusioni: «Allein die Analogie gibt nicht nur kein volles Recht, sondern sie widerlegt, um ihrer Natur willen, sich so oft, dass, nach der Analogie selbst zu schliessen, die Analogie vielmehr keinen Schluss zu machen erlaubt». Il motivo ne è semplice, giacché l'analogia non è che probabilità e la probabilità dinnanzi alla necessità della verità diventa puro arbitrio.

Ciò potrebbe sorprendere, se si pensa al superamento dialettico dello stesso principio di non-contraddizione, ma occorre tenere presente che la dialettica, per quanto sia dinamica e apparentemente casuale (*zufällig*), di fatto è del tutto necessaria (*notwendig*), perché esprime le leggi dello Spirito nel suo divenire. Ed è qui la profonda opposizione tra l'idealismo della dialettica hegeliana e il realismo dell'analettica aristotelica e tomistica[771]. La prima esprime l'apriorismo assoluto di una soggettività non solo avulsa dalla realtà, ma posta al di sopra di essa e dichiarata creatrice di essa, l'altra invece corrisponde alle esigenze di un conoscere che si comprende come sottomesso alle leggi del reale che cerca non già in se stesso, bensì in ciò che si propone come oggetto al suo atto cognitivo, per risalire metafisicamente (il che vuol dire trascendentemente anziché immanentisticamente) dal sensibile all'intelligibile, dal particolare all'universale, dall'esistente all'Essere stesso.

6. I tentennamenti del soggettivismo: dall'idealismo all'esistenzialismo

La cosa come essenza fenomenologica

105. Si potrebbe pensare che la fenomenologia, emblematicamente rappresentata da **Edmund Husserl**, dovesse riscoprire l'analogia. Tutto lo lasciava sperare, perché l'anima di questo programma filosofico si potrebbe descrivere come una ferma volontà di ritornare alle cose stesse[772], ma le «cose» alle quali si

---

[771] Si raccomanda a tale riguardo la lettura di B. LAKEBRINK, *Klassische Metaphysik*, Freiburgi. Br. (Rombach), 1967, p. 288.

[772] *Zu den Sachen selbst*: così descriverà la fenomenologia M. HEIDEGGER cit. da G. REALE-D. ANTISERI, *Il pensiero occidentale dalle origini ad oggi*, vol. III, Ed. La Scuola, Brescia, 1984, 3 ed., cap. XIX, p. 427.

voleva ridiventare fedeli in opposizione agli arbitri della dialettica idealistica sono ben altro che realtà obiettive; il cerchio magico del soggettivismo non è stato spezzato e l'essere, messo sempre in disparte, non essendo fatto oggetto del pensiero, non permette nemmeno il ritorno alla partecipazione e all'analogia. Il termine «essenza», anch'esso, potrebbe indurre a pensare che si assista a un ricupero della metafisica classica: di fatto purtroppo tale espressione assume nell'ambito della fenomenologia un significato nuovo, sì, ma pressoché equivoco rispetto a quello consueto. Il motivo fondamentale è, occorre tenerlo sempre presente, che con la fenomenologia l'idealismo non viene affatto abbandonato, né, tanto meno, superato, ma solo ridimensionato quanto al suo apriorismo e al disprezzo per il dato empirico. Non si tratta tuttavia di un semplice ritorno a Kant: si è sempre in pieno soggettivismo; ma l'istanza critica non è primaria, giacché il problema non è tanto quello di esaminare le facoltà cognitive, quanto quello di conoscere le «cose» cogliendo l'essenza dei fenomeni nei fenomeni stessi.

Lo sforzo rimane sempre quello di fondare una nuova scienza, chiamata appunto «fenomenologia», ma questo programma non ha nulla in comune con quello dei positivisti, giacché questi vogliono un oggetto reale, immediato, liberato da ogni pregiudizio metafisico, ma comunque un qualcosa di presente (*Vorfindlichkeit*). La fenomenologia mette in parentesi (*Einklammerung*) anche questo come in genere tutto ciò che appartiene all'atteggiamento naturale dinnanzi alle cose (*natürliche Einstellung*), tutto ciò che è il mondo naturale (*diese ganze natürliche Welt*) che è «qui per noi» (*für uns da*), che è «dato davanti» (*vorhanden*) e che sempre rimarrà come una realtà di coscienza (*bewusstseinsmässige* «Wirklichkeit»)[773].

Si tratta di una sospensione del giudizio (*epoché*), che tuttavia non consiste né in una negazione né in un dubbio, ma in una semplice astensione che, semmai, ricorda il dubbio metodico di Cartesio con la differenza che, mentre questo rimane universale, l'io è intenzionalmente orientato o indirizzato[774]. La messa in parentesi è tuttavia, proprio per questo, addirittura più radicale perché comprende *tutto* il mondo inclusi noi stessi con il nostro io pensante[775]. Ciò che rimane come «residuo fenomenologico» non è

---

773 E. HUSSERL, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, Ed. Niemeyer, Tübingen, 1980, 4 ed., I Buch, 2 Abschn., Kap. 1, §32, p. 56.

774 Si potrebbe dire che si tratta di una sguardo proprio della logica. Questa infatti concentra la propria attenzione sull'essenza pensata e prescinde dall'essenza reale. Senonchè poi Husserl risolve tutta la filosofia in questa essenza pensata dimenticando completamente l'essenza reale extramentale (N.d.C.).

775 *Ib.*, Kap. 2, 33; p. 57, cfr. il par. pp. 57-60.

tanto l'eidetico, l'a priori, quanto piuttosto la coscienza psicologica, ma non nella sua universalità dell'«io penso», bensì nella singolarità dell'esperienza psichica vissuta (*Erlebnis*), nella individualità degli atti dell'io (*die spezifischen Ichakte*) che si collegano tra loro nella sfera della coscienza. La fenomenologia si interessa proprio di ciò che si trova immanente nella coscienza (*was wir in ihr immanent finden*). La messa in parentesi apre così un nuovo campo alla scienza: quello della coscienza nella sua singolarità (*Eigenart*).

L'essere come correlato della coscienza

106. Coscienza significa intenzionalità, un tendere-in, un essere diretto e indirizzato. «Zum *cogito* selbst gehört ein ihm immanenter "Blick-auf" das Objekt, der andererseits aus dem Ich hervorquillt, das also nie fehlen kann»[776]. Non si tratta di un atto della coscienza, bensì di una proprietà che ogni atto della coscienza può assumere e di fatto assume a seconda della sua natura specifica. Vi è dunque un'intenzionalità del conoscere, ma anche dell'immaginare, del compiacersi, del volere ecc. Si tratta di una proprietà del *cogito* precedente ogni suo atto e riscontrabile in ogni suo atto. Coscienza e intenzionalità non significano tuttavia necessariamente comprensione (*Erfassung*) né attenzione (*Beachtung*), che sono insite negli atti cognitivi rapportati a un oggetto, ma non nelle altre esperienze interiori come valutare, godere, amare, sperare ecc. Tutto ciò può aggiungervisi, se vi accede la conoscenza con un rivolgersi oggettivante all'oggetto afferrato (*in einer eigenen "vergegenständlichenden" Wendung zum erfassen Gegenstand*). Come non ogni intenzionalità è necessariamente ipso facto conoscenza, così non ogni oggetto intenzionale è necessariamente un oggetto afferrato e compreso. Ad es. nella valutazione non si tratta di volgersi alla cosa stessa (*Sache*), bensì alla cosa in quanto di valore (*werte Sache*) e in quanto valore (*Wert*).

Le oggettività intenzionali si moltiplicano e si sovrappongono l'una all'altra, ma la loro natura rimane sempre quella di un semplice volgersi a qualcosa (*Zuwendung*), che può assumere la caratteristica di comprensione se ha per oggetto una cosa, ma anche ad es. di valutazione se si riferisce a un valore, dimodoché la cosa di valore avrà e l'intenzionalità della comprensione (come cosa) e quella di valutazione (come valore). Husserl ammette che in ogni intenzionalità vi è una certa modalità dell'atteggiamento di chi fa attenzione (*Modus der Achtsamkeit*), ma proprio là dove la coscienza

[776] *Ib.* § 37; p. 65; cfr. il resto del par. pp. 65-67.

non è quella di una semplice cosa, si differenziano (*treten auseinander*) la cosa e l'oggetto intenzionale pieno, l'attendere (*Acten*), che è più cognitivo e l'avere qualcosa nello sguardo spirituale (*Imgeistigen-Blick-haben*), che invece compete a ogni intenzionalità come tale. L'intenzionalità significa dunque sempre rappresentazione, ma non più rappresentazione della realtà, bensì della coscienza nei suoi atti e contenuti particolari[777]. L'oggetto reale è tra parentesi; la fenomenologia si limita agli oggetti intenzionali, ossia ai modi particolari della coscienza universale che nella loro particolarità ripropongono ciò che spetta al *cogito* nella sua universalità, ossia l'intenzionalità, l'essere rivolto a qualcosa. La dottrina husserliana dell'intenzione rivela la propria indole soggettivistica, giacché non è l'oggetto che determina l'intenzione, bensì l'intenzione che determina l'oggetto[778].

La visione dell'essenza (wesenschau)

107. Con convinta e metafisicamente rassicurante certezza la fenomenologia dichiara di essere scienza e in genere parla dell'essenza con una disinvoltura inconsueta nel pensiero recente. Le apparenze purtroppo ingannano e il pregiudizio soggettivistico impedisce in realtà nella fenomenologia ogni rivalutazione dell'essenza in chiave autenticamente ontologica. Per essa l'essenza è *eidos*, idea, ma non nel senso platonico, bensì piuttosto nel senso kantiano, concettualistico. E tuttavia è vero che, a differenza di Kant, Husserl non ammette un a priori da applicare al campo dell'intuizione empirica, giacché anche l'eidos, e più ancora del dato sensibile, è oggetto di un'intuizione, sicché al contrario avviene piuttosto che dal singolo sensibile si risale all'essenza universale: «Jedes solches Was kann [...] "in Idee gesetzt" werden. Erfahrende oder individuelle Anschauung kann in Wesenschauung (Ideation) umgewandelt werden»[779].

Il «che cosa», dato individuale, può dunque essere «posto in un'idea», ossia in un'essenza universale. Il passaggio avviene dunque dal singolo all'universale e dal sensibile all'ideale (eidetico). Sarebbe tuttavia profondamente errato pensare che ciò abbia benché

---

777 L'oggetto non è esterno ma interno alla coscienza (N.d.C.).

778 L'oggetto presuppone l'intenzione: senza intenzione non c'è oggetto. In tal senso l'intenzione precede l'oggetto. Ciò che in Heidegger diventerà il *Vorverständnis* che precede il *Verständnis*, mentre in Rahner il *Vorgriff* che precede il *Begriff*. L'origine di tutto ciò è probabilmente l'io penso kantiano che precede il contenuto della conoscenza (N.d.C.).

779 Cfr. E. HUSSERL, *op. cit.*, I Buch, I Abschn., I Kap., § 3; p. 10.

minimamente a che fare con un processo astrattivo, perché «porre nell'idea» non è certo astrarre. L'individuo contiene in sé l'idea di cui è un caso particolare, ma l'idea non viene colta grazie alla constatazione di una similitudine tra individui in quanto la stessa somiglianza è già un'essenza[780], bensì piuttosto grazie a un atto di ideazione che intuisce l'eidos nelle sue istanze particolari e prima di esse.

Il singolo è *identicamente* singolo di tale essenza, la quale coincide con la similitudine stessa dei suoi singoli. Tale concezione la dice lunga su quale posto possa avere l'analogia nel pensiero di Husserl, dato che questa consiste interamente nella *reale distinzione* tra gli analogati con una *relazionale identità* nell'analogo, mentre è proprio dell'universale univoco identificarsi *secundum rem* con le istanze particolari. Si tratta, come è facile intuire, di una dottrina essenzialistica e univocante che per giunta esclude l'astrazione a favore dell'intuizione, in quanto esclude la relazione di somiglianza come precedente in vista di conoscere l'essenza. Identici quanto alla realtà, il sensibile e il suo eidos si sdoppiano sul piano epistemico in cui costituiscono due oggetti ben distinti l'uno dall'altro: «Das Wesen (Eidos) ist ein neuartiger Gegenstand. So wie das Gegebene der individuellen oder erfahrenden Anschauung ein individueller Gegenstand ist, so das Gegebene der Wesensanschauung ein reines Wesen»[781].

Il rapporto tra individuo ed essenza è prospettato in un modo assai platoneggiante come quello del particolare all'universale e quello del contingente (*zufällig*) al necessario (*Notwendigkeit*)[782]. Il senso stesso della contingenza (*Zufälligkeit*), della datità (*Tatsächlichkeit*), consiste interamente nel rapporto alla necessità e universalità dell'essenza (*Wesens-Notwendigkeit, Wesens-Allegemeinheit*). L'individuo perde così ogni sua consistenza ontologica ed epistemologica propria riducendosi a pura istanza dell'essenza e luogo della sua manifestazione.

La singolarità, oggetto di conoscenza empirica, è dunque posta come un qualcosa che c'è in maniera spazio-temporale: «Die fundierenden Erkenntnisakte des Erfahrens setzen Reales individuell, sie setzen es als räumlich-zeitlich Daseiendes»[783]. L'individuo è allora *posto* dall'esperienza e similmente il passaggio all'essenza, lungi dal consistere in un astrarre, consiste nel semplice accorgersi da parte dell'intelletto che il dato posto in questo luogo e questo momento potrebbe senz'altro verificarsi anche in altre

[780] G. REALE-D.ANTISERI, *op. cit.*, p. 431-432.
[781] *Ibid.*, pp. 10-11.
[782] *Ibid.*, § 2; p. 9.
[783] *Ibid.*, p. 8.

determinazioni spazio- temporali dalle quali perciò esso non dipende. Anziché astratta, l'essenza viene semplicemente visualizzata o ideata.

L'Erlebnis

108. Ciò che la fenomenologia si trova dinnanzi è soprattutto un'esperienza vissuta (*Erlebnis*), che è suscettibile di una duplice analisi: reale l'una, intenzionale l'altra. L'esperienza psichica è reale in quanto è semplicemente un esistente tra tanti altri, un oggetto tra altri oggetti. Il soggetto in questo caso viene trattato come se fosse un oggetto, dimodoché la distinzione soggetto-oggetto risulta irrilevante nel contesto. L'intenzionalità della stessa esperienza invece consiste immediatamente, sin da principio, nello sdoppiamento tra soggetto e oggetto: l'esperienza è un che di vissuto dal soggetto che si protende essenzialmente a un altro da sé, a un oggetto.

Non si deve mai dimenticare che l'intenzione significa tendere in altro da sé. «Auf der einen Seite haben wir also die Teile und Momente zu unterscheiden, die wir durch eine reelle Analyse des Erlebnisses finden, wobei wir das Erlebnis als Gegenstand behandeln, wie irgendeinen anderen, nach seinen Stücken oder unselbstständigen ihn reell aufbauenden Momenten fragend. Andererseits ist aber das intentionale Erlebnis Bewusstsein von etwas, und ist es seinem Wesen nach»[784]. La componente soggettiva dell'esperienza vissuta si chiama noesi, il contenuto che le corrisponde da parte dell'oggetto si dice noema. La noesi e il noema si appartengono a vicenda nell'intenzionalità del vissuto; nel contempo, si differenziano e si richiamano inseparabilmente. La noesi non dipende affatto dal noema, ma piuttosto essa stessa, come intenzionalità indirizzata, cela in sé un senso e dà senso a tutti i suoi atti[785].

Il rapporto soggetto-oggetto viene tuttavia messo tra parentesi quanto alla realtà o meno dell'oggetto (noema) corrispondente all'atto intenzionale del soggetto (noesi): si tratta piuttosto di vedere che cosa sia il noema in se stesso, nel suo contenuto essenziale. L'oggetto è dato al soggetto, appare al soggetto e viene descritto dal soggetto nel suo apparire: «Wir erhalten die Antwort in der reinen Hingabe an das wesensmässig Gegebene, wir können das "Erscheinendes als solches" getreu, in vollkommener Evidenz

---

[784] *Op. cit.*, I Buch, III Abschn., III Kap., § 88, p. 181.

[785] Il noema non ha senso per conto proprio, ma è la noesi che dà senso al noema (N.d.C.).

beschreiben»[786]. Al posto dell'analogia dell'ente, che poggia sulla distinzione di essere ed essenza, subentra una descrizione dell'apparire che oppone e mescola i momenti della casuale esperienza vissuta con quelli dell'essenza di ciò che appare: un'altra forma di dissociazione in equivoco ed univoco. Si vuole che dalla singolarità del soggettivo vissuto e tramite essa appaia ad essa e inseparabilmente da essa l'essenzialità dell'oggetto intenzionale (noema).

La volontà di tornare alle cose fondando una scienza rigorosa del reale potrebbe far pensare che tale «reale» sia un che di oggettivamente esistente. Nulla di più falso. Husserl si pone decisamente sulla posizione di Cartesio affermando che l'unica assoluta certezza è quella dell'«io penso» allargando tuttavia il «penso» a ogni tipo di esperienza psichica e intendendo per «penso» appunto non tanto un'idea quanto piuttosto un'esperienza interiore (*Erlebnis*)[787]. Il cerchio si chiude senza eccezioni nell'ambito dell'io, della «mia» esperienza che sola è certa a differenza delle esperienze esterne (*fremdes Bewusstsein*), che non hanno nessuna garanzia di verità.

Per esperienza «mia» non si intende solo quella che «io» faccio, ma anzitutto quella che faccio «di me»: «Aber *mein* Einfühlen und *mein* Bewusstsein überhaupt ist originär und absolut gegeben, nicht nur nach Essenz, sondern nach Existenz». Al contrario l'esistenza reale di cose esterne alla mente pensante, è un'esistenza non necessaria, contingente, che potrebbe anche non essere: «Dingliche Existenz ist nie eine durch die Gegebenheit als notwendig geforderte, sondern in gewisser Art immer zufällige»[788]. L'io è l'essere assoluto, ogni altro pensabile esterno all'io è semmai un essere contingente. L'antropocentrismo e l'immanentismo soggettivistico non potrebbero trovare un'espressione più pregnante e più significativa. Si dirà: tutto ciò è vero, ma Husserl non parla che di un essere nella coscienza. Ma vi è forse, per Husserl, un altro essere che quello della coscienza? La risoluzione dell'essere nel pensiero è ancora più evidente che in Cartesio, né giova scomodare la «messa in parentesi», giacché chi mette in parentesi è il pensiero e chi vi è messo è, ancora una volta, l'essere reale.

---

[786] *Ibid.*, p. 183.
[787] Cfr. II Abschn. Kap. II, § 46, p. 85.
[788] *Ibid.*, p. 86.

La coscienza è l'Assoluto

109. Non bisogna pensare che la messa in parentesi lasci fuori di sé l'assoluto, anzi, tutt'al contrario, l'assoluto è proprio il residuo fenomenologico, ciò che nessuna sospensione di giudizio riuscirà mai a eliminare, ciò che è necessariamente contenuto entro ogni data parentesi. Abbiamo già potuto renderci conto di come la coscienza, a differenza delle cose, costituisca un che di necessario: ora occorre aggiungere che essa è pure un assoluto, l'Assoluto sic et simpliciter. Di fatto, eliminando ogni oggetto rappresentabile, il soggetto rappresentante rimane, seppure modificato, e non è vero che sarà privo di contenuti: cambierà, ma assumendo come contenuto se stesso. L'essere (delle cose) non è necessario per la coscienza, ma la coscienza è necessaria per l'essere, perché è l'essere. «L'essere immanente è indubitalmente essere assoluto nel senso che per principio *nulla re indiget ad existendum*. D'altra parte, il mondo della *res* trascendente è assolutamente relativo alla coscienza, non come logicamente immaginata, ma come attuale»[789].

L'immanenza assolutizzata testimonia che nel fenomenologismo il soggettivismo e assieme a lui la sua «anima» atea raggiungono il vertice, superato solo dall'esistenzialismo, il quale non solo proclamerà assoluto il soggetto (compresa la sua componente irrazionale; d'altra parte, anche Husserl stesso parla di un *Erlebnisstrom*), ma giungerà a farne un creatore (per quanto destinato al fallimento) di essere nella donazione del «senso». Questo pensiero è già abbozzato nella fenomenologia stessa, perché se Husserl dichiara che un abisso di «senso» separa il mondo necessario della coscienza da quello contingente della realtà[790], è chiaro che in ultima analisi il primo darà «senso» all'altro e non viceversa.

Degli indizi, e anche tutt'altro che trascurabili, della creatività soggettiva si trovano inconfondibilmente nello stesso fenomenologismo. Husserl è convinto che il soggetto, la coscienza e i suoi atti, decidono sulla realtà (*Wirklichkeit*). Infatti, è indubbiamente il pensante, valutante ecc, che compie delle «giustificazioni della ragione» (*Rechtsprechungen der Vernunft*)[791], dove il genitivo risulta dal contesto soggettivo e non oggettivo: è il soggetto che giustifica la realtà e non viceversa. L'oggetto non è già dato o presupposto, ma piuttosto un qualcosa che ancora «si costituisce»[792]. Tale costituzione poi avviene in determinati rapporti

---

[789] *Ibid.*, III Kap., § 49, p. 92.
[790] Cfr. *ibid.*, p. 93
[791] Cfr. IV Abschn., I Kap., § 135, p. 281.
[792] Cfr. *ibidem*.

coscienziali (in gewissen Bewusstseinszusammenhängen), in quanto essi portano in sé una qualche unità intuibile (*einsehbare Einheit*), quella, appunto, dell'essenza.

Come si vede, siamo in pieno nominalismo soggettivistico: l'essenza c'è e viene messa in risalto, ma non c'è come un dato previo alla coscienza soggettiva, bensì come un qualcosa che può costituirsi solo nel contesto di questa. Husserl aggiunge che a questo punto non ha nemmeno importanza se l'oggetto (*Gegenstand*) sia reale o meno («ob er wirklicher ist oder nicht»). Gli atti oggettivanti (*objektivierende Akte*) sono quelli teorici, almeno esplicitamente, giacché in essi è richiesto un «avere l'oggetto»[793], ma implicitamente lo sono anche gli atti non strettamente teorici, come ad es. quelli della valutazione. In ultima analisi è facile captare il suggerimento che l'oggetto non solo si costituisce nell'ambito della coscienza ma decisamente è costituito *dalla* coscienza stessa. I singoli atti della coscienza, a seconda della loro indole, si rapportano più o meno direttamente alla costituzione del loro oggetto, ma il principio soggettivistico non è mai nemmeno scalfito: sempre e ovunque la coscienza crea i propri oggetti.

Vi è tra i diversi paragrafi dell'opera husserliana uno il cui titolo merita particolare attenzione in quanto costituisce un vero e proprio programma di radicale immanentismo – «la trascendenza di Dio messa da parte» (*Die Transzendenz Gottes ausgeschaltet*)[794]. La riduzione fenomenologica mette tra parentesi il «mondo naturale» («natürliche Welt»[795]) e giunge così all'assoluto della coscienza (das Bewusstseinsabsolute). Nell'ambito della pura coscienza si articola un insieme di esperienze vissute (Bewusstseinserlebnisse), che trova i suoi correlati intenzionali empirici in un mondo morfologicamente ordinato alla cui parte infima, materiale, si può applicare la matematica come a un insieme di apparenze sottostanti a delle leggi naturali.

La ragione che opera la riduzione non favorisce nessuna essenza, eppure a riduzione compiuta si scopre una sorprendente finalità, un ordine teleologico sia di esperienze coscienziali sia dei fatti empirici correlativi. «Non il fatto in sé, ma il fatto come sorgente di possibilità e di realtà di valore che si accrescono all'infinito impone la domanda sul "fondamento", che (Husserl si affretta a precisare) non ha naturalmente il senso di una causa cosisticamente causale» (*Nicht*

---

793 Cfr. E. HUSSERL, *Ideen zu einer reinen Phänom.*, II Buch, ed. M. Biemel, Nijhoff, Haag, 1952, I Abschn., I Kap., 7, p. 16.

794 I Buch, ed. Niemeyer, Tübingen 1980, 4 ed., II Abschn., IV Kap., § 58, pp. 110-111.

795 Quindi la natura fisica, la natura umana, la legge morale naturale: si indovinano le conseguenze (N.d.C.).

das Faktum überhaupt, sondern das Faktum als Quelle sich ins Unendliche steigernder Wertmöglichkeiten und Wirklichkeiten zwingt die Frage nach dem "Grunde" auf – der natürlich nicht den Sinn einer dinglich-kausalen Ursache hat)[796].

I fatti con la loro infinita possibilità di sviluppo chiedono un ultimo fondamento, ma se tale ultima *ratio rerum* vi fosse, essa sarebbe trascendente sia rispetto al mondo che rispetto alla coscienza stessa: «(Das "göttliche" Sein wäre) nicht bloss der Welt, sondern offenbar auch dem "absoluten" Bewusstsein transzendent»[797]. L'osservazione non è affatto sbagliata; infatti, secondo la metafisica realistica, il soggetto pensante fa parte del mondo e, semmai, il mondo gli è «trascendente» in quanto l'ente reale supera il pensiero imponendogli le sue leggi (e non viceversa come invece afferma Kant): una «trascendenza» relativa, che conduce a quella vera e assoluta, a Dio, giacché la mente umana può giungere all'Ente per sé sussistente solo tramite l'ente in quanto è ente, al sommo analogato tramite l'analogia dell'(ente) analogo.

Sicché, messa tra parentesi la realtà dell'ente, non ci si stupisce di veder finire nella medesima parentesi, con la stessa disinvoltura, anche l'Ente Supremo. Tutto questo poi per salvaguardare l'assolutezza del soggetto, della coscienza. Per affermare se stesso come assoluto, il soggetto ha solo un'arma contro l'invadenza della realtà, quella della negazione o, meglio, quella del «fare come se non ci fosse». E qui tutta la povertà, ma anche tutta la spaventosa violenza (Hegel direbbe «negatività») dell'immanentismo. E non si dica che anche per Husserl l'essere e l'Assoluto reale rimangono da qualche parte benché fuori parentesi, perché, se è lecito astrarne, prescinderne nell'oggetto di alcune scienze particolari, non è lecito farne oggetto di sistematica e positiva esclusione in un discorso che pretenda di essere globalmente filosofico (caso in cui la pretesa «abstractio» diventa invece senza mezzi termini un «mendacium»).

Ma la decisione, anche sulle sorti dell'essere e della trascendenza, è interamente lasciata agli arbìitrii della razionalità che compie la riduzione. Ed è cosa risaputa che il pensiero si piega all'analogia là dove si sottomette all'essere; lasciato a se stesso preferisce nettamente l'univocità che gli è propria, magari «verificando» questa o quell'altra parte della realtà. Così l'esclusione fenomenologica della trascendenza metasoggettiva rivela l'esclusione dell'analogia fondata sull'ordine partecipativo dell'essere che, come ogni ordine, crolla se gli è sottratto ciò che ne è il primo principio.

---

[796] *Ibid.*, p. 111.
[797] *Ibid.*

L'esistenza senza l'essenza

110. L'immanentismo soggettivistico e con esso la sua anima antimetafisica e atea (giacché ogni negazione di Dio suppone quella dell'essere e ogni negazione dell'essere conduce a quella di Dio), e perciò *de facto* negatrice di partecipazione e analogia, raggiunge il suo vertice nell'**esistenzialismo**. Spiriti sprovveduti di qualsivoglia sensibilità sapienziale salutarono questa forma di esasperato irrazionalismo, che strappa l'essere all'intelligibilità obiettiva del vero, quale riabilitazione della metafisica e addirittura del tomismo con la sua preferenza per l'*actus essendi*[798]. Di fatto nulla di più opposto all'*esse* tomistico, che è atto dell'ente, di quell'essere degli esistenzialisti che deve annientare l'ente per apparire all'esserci dell'uomo. Un'altra volta la dialettica (seppure nella forma della pretesa «finitezza» che dovrebbe distinguerla da quella hegeliana) si oppone nettamente all'analettica della partecipazione dell'essere e dell'analogia dell'ente. Per una sorta di incosciente ed irresponsabile irenismo ci si fida delle parole, ultimo rifugio e ultima *ratio* di ogni sofistica, e non si bada alle *res* significate in esse.

Basta che **Heidegger** ripeta la formula magica del «Sein» e già si vede la metafisica restaurata nel suo dovuto onore, mentre di fatto sarebbe stato molto meglio non parlare affatto dell'essere piuttosto che parlarne nel senso di un che di fenomenico e di soggettivo, di irrazionale (mitico-poetico) e di contingente-particolare interamente sottoposto alle vicissitudini della temporalità e dimorante nella «casa» (per la verità troppo ristretta per dare alloggio a così illustre ospite) del linguaggio. Quale valore può avere, di grazia, un essere ridotto a temporalità? E non si prendono nemmeno precauzioni dinanzi alla storia del pensiero, in quanto si pretende di stare dalla parte di Parmenide facendo dei discorsi da Eraclito, anzi, peggio, da Cratilo.

Il linguaggio, dichiarato sede dell'essere e sua «casa», di fatto diventa il luogo dell'equivoco sistematico, di una possibilità sempre aperta alla violenza prevaricatrice di stampo gnostico, intenzionata a modificare la realtà tramite l'uso magico della parola; senonché tale violenza viene esercitata in guanti di velluto. L'uomo, infatti, secondo Heidegger, a differenza del più conseguente Sartre, non pone ma

---

798 Il Maritain, come è noto, ha presentato S. Tommaso come "esistenzialista": evidentemente solo in riferimento all'interesse degli esistenzialisti per l'atto d'essere della persona singola in situazione e nella storia. Ma è evidente che il Maritain rifiuta, come l'A., l'anima irrazionalistica ed antiessenzialistica dell'esistenzialismo. Siccome l'essenza è distinta dall'essere, nella storia della filosofia avviene che certi filosofi apprezzino una dimensione dell'ente a scapito dell'altra (N.d.C.).

«pasce» l'essere, eppure è l'uomo che dà senso alle cose, è il poeta che intuitivamente fonda l'essere pronunciando parole sacre. In breve, soavità di linguaggio che cela una violenza di fatto, la possibilità arbitraria di dire tutto e il contrario di tutto; d'altronde ogni limite logico sarebbe già negazione dell'essere, confusione con l'intelligibilità, riduzione dell'ontologico all'ontico.

Sicché, *salva meliori sententia*, non crediamo né alla riabilitazione dell'essere nel senso metafisico della parola da parte di Heidegger, né alla sua tanto conclamata («omnia enim stolidi magis admirantur amantque inversis quae sub verbis latitantia cernunt»)[799] «scoperta della finitezza», giacché, ammesso che l'abbia scoperta, l'ha trovata proprio non là dove c'è, ossia dalla parte del soggetto umano, bensì là dove non dovrebbe proprio trovarsi, ossia dalla parte dell'ente reale. Non a caso è stato detto[800] che per comprendere tutto il pensiero di Heidegger può essere indicativa l'espressione di Novalis con la quale Heidegger chiude il libro: «Cerchiamo dovunque l'incondizionato, e troviamo sempre soltanto le cose». L'infinita ricerca del soggetto si infrange assurdamente sullo scoglio della finitezza delle cose. Un espediente tuttavia c'è: la negazione delle cose rivelerebbe l'essere. L'essere non è una *res*, l'essere non è ente, ma, anzi, negazione di cosa e di ente: così pensa la dialettica. La metafisica del reale dirà certo che l'essere non è una cosa, ma non già perché sia negazione di «cosa», bensì perché ne è il costitutivo formale realmente partecipato in ogni ente e facente parte di ogni ente in quanto precisamente è.

L'essere per Heidegger consiste nella negazione dell'ente; al contrario la concentrazione sull'ente coincide con l'oblio dell'essere. In questo programma si tratta non già di una scoperta, bensì di una opzione di fondo. Sin dall'inizio Heidegger rinuncia a cercare l'essere nell'ente per via di intelletto, ma sceglie di aprirsi nel suo esserci alla autorivelazione folgorante dell'essere al di là e contro ogni ente. In questa contrapposizione dell'ontologico (essere) e dell'ontico (ente) si colloca anche la polemica con la scienza che perderebbe ogni traccia di umanità proprio perché pretende all'univocità: «L'essenza della tecnica vuole infatti l'unicità dei significati, ed è perché la vuole che ne ha bisogno»[801]. Ora, che la scelta della «precisione» scientistica e tecnicistica sia irrazionale nella sua assolutizzazione, è

---

[799] LUCREZIO, I, 642, cit. da A. SCHOPENHAUER, *Ueber die Universitäts-Philosophie*, in *Parerga und Paralipomena*, Bd. I, ed. E. GRIESEBACH, Reclam, Leipzig, 1895, p. 190.

[800] Cfr. D. ANTISERI, *Il pensiero occidentale dalle origini ad oggi*, vol. III, Ed. La Scuola, Brescia, 1984, cap. 20, p. 445; le espressioni originali saranno desunte da M. HEIDEGGGER, *Sein und Zeit*, I, Halle, 1941.

[801] M. HEIDEGGGR, *Che cosa significa pensare*, Sugarco ed., Milano, 1978, p. 114.

difficile negarlo, ma che nel loro rispettivo ambito siano delle validissime attività di autentico pensiero, per quanto d'altra parte limitatissime, è eccessivo e ingiusto metterlo in dubbio.

Ma la dialetticità essere-ente non permette delle vie di mezzo: siccome pensare significa pensare l'essere, la scienza che vorrebbe pensare degli enti, non pensa nulla affatto[802]. Ora, non è certo per amore dell'analogia che Heidegger se la prende con l'univocità: la sua è una netta scelta dell'equivoco, del misterioso, dell'irrazionale. Tra pensiero (che, si badi bene, non ha nulla a che fare con la razionalità) e scienza c'è un abisso insuperabile, sicché ogni tentativo di mediazione aggrava solo la situazione. «Qui non ci sono ponti, ma soltanto il salto. È per questa ragione che non fanno che recar danno tutti i ponti d'emergenza e tutti i ponti dell'asino che proprio oggi vogliono instaurare un comodo rapporto d'affari tra il pensiero e le scienze». In breve, non esistono mediazioni, ma solo salti: dalla scienza al pensiero, dall'essente all'essere. Quest'ultimo è sempre il tutt'altro rispetto a ogni ente concettualizzabile, sicché se di salto si tratta, esso non può essere che un salto nel buio, e se l'essere lampeggia nel suo disvelarsi, esso lampeggia nell'uomo a tutt'altre dimensioni del suo esserci che alla sua intelligenza. L'inizio stesso della filosofia heideggeriana è una tacita, ma eloquente, dichiarazione di guerra all'analogia: non l'essere nell'ente, ma l'essere contro l'ente e annientando l'ente.

L'essere è temporale

111. Che l'esistenzialismo heideggeriano sia meno esistenziale di quanto comunemente si pensi, basterebbe a rivelarlo solo il fatto stesso di cercare un «senso» (*Sinn*) dell'essere, come se l'essere non fosse l'atto ultimo e definitivo. Infatti, l'essere appare a quell'essente che cerca il senso delle cose, l'essente che si chiama esserci (*Dasein*), il cui «ci» (*da*) indica la sua posizione, l'essere gettato (*Geworfensein*) in una situazione, in una mondanità (*Weltlichkeit*) o essere-nel-mondo (*In-der-Welt-Sein*). Evidentemente Heidegger ci tiene molto a sottolineare che l'essere si rivela al concreto e nel concreto. L'astrazione, l'universale, l'ideale nel senso consueto (platonico) della parola, tutto ciò è puro e semplice «oblio dell'essere».

L'esserci però non è solo la concretezza determinatamente situata e legata alla sua situazione, è anche pura soggettività irriducibile

---

[802] *Ibid.*, p. 41.

all'oggettività della pura presenza (*Anwesenheit*)[803]. Le cose sono oggetti, ma l'esserci non si lascia ridurre all'essente, al puro presente, giacché l'essere è ciò «per cui» le cose sono presenti. Se uno poi pensasse che il «per cui» sia l'equivalente del tomistico «quo aliquid est», sbaglierebbe molto, poiché l'essere è *per* l'esserci in quanto si manifesta all'esserci, sicché, dietro la grande nebulosa di espressioni ermetiche e volutamente equivoche si cela ancora il vecchio fenomenismo di berkeleyana e kantiana memoria di «ciò che appare e in quanto appare». In tal senso il *per cui*, seppure primariamente indichi il manifestarsi al soggetto, diventa anche un *per mezzo di cui* posto dal soggetto, giacché l'essere non può darsi se non nei riguardi dell'esserci che perciò (anche se ciò non viene mai apertamente detto con quella schiettezza che invece caratterizza l'esistenzialismo sartriano) indubbiamente lo costituisce e, cercandone il senso, gli dà proprio quel senso che cerca.

L'essere risulta dunque niente affatto universale e tanto meno analogo, perché l'esserci non ha niente in comune (e meno che meno può avere in comune l'essere) con gli essenti. Il soggetto non è, ma è ciò per cui (nel senso ambiguo già spiegato) è tutto ciò che è. Insomma, se c'è una *participatio entis*, il soggetto non ne fa parte, ma le si contrappone dialetticamente: l'essere appare all'esserci solo nella negazione della pura presenza dell'essente. L'essente si identifica con il presente e così non è temporale come l'essere che si estende al di là del presente e al passato e al futuro[804]. In breve, elevarsi al di sopra del tempo e della storia non è possibile, giacché l'essere è temporale (e come potrebbe non esserlo se lo è quell'esserci al quale appare?). L'unico tentativo di atemporalità è quello della caduta dalla temporalità dell'essere nella presenzialità dell'essente.

Il soggettivismo di Heidegger, che come tale è assoluto, non è tuttavia per nulla un soggettivismo razionale, perché ogni concetto annienta l'essere facendolo diventare un essente. Heidegger lo ammette esplicitamente: «L'essere, che determina sin dall'inizio tutto l'essente, non si lascia mai cogliere attraverso la constatazione dei fatti, attraverso il riferimento a circostanze particolari. Il sano intelletto umano che si cita spesso e prontamente in appoggio a tali tentativi non è così sano e naturale come vorrebbe sembrare»[805]. Ora, che l'essenzialismo kantiano riduca l'essere a pura presenza del soggetto assieme ai suoi predicati è certo cosa grave, che Hegel[806]

[803] Cfr. D. ANTISERI, *Il pensiero*, p. 447.

[804] Cfr. M. HEIDEGGGER, *Che cosa significa pensare?*, p. 93.

[805] *Ibid.*, p. 125.

[806] Cfr. a tal riguardo E. GILSON, *L'être et l'essence*, Vrin, Paris, 1981, p. 216: «De l'être pur, il n'y a rien de déterminé dont on puisse dire qu'il soit; il n'est donc vraiment et par conséquent il est vraiment le non-être; comme le dit Hegel».

faccia appartenere l'essere al nulla dopo averlo spogliato di ogni contenuto lo è ancora di più, ma non si dica che tutto ciò rende comprensibile la reazione irrazionalistica, concretistica e storicistica degli esistenzialisti, poiché la giusta risposta a ragionare male è ragionare bene e non già sragionare o disprezzare ogni ragionamento.

L'uomo è per essenza tensione verso l'essere

112. L'assolutizzazione del finito e quindi dell'esserci, dell'uomo, si manifesta nell'affermazione categorica dell'identità tra il soggetto e il suo agire, o meglio, il suo poter agire, la sua potenza attiva, il suo essere un progetto (*Entwurf*). È ben noto come nella metafisica classica dell'ente analogicamente differenziato per atto e potenza, la potenza ontologica (essenza) limitante l'atto (essere) porta alla reale distinzione del supposito non solo dal suo agire, ma anche dalle sue stesse facoltà operative. È vero dunque che Heidegger stabilisce la finitezza dell'uomo, ma poi, facendone un «progetto» per essenza, ne vanifica ogni finitezza ponendola come un assoluto, trattandola come se fosse l'*ipse actus essendi*.

E qui fa ancora capolino la gnostica «divinizzazione» dell'uomo non per grazia di Dio, ma satanicamente, *per rapinam*. Sconfiniamo un po' in teologia perché ci preme che non rimanga nascosta l'essenza atea dell'esistenzialismo heideggeriano, nonostante tutti i suoi atteggiamenti fideistici (anzi, il fideismo viscerale è solo una conseguenza dell'ateismo razionale). L'uomo è per essenza un protendersi verso l'essere[807], quell'essere che tuttavia gli si sottrae continuamente, sicché l'uomo è in fondo proteso verso il nulla.

Se non ci si ferma alla nebulosa di parole ermetiche e per ciò proteiformi che si danno aria di profonda ed inenarrabile sapienza (atteggiamento che invece ripugna a ogni autentico pensatore), ci si accorge che l'anima dell'esistenzialismo è ancora il nichilismo; esso si è spinto al di là di Hegel superando l'appartenenza dell'essere al non-essere con la semplice identificazione dell'essere col nulla. In quanto l'uomo è tratto in questa marcia, egli, come colui che così è tratto, *indica* (*zeigt*) ciò che si sottrae. *Come* colui che indicava verso quella direzione, l'uomo è colui che indica. L'uomo non è più anzitutto uomo e in secondo luogo anche, e magari occasionalmente, uno che indica, ma, tratto verso ciò che si sottrae, in marcia verso di esso e in tal modo colui che indica il sottrarsi, solo così l'uomo è

---

807 Così nella versione rahneriana l'uomo è "autotrascendenza verso Dio"(N.d.C.).

uomo. La sua essenza risiede nell'essere un tale indice (*Zeigendes*). Ciò che è in sé, secondo la sua essenza, indice, lo chiamiamo un segno (*Zeichen*). Nella sua marcia verso ciò che si sottrae, l'uomo è un segno.

Poiché tuttavia questo segno indica verso qualcosa che si sottrae, esso non tanto fa vedere ciò che qui si sottrae, quanto piuttosto il sottrarsi stesso. Il segno resta interpretazione. In un progetto per uno dei suoi inni Hölderlin dice: «Un segno noi siamo, che nulla indica»[808]. Come si vede, l'esserci è proteso al di là di se stesso, indica qualcosa innanzi a se stesso, ma quel qualcosa non c'è, egli indica dunque un nulla, ma possiede un esserci che è quello di essere un indice del nulla ed è qui nel nulla dell'oggetto concreto che gli lampeggia l'essere. E chiaro che l'essere starà allora dalla parte del soggetto e, se lo supera e lo afferra manifestandosi a esso, è solo e ancora *ex parte subiecti* che può farlo. L'esistenzialismo è un nihilismo in quanto annulla l'oggetto e nel contempo assolutizza il soggetto finito nel tentativo di porre trascendente l'immanente.

Questa stessa trascendenza che si confina nel soggetto umano e si priva di qualsivoglia oggetto ponendosi così come assoluta, ma nel contempo incapace di mantenere il gravoso appannaggio della usurpata «assolutezza», appare con molta evidenza nella concezione heideggeriana dell'uomo. Si è già detto che l'uomo è un segno che nulla significa; ora ciò gli spetta proprio in quanto è un progetto e un oltrepassamento. L'esistenza è un poter essere e quindi trascendenza che non spetta all'uomo come una delle sue proprietà, ma come ciò che ne costituisce l'essenza stessa. Compiaciuto Heidegger cita Nietzsche il quale vede nell'essere umano un «animale non ancora stabilito»: «Detto in breve: nell'essenza dell'uomo come animale razionale si raccoglie il passaggio dal fisico al non-fisico e all'oltre-fisico: l'uomo è così il meta-fisico stesso»[809]. Si noti bene l'ammissione fatta con inconsueta chiarezza e franchezza: non l'essere, né Dio, ma l'uomo è il metafisico per essenza. Metafisico però in un senso assai diverso da quello usuale. Infatti, il superamento dell'uomo non avviene in quanto la sua mente riconosce se stessa dipendente dall'essere (oggetto) e l'essere finito dell'uomo dipendente dall'essere infinito di Dio, ma proprio *al contrario* l'uomo è meta-fisico perché essenzialmente oltrepassa (non perché passivamente oltrepassato), senza che il suo oltrepassare abbia un riferimento al di fuori e magari al di sopra dell'uomo, ma l'uomo è tale oltrepassare assoluto se stesso senza riferimento ad altro.

---

[808] M. HEIDEGGER, *Che cosa significa pensare?*, p. 43.
[809] *Ibid.*, p. 70.

La rinuncia all'oggetto è decisa e accanita: «Non penseremo *intorno* al pensiero. Resteremo al di fuori della semplice riflessione che asservisce all'oggetto che le è proprio il pensiero»[810]. Il pensiero non deve riflettere qualcosa, nemmeno se stesso, deve solo pensare in assoluto (essere soggetto senza oggetto, anzi, negando ogni oggetto). Pensiero non è allora per nulla né razionalità né astrazione, ma concretezza di un atto pratico, dell'atto di parlare, soprattutto tramite il silenzio, adoperando la mano e non la bocca. La parola previene e fonda il pensiero e la parola è anzitutto gesto. «I gesti della mano trapassano ovunque attraverso il linguaggio e questo avviene nel modo più puro quando l'uomo parla tacendo. Infatti, è solo in quanto parla, che l'uomo pensa; non il contrario, come crede la metafisica; il pensiero è la più semplice e quindi la più difficile delle opere della mano dell'uomo, quando viene il momento in cui essa vorrebbe essere completata»[811].

Per l'uomo che è puro progetto, il superamento, pensiero senza oggetto operato manualmente, tutte le «cose» sono declassate a meri strumenti che sono a portata di mano (*Zu-handenheit*) e di cui l'uomo dispone a piacimento, ma dai quali, essendo nel mondo, anche dipende, sicché deve prendersene cura (*Sorge*). Lo svuotamento delle «cose» dal loro essere non consente né analogia né univocità, ma pura equivocità, in quanto le cose non sono come è invece l'uomo. Nel contempo appare il tipico culto esistenzialistico dell'assurdo ottenuto tramite una previa assolutizzazione dell'uomo (cose-puri strumenti) e la conseguente «meravigliata» constatazione che quell'assoluto poi non riesce a esserlo sul serio (dipendendo dalle cose e prendendosi cura di loro) come si sarebbe voluto. Ora, una filosofia che vuole rimanere tale nella sua modalità positiva, giunta all'assurdo, cambia le premesse: l'esistenzialismo assolutizzando l'assurdo e abdicando all'intelligibilità del reale non riesce ad affermarsi se non come una modalità dispettosa di metafisica negativa, alla rovescia.

L'uomo è per essenza apertura al mondo

113. Con disinvoltura viene «risolto» il secolare problema della teoria della conoscenza, quello cioè del rapporto tra soggetto ed oggetto, giacché la «soluzione» sta nel dire che il problema non si pone in quanto l'uomo è già, da sempre, costitutivamente, apertura al mondo (*Weltoffenheit*), ma non lo è tramite la conoscenza, bensì

[810] *Ibid.*, p. 49.
[811] *Ibid.*, p. 109.

tramite una originaria indistinzione soggetto-oggetto. «La realtà è [...] che il soggetto è apertura al mondo e non una monade e che il conoscere non è il modo originario del rapporto dell'uomo con il mondo»[812]. La fusione originaria soggetto-oggetto non sorprende, data la mondanità dell'uomo e il suo essere-con-gli-altri (*Mit-sein*): la primitiva concretezza (in tutti i sensi) è, ovviamente, annientatrice del conoscere, per lo meno nella forma disprezzata di riflessione su degli oggetti distinti. La stessa folgorazione dell'essere costringe l'esserci dell'uomo non già alla serena intelligenza del suo oggetto supremo analogico, bensì a un traumatico salto nel buio: «A differenza di ogni progressione continua in cui passiamo senza accorgercene da una cosa all'altra, mentre tutto resta immutato, il salto ci porta bruscamente là dove tutto è diverso, tanto diverso che ci sorprende. Brusco, subitaneo è ciò che sale o scende improvvisamente. Esso supera l'orlo dell'abisso. Anche se con un tale salto non dovessimo cadere, ci farebbe cadere sgomenti, per contro, quel luogo in cui con il salto giungiamo»[813].

Di fatto, qualsivoglia rapporto dell'uomo alle cose assume la modalità del progetto strumentalizzante e della cura, ma tra le cose nel loro essere cose non c'è differenza e così tutti i progetti tornano fondamentalmente uguali e indifferenti. L'uomo in questo stato si limita all'ambito dell'ontico vivendo un'esistenza inautentica, ma l'angoscia lo richiama al suo essere-per-la-morte. Il progetto verso la morte non è uno tra tanti altri, ma è il grande negatore di tutti gli altri, è ciò che rende al limite insopportabili tutte le possibilità. Ma proprio per questo l'essere per la morte che manifesta la nullità della cura è in grado di superare l'ontico aprendosi all'ontologico, negando l'ente: l'angoscia della morte indica l'essere. L'esistenza autentica è l'essere per la morte che dà senso a tutti gli altri progetti non permettendo tuttavia che ci si disperda indifferentemente in essi. Tale esistenza è storica perché collega il presente con la cura del passato e il protendersi o progettarsi in avanti verso il futuro. L'essere è essenzialmente storico (*geschichtlich*) e l'esistenza autentica è essenzialmente un'esistenza angosciata e protesa al futuro, verso la morte.

L'ente nasconde l'essere

114. Naturalmente non è concepibile, nella visione heideggeriana, una qualche trascendenza dello spirituale sul materiale, dell'eterno

---

[812] D. ANTISERI, *Il pensiero*, p. 448.
[813] M. HEIDEGGER, *Che cosa significa pensare?*, p. 105.

sul temporale. Tutto ciò viene con disprezzo relegato nell'ambito dell'ontico. L'ontologia rivela invece l'insufficienza dell'ente a svelare l'essere, l'ente nasconde l'essere, sicché occorre superare l'ente negandolo per giungere all'essere. Non si dà dunque un ente eterno (Dio) o sempiterno (anima). La vita dell'uomo termina con la morte nel puro nulla, ma è proprio così che la morte dà senso alla vita, dinnanzi all'essere per la morte ogni altro progetto scompare e perde significato.

Paradossalmente però proprio questo annientamento conferisce all'esistenza il carattere di autenticità, giacché d'ora in poi qualsiasi progetto venga scelto, esso sarà relativizzato dalla morte, vissuto con una certa distanza e soprattutto con la consapevolezza della storicità dell'esserci. Prendendo coscienza del suo essere per la morte l'esserci si comprende come storico. La storicità poi significa che ogni umano progetto è nullo come nulla è la stessa esistenza umana. Solo allora l'essere è in grado di manifestarsi, di dis-velarsi, perché è caduto il velo dell'ente che lo copriva. L'essere non è per nulla intelligibile, la verità non è nel pensiero, bensì nell'essere stesso che si svela al pensiero a condizione che quest'ultimo non lo pensi come oggetto, come ente o come intelligibile. Perché l'essere si manifesti, bisogna, anzi, rinunciare a ogni sforzo (mentale o altro) in vista di esso, occorre abbandonarsi a esso perché esso, proprio sottraendosi, venga incontro al pensiero: «Se per noi è già così strano che il sole sorga e tramonti, quanto misterioso ci apparirà il luogo in cui ciò che va pensato si sottrae all'uomo, e sottraendosi al tempo stesso gli viene incontro»[814]. La poesia è il luogo privilegiato in cui si svela l'essere, perché il suo è vero pensiero, non pensiero logico, proteso a un oggetto, bensì pensiero devoto (*An-dacht*) rivolto indietro: «Certo, finché continueremo a credere che la logica possa darci una spiegazione di che cosa è il pensiero non saremo in grado di prendere in considerazione come e in che misura la poesia poggi sul pensiero che si volge all'indietro. Tutto ciò che diventa poesia prende origine dal pensato (*An-dacht*) del pensiero che si volge all'indietro»[815].

Come il linguaggio è la casa dell'essere, l'uomo deve esserne il pastore. Il che potrebbe suggerire l'idea di un certo rispetto dell'uomo nei riguardi dell'essere, seppure non senza una strana subordinazione dell'essere all'uomo (quale gregge è già superiore al suo pastore? E se un tale gregge anche vi fosse, quale bisogno di pastore avrebbe?). Ma non ci si inganni sulla *Gelassenheit* heideggeriana che in guanti di velluto presenta ancora una volta il pugno di ferro della prevaricazione gnostico-idealistica contro la realtà, perché l'essere si mostra all'uomo, ma non gli impone la sua

[814] *Ib.*, p. 119.
[815] *Ib.*, p. 45.

evidenza, anzi, è ben piuttosto al contrario l'uomo che, bontà sua, permette all'essere di svelarsi, se gli piace ciò che lo tiene nella sua essenza: «L'uomo è in grado di pensare nella misura in cui ne ha la possibilità (*Möglichkeit*). Solo che questa possibilità non ci garantisce ancora che noi ne siamo capaci (*vermögen*). Infatti, siamo capaci solo di quel che ci piace (mögen). Ma a noi piace, per contro, solo quello che per sua parte ci vuole, e invero vuole noi nella nostra essenza come ciò che ci tiene nell'essenza [...]. Ciò che è tenuto in considerazione (*be-dacht*) è ciò cui viene donato un ricordo (*Andenken*), e glielo si è donato perché lo si vuole»[816].

Da tutto questo parlare che purtroppo riesce egregiamente bene nell'ignobile proposito di un'inintelligibilità voluta, appare al di là di ogni dubbio che l'essere non solo non è ente, ma non ha niente a che fare con l'ente di cui è, semmai, la negazione, il nulla. Men che meno l'essere heideggeriano ha qualche cosa in comune con l'*esse* di S. Tommaso, che è l'atto di ogni ente e quindi si rivela nell'*ente* e non contro l'ente. L'essere contrapposto all'ente, che è il tutt'altro rispetto all'ente, è l'essere equivoco, non rappresentabile da nessun concetto, un termine vuoto di significato, un segno che nulla significa. Nell'esistenzialismo la filosofia distrugge il suo *logos* e quindi la sua stessa natura di sapienza.

Forse proprio per questo vale la pena di conservare con pazienza e amore per tempi migliori una riflessione che pensa l'essere come atto dell'ente, come oggetto sommamente intelligibile e fonte di intelligibilità, come sorgente, tramite la partecipazione, sia dell'essenza che della sua esistenza, come predicato comune a tutto ciò che è in quanto è, per sé diverso a seconda di ciò che pone nella realtà, ma nel contempo identico nel riferimento all'unico esistere che esso opera in tutte le cose, come analogo di un'analogia che si presenta come il sommo analogato nell'analogia delle analogie.

---

[816] *Ib.*, p. 37-38.

Le dimensioni ontologiche della sostanza e la loro costituzione tramite la partecipazione dell'*analogia entis*

Introduzione. I principi dell'ontologia

1. Il primo e fondamentale oggetto del nostro conoscere, ma anche l'ultimo e il più perfetto, al quale ogni concetto viene ultimamente ricondotto, è l'ente[817]. L'ente poi vuol dire tutto ciò che in qualsiasi modo è, tutto ciò che ha l'essere. Siccome poi l'essere costituisce la realtà nel suo reale esistere, dire che l'intelletto conosce anzitutto l'ente non è altro che affermare la sua sottomissione alle leggi del reale. Conoscere significa aver presente la realtà delle cose, il loro essere, ciò che le fa diventare enti. Nel conoscere si coglie dunque sia ciò che è, sia l'essere di ciò che è, quell'essere che lo costituisce precisamente tale, ossia l'ente.

Eppure l'essere non è oggetto immediato del conoscere[818], bensì una, anzi, la somma, astrazione della mente. Esso può tuttavia essere avvicinato nell'ente di cui è l'atto. La mente umana non ha immediata intuizione degli universali, ma li ricava per astrazione dai singoli per poi conoscere in essi e per mezzo di essi quegli stessi singoli i quali in sé risulterebbero perfettamente inintelligibili (*de singularibus non est scientia*). Il punto di partenza non sarà né potrà mai essere l'astratto, l'*ipsum esse*, bensì il concreto, ciò che è in virtù dell'esse partecipato, l'ente. La concretezza dell'ente, soggetto dell'essere, è inseparabilmente legata alla sua sussistenza, sicché l'ente dal quale occorrerà prendere l'avvio nella ricerca dell'essere sarà l'ente sostanziale, la sostanza predicamentale. In essa l'intelligenza sarà in grado di cogliere i suoi princìpi universali dai quali la sostanza è costituita: la *ratio entis*, oggetto proprio della metafisica, e l'atto di essere, l'atto non di quello o di quell'altro ente, bensì l'attualità dell'ente in quanto è ente.

L'analisi del sostrato sostanziale permetterà di cogliere la differenza del duplice atto costitutivo della sostanza, ossia dell'essenza e dell'essere. Ciò consentirà ulteriormente di identificare

---

[817] Cfr. *De Verit.*, 1, 1 c.; I, 5, 2 c. *et alibi passim*.

[818] Questo è l'errore dell'ontologismo, per esempio Rosmini (N.d.C.).

le differenze dell'ente, il quale come tale è atto, in gradi diversi di potenzialità, giacché l'essenza limitante l'essere nell'ambito dell'ente si rapporterà a esso come una potenza si rapporta all'atto. Ma l'atto di essere, che da un lato si aggiunge alla potenza dell'essenza, dall'altro si rivela come quell'atto che contiene in sé le proprie differenze e quindi le proprie potenzialità. Differenziazione e composizione, tale risulta la natura della partecipazione dell'ente e dell'essere inteso come atto di ogni ente.

L'ente poi è già da sempre partecipativamente diffuso, la sua unità stessa è fondamento di molteplicità e della realizzazione dell'uno nei molti che è la caratteristica propria dell'analogia. Giunti, partendo dalla sostanza concreta, e isolandone i costitutivi formali, alla natura profondamente analogica di questi ultimi, si aprirà di nuovo la strada per ridiscendere dall'ente analogo al suo primo e più alto analogato che è l'ente sostanziale. Dalla sostanza alla *ratio entis* per via di astrazione e dalla *ratio entis* alla sostanza per via di partecipazione, tali saranno le due tappe fondamentali del cerchio solido che inizia dalla sostanza portatrice dell'essere e termina alla sostanza costituita dalla partecipazione dell'essere. In tutto ciò sarà di massima importanza far vedere alla luce dell'*analogia entis* l'irriducibile trascendenza dell'essere rispetto all'essenza, ma anche l'inseparabile appartenenza dell'essenza all'essere, analoga a quella della potenza all'atto.

A
L'ENTE E LA SOSTANZA

1. L'ente è un predicato analogico

2. L'ente è un predicato analogico che comprende una molteplicità di significati accomunati tuttavia in quella comunissima *ratio*, a cui tutti fanno riferimento, che è essere un ente, un qualcosa che in qualche modo è[819]. La prima e fondamentale distinzione è quella tra l'ente reale e l'ente di ragione[820]. La differenza è notevolissima, abissale, giacché l'ente è ciò che è, mentre l'ente di ragione, più che essere, non è[821]. Eppure l'universalità della *ratio entis* colma persino una così profonda differenza. Di fatto, è in qualche modo anche ciò la cui esistenza si verifica nel solo giudizio della ragione, purchè la struttura del giudizio rispecchi fedelmente quella della realtà così da congiungere ciò che è collegato e da separare ciò che è slegato.

Ci si accorge allora immediatamente dell'analogia di proporzionalità tra l'ente reale e l'ente di ragione: come si dice ente reale ciò che è *in rerum natura*, così si dice ente di ragione ciò che è *in iudicio rationis*. Ma i termini della proporzionalità – l'ente reale e l'ente di ragione – non sono di-sparati, bensì relazionati, ordinati e dipendenti l'uno dall'altro. Siccome la verità del giudizio dipende dalla realtà dell'essere significato in esso, non c'è dubbio che anche l'ente di ragione dipende dall'ente reale. Alla base della proporzionalità vi è perciò una proporzione: l'ente di ragione è tale per riferimento all'ente reale che rappresenta. Poiché tale rapporto conviene all'ente di ragione secondo la sua stessa essenza e non per qualche motivo esterno ed accidentale, si può parlare di una attribuzione propria secondo la quale l'*ens rationis* si denomina «ens» dall'*ens in rerum natura*.

Il primo tipo di ente si divide secondo i dieci predicamenti i quali esprimono ciascuno un "*aliquid in natura existens*", un'essenza e un "*naturale esse in rebus*". Naturalmente riguardo a ogni natura

---

[819] O esiste (N.d.C.).

[820] Cfr. II *Sent.*, d. 34, 1, 1 c.; par. "De ente et essentia", c. 1, n. 2.

[821] L'ente di ragione è l'ente puramente immateriale prodotto dalla ragione umana e ad essa interno al fine di rappresentare e pensare l'ente esistente e il non-esistente. È detto anche ente ideale o intenzionale o possibile. È detto ideale quando è regola del reale, è detto intenzionale quando rappresenta il reale, è detto possibile per dire che non è contradditorio e quindi è pensabile.

realmente esistente si può formulare anche un giudizio della ragione. Non vale però il contrario, sicché non tutto ciò su cui si può formare un giudizio necessariamente esiste nella natura stessa delle cose[822]. Si vede dunque facilmente la maggiore universalità (estensione) dell'ente di ragione rispetto all'ente naturale e fisico. In entrambi i casi viene significata la natura comune dell'ente che è quella di un qualcosa di esistente.

Nel primo tipo di ente tuttavia è primariamente connotata l'essenza o la sostanza: «Sumitur *essentia* ab ente primo modo dicto. Unde Commentator [...] dicit quod "ens primo modo dictum est quod significat *substantiam* rei"»[823]. Nel secondo tipo di ente sembra che la sostanza o essenza non ci siano, là dove si tratta di un *ens rationis sensu stricto*, come nella privazione o nella negazione, ma quel che sempre c'è – e qui, a livello di giudizio, viene messo in primo piano – è l'essere stesso, l'esserci, l'esistere.

Così si evidenzia la maggiore universalità dell'essere rispetto all'essenza (corrispondente alla maggiore estensione dell'ente di ragione rispetto a quello reale) e nel contempo la trascendenza dell'essere rispetto all'essenza. Persino ciò che «non è» a livello di essenza, «è» a livello di essere e può costituirsi oggetto di un giudizio. In tutto ciò emerge però un duplice paradosso: da un lato l'essere sembra poter fare a meno di un'essenza (costituirsi come l'essere di un qualcosa che non è un qualcosa) e dall'altro apparentemente il giudizio può attribuire l'essere, o in assoluto o relativamente, a tale o talaltro predicato, anche a ciò che non c'è né è tale realmente. Magra consolazione, si dirà, quella di una trascendenza dell'essere che si afferma esclusivamente sul piano della ragione e non ha nulla a che fare con la realtà[824].

2. Ente reale ed ente di ragione

3. Ebbene, ancora una volta è l'analogia che supera l'apparente aporia. Giacché, occorre tenerlo presente, in entrambi i casi l'ente significa sia un *aliquid* che un *esse*. Ma l'ente reale significa anzitutto un *aliquid*, un qualcosa che c'è nella natura delle cose, più che quell'essere che solo fa sì che esso davvero sia. Tuttavia non è mai privo dell'atto di essere; se non fosse così, non potrebbe nemmeno essere chiamato reale. Similmente l'ente di ragione, il vero espresso

---

[822] Per questo del principio di Hegel "ciò che è reale è razionale, e ciò che è razionale è reale" vale solo la prima parte (N.d.C.).

[823] Cfr. *De ente et essentia*, sottolineature dell'A.

[824] La maggiore estensione dell'essere rispetto all'essenza ci consente di intendere ed esprimere ciò che non esiste (N.d.C.).

nel giudizio, si riferisce a un qualcosa che c'è, ma più che esprimere il qualcosa, esso mette in evidenza il puro e semplice esserci, anzi, l'essere stesso per mezzo del quale è[825] tutto ciò che esiste.

Per quanto si rapporti più immediatamente all'essere, l'ente di ragione tuttavia non è privo di un contenuto, di un *qualcosa* che c'è[826], anche se quel qualcosa può essere più remoto riguardo a ciò che si asserisce essere. Ad esempio, se si dice di una persona che è cieca, si afferma l'esistenza della cecità che tuttavia è una privazione, l'assenza della vista. Ora, un'assenza è un non-essere, che, come tale, semplicemente non è. Trattandosi però di una privazione, ossia dell'assenza di una qualità in un soggetto che dovrebbe averla, l'essere detto della cecità non è privo di contenuto, giacché si riferisce al soggetto in cui la privazione si verifica e all'essenza del soggetto a cui spetta quella proprietà di cui la privazione è l'assenza.

In breve, l'ente reale e l'ente di ragione sono analoghi anzitutto secondo l'attribuzione, dato che il giudizio e la sua verità dipendono dalla realtà delle cose, sicché l'ente di ragione è «ente» solo per essenziale riferimento all'ente reale che rappresenta, ma anche secondo la proporzionalità, perché, come l'ente reale esprime ciò che esiste con una connotazione primaria del soggetto e dell'essenza, così l'ente di ragione esprime ciò che esiste nel modo che gli è proprio, connotando primariamente l'esistere stesso e solo secondariamente ciò che ne è il sostrato e la forma costitutiva. Ciò non sorprende, dato che l'ente reale, essendo concreto, è anzitutto il soggetto cui spetta un esistere, mentre l'ente di ragione, astratto, coglie la forma e l'atto per cui è ciò che è e solo dopo quel soggetto a cui l'atto spetta. Né si può dire che l'essere colto nel giudizio non è nulla di reale, perché il giudizio è un semplice ente di ragione: l'ente di ragione infatti rappresenta il reale, anche se in un modo diverso da come l'ente reale realmente è, sicché, mentre in concreto l'essere è solo un *quo* apparentemente privo di contenuto, in astratto viene colto proprio come un contenuto e come un qualcosa che a sua volta è.

Il potere astrattivo dell'intelligenza permette di dotare di un essere intenzionale anche ciò che, privo di essenza e al limite di supposito, realmente non è. Eppure anche questo non avviene senza una relazione, una proporzione all'essenza e al soggetto. Così la privazione «è»[827], non in sé, certo, ma rispetto a quel soggetto in cui realmente si verifica. Così pure la semplice negazione (che annienta il soggetto stesso) «è», ma non in sé, bensì rispetto a quel soggetto di cui è negazione. Tale soggetto, se la negazione è vera, appunto non

---

[825] Esiste (N.d.C.).
[826] Esiste (N.d.C.).
[827] Esiste (N.d.C.).

c'è, ma c'è la rappresentazione intenzionale del suo non esserci nella mente che la pensa.

Sin dall'inizio, nell'ente, oggetto proprio di ogni pensiero, appare la profonda analogicità che ordina l'essere intenzionale all'essere reale, e, nell'ambito dell'uno e dell'altro, seppure diversamente, l'essenza all'essere (l'ente reale è l'essenza attuata dall'esistere) e l'essere all'essenza (l'ente di ragione è un essere determinato dai contenuti concettuali), e infine la privazione a ciò di cui è privazione e a ciò in cui si verifica, e la negazione a ciò di cui è negazione e a ciò in cui viene concettualmente rappresentata come tale. In più, nell'ente reale le essenze sono ordinate tra loro secondo un riferimento a quella essenza cui compete essere in sé, indipendentemente dalle altre. Il primato della sostanza appare in tutte queste linee dell'analogia.

3. La sostanza è l'ente nel senso principale

4. In tutte le sue accezioni l'ente converge verso la sostanza. Anzitutto l'ente reale che significa determinati contenuti essenziali divisi secondo i dieci predicamenti. Tali essenze sono reali non in virtù di se stesse, bensì in virtù dell'essere che le pone in atto di esistere. In tal modo ogni essenza si rapporta all'essere. Più un'essenza è se stessa, più è *ens reale*, più immediato è il suo rapportarsi all'essere. Ora, quell'essenza cui spetta l'essere in sé, immediatamente, è la sostanza, mentre gli altri predicamenti avranno attitudine all'essere in dipendenza e in diretta proporzione della loro distanza dalla sostanza. L'ordine dell'essenza all'essere rivela il primato della sostanza cui l'essere compete prima che convenga a ogni altro predicamento. Ma anche considerando i predicamenti che dividono l'ente reale nella loro essenzialità puramente potenziale, sempre tale potenza tende a una certa indipendenza o consistenza dello stesso contenuto quidditativo, sicché quell'essenza che nella sua definizione non connota un'altra è la prima di tutte: il che spetta incontestabilmente all'essenza che costituisce la sostanza, poiché tutte le altre sono nel loro contenuto ontologico un qualcosa della sostanza, mentre l'essenza sostanziale non è un qualcosa di null'altro se non di se stessa.

Similmente l'ente di ragione si ricollega ultimamente con la sostanza. In un primo modo, in quanto rinvia all'essere reale dal quale dipende e nell'ambito del quale abbiamo già avuto modo di constatare il primato della sostanza. In un altro modo ciò si verifica nell'ambito dello stesso ente di ragione ossia del vero logico. Così è ente di ragione l'insieme dei concetti rappresentanti i predicamenti

e, com'è ovvio, la definizione che, escludendo da sé le altre, entra nelle altre, sarà quella che determina il contenuto anche concettualmente primo, il che spetta ancora al concetto della sostanza, giacché gli altri predicamenti sono definibili solo facendo implicitamente uso di tale primo concetto e della sua definizione.

È più ancora ente di ragione il concetto rappresentante non un contenuto, ma la sua assenza nel soggetto, quello cioè della privazione. Orbene, tale concetto fa sempre riferimento sia all'essenza della sostanza, giacché la proprietà è dovuta al soggetto, sia alla sostanza stessa, perché ogni privazione ha luogo in un soggetto realmente esistente. Più *di ragione* ancora è la semplice negazione, ma anch'essa è negazione di un qualcosa che, per essere almeno pensato come qualcosa, o lo è come sostanza o come appartenente a una sostanza e inoltre, in quanto puro ente concettuale, la negazione, riducendosi al concetto, possiede un essere reale, che è quello appunto del concetto esistente nel soggetto pensante la negazione. Infine l'ente di ragione può essere relativo[828], ma anche in tal caso la relazione viene concepita dalla mente come in un soggetto, in rapporto a un altro soggetto ed è pensata da un pensiero esistente in un pensante sostanziale.

4. La metafisica considera primariamente la sostanza[829]

5. Non sorprende dunque che, data la convergenza dell'ente nella sua accezione più vasta (allargata addirittura all'ente di ragione) verso la sostanza, l'attenzione di quella sapienza che studia l'ente in quanto è ente si fermi primariamente a ciò che primariamente è ente, ossia alla sostanza. Che poi la sostanza sia il primo ente, lo si dimostra proprio in termini di partecipazione e per conseguenza di analogia. In ogni genere di cose ciò che è per sé e in assoluto precede e fonda ciò che invece esiste ed è tale, ossia di tale determinato genere, per mezzo di qualcos'altro e sotto un aspetto ristretto. Siccome la sostanza è in virtù di se stessa, mentre gli altri generi sono enti solo tramite la sostanza, risulta con chiarezza che la sostanza è prima di ogni altro genere di ente: «Quod est per se et simpliciter in unoquoque genere, est prius eo quod est per aliud et secundum quid. Sed substantia est ens simpliciter et per seipsam:

---

828 Cfr. *De Verit.*, 1, 5, 16m dove S. Tommaso distingue quattro tipi di relazione di ragione: relazione del soggetto a sè medesimo (1) ad altro relativo (relazione ad una relazione) (2) assoluto non esistente *secundum quid* (la potenza *non* è rispetto all'atto) (3) *simpliciter* (al non-ente).

829 Benchè il vertice della speculazione metafisica sia l'atto d'essere (N.d.C.).

omnia autem alia genera a substantia sunt entia secundum quid et per substantiam: ergo substantia est prima inter alia entia»[830].

In ogni genere il primo e la causa di ciò che in esso è contenuto, è il suo costitutivo, la sua essenza. E possibile parlare dell'essenza dell'ente in quanto è ente? Solo in quanto è possibile parlarne come di un *genere*, il che significa analogicamente. L'ente è al di sopra di ogni genere, giacché il genere è un modo particolare di essere un ente, un modo che nella sua particolarità può costituirsi solo esplicitando una differenza precontenuta nell'ente stesso e non già aggiungendogliene una, perché l'ente dice atto e quindi esclude ogni attitudine a ricevere delle differenze esterne. E tuttavia un'analogia tra l'ente e il genere c'è, perché come il genere contiene in sé delle differenze potenzialmente, così l'ente le contiene attualmente, e come il genere possiede un contenuto essenziale ulteriormente determinabile alle singole essenze specifiche, così l'ente in quanto è ente esprime un'attualità di esistere realizzabile in ogni sua possibile modalità particolare. Come il genere è un universale univoco, la *ratio entis* è un universale analogo.

Perciò come nel genere risulta primo ciò che è massimamente tale, cui più perfettamente compete l'essenza del genere, così nella *ratio entis* il primo sarà non ciò che è massimamente tale o talaltro, bensì ciò cui compete essere più che a ogni altro. L'ente infatti è ciò che ha l'essere. E come l'ente racchiude in sé ogni particolare genere, così ciò che in particolare vale nell'ambito di ogni genere sarà valido universalmente e a maggior ragione in ciò che ogni genere oltrepassa, ossia nell'ambito dell'ente. Il primo tra gli enti sarà dunque quello al quale spetta l'essere per sé e in assoluto. Le due caratteristiche – *per se et simpliciter* – esprimono bene la duplice dimensione del reale, perché il *per se* indica l'indipendenza rispetto ad altro, mentre il *simpliciter* indica la pienezza della perfezione intrinseca, sicché il *per se* sottolinea più il primato esistenziale, il *simpliciter* quello essenziale della sostanza.

«In virtù di se stesso» può significare sia l'indipendenza da una causa esterna sia l'esclusione di un altro soggetto di inesione; «in assoluto» può significare sia un'essenza priva di potenzialità, sia un'essenza che nel suo contenuto non fa riferimento a un'altra. La sostanza indica sia l'atto puro di essere, sia l'essenza cui compete esistere in sé e non in qualcos'altro. Ciò che è, l'essenza, può essere indipendente quanto al sussistere o quanto all'essere stesso. Se lo è quanto all'essere, lo è a *fortiori* quanto al sussistere, giacché tutto ciò che è sussiste, ma non tutto ciò che sussiste *ipso facto* anche realmente è. La sostanzialità si presenta dunque come un'indipendenza dell'essenza nella linea dell'esistere: o del soggetto

[830] *In Met.*, VII, l. 1, n. 1248.

che dispone all'essere o dell'essere stesso. Nel primo caso si avrà il primo e fondamentale grado del sussistere, il sussistere in virtù di un soggetto inerente all'essenza stessa[831] (essenza cui spetta esistere in sé); nel secondo si avrà l'ultimo e il sommo grado del sussistere, il sussistere in virtù dell'atto stesso di essere (Ente per se sussistente).

La sostanza, come il primo nell'ordine dell'ente, conduce al primo Ente nell'ordine degli enti[832]. La sostanza è il primo nell'ordine dell'ente, perché essere un ente significa avere (*quocumque modo*) l'essere. Ora, dato che l'essere compete all'essenza (*quo est*) tramite il supposito che ne fa un *quod est*, l'indipendenza, non già nell'essere in assoluto, ma in ciò che è «avere essere», sarà l'immediatezza del supposito: l'ente sarà predicato anzitutto di quel soggetto che è tale, ovvero sussistente, in sé, con esclusione di inerenza ad altro.

Il predicamento di «sostanza» è il primo nell'ordine dell'ente. L'ente si presenta dunque come un predicato universale attribuibile a una pluralità di soggetti, non però allo stesso modo, bensì secondo un ordine gerarchico; sicché nella proporzionale diffusione dell'ente[833] su ciò che «è ente» in ogni possibile modo appare come fondamento e base di essa una netta gerarchia di soggetti: del soggetto che è tale immediatamente (*per se*) ed è la sostanza, e del soggetto che è tale mediante qualcos'altro (*per accidens*) ed è la serie di predicamenti accidentali che sottostanno anch'essi in qualche modo all'essere e in questo senso «sussistono», ma non in sé, bensì in altro, e precisamente nella sostanza, verso la quale assumono una certa distanza ontologica di maggiore o minore mediatezza d'inesione ad essa, che ne determina l'ordine analogico attributivo. Così dalla nozione dell'ente si giunge alla sostanza per mezzo dell'analogia di proporzionalità che nasconde in sé una gerarchia descrivibile in termini di un'analogia di proporzione (attribuzione).

Giunto alla sostanza, l'intelletto afferra ciò che le è proprio in quanto tale – avere l'essere in un'essenza sussistente in sé[834] – e si chiede se l'immediatezza del sussistere sia suscettibile di un'ulteriore differenziazione gerarchica. Ora, rispetto all'essenza non c'è differenza possibile perché ogni sostanza è un'essenza sussistente immediatamente; e se non lo fosse, sarebbe un ente accidentale. Vi è

---

831 O perché soggiace all'essenza – composto di materia e forma – o perché l'essenza stessa sussiste – pura forma (N.d.C.).

832 La sostanza quindi è il primo ente in quanto ente; Dio è il primo ente fra tutti gli enti. Occorre quindi fare attenzione a non confondere, come ha fatto Spinoza, Dio con la sostanza, altrimenti scompare la pluralità delle sostanze. Non basta l'ente *in senso pieno* (significato dell'ente) per avere Dio; ma occorre l'ente *sommo* (entità dell'ente); occorre cioè che questo ente sia all'origine di tutti gli altri (N.d.C.).

833 Dell'essere (N.d.C.).

834 Si può dire anche sussistente *da* sé (N.d.C.).

invece la possibilità di ricevere il più e il meno rispetto all'essere secondo la progressiva vicinanza dell'essere al supposito in cui l'essere si verifica. Ebbene, tra l'essere e il supposito si pone come mediatrice l'essenza (come tra l'essere e l'essenza media la sussistenza): l'essere dista dal supposito tramite la potenzialità dell'essenza, sicché il progressivo diminuire della potenzialità dell'essenza stabilisce una gerarchia di essenze sussistenti o sostanze, che è nettamente di analogia attributiva.

Dalla sostanza con l'essenza doppiamente potenziale (a causa e della materialità e della limitatezza ontologica[835]) si passa attraverso l'essenza potenziale solo ontologicamente[836], a causa della sua finitezza, a quella suprema Essenza che, non essendo più potenza limitatrice, ma solo determinatezza distinguente, costituisce l'atto sussistente di essere. L'essere poi compete diversamente alle sostanze (o meglio, dato che si trascende l'ordine dei predicamenti, ai sussistenti) ed è così ordinato secondo una similitudine di proporzioni rispettive a ogni grado della gerarchia suddetta. Come alla base dell'analogia di proporzionalità dell'ente, che inizia dalla sostanza, si trova un'analogia di attribuzione che rapporta i predicamenti accidentali alla sostanza stessa, così al vertice dell'analogia attributiva dei sussistenti, che culmina nella Suprema Sostanza identica col suo stesso essere, si incontra un'analogia di proporzionalità secondo la quale l'essere si distribuisce a ogni sussistente secondo il grado formale che gli compete.

È assai evidente allora che «*substantia est prima inter alia entia*» in tutti questi significati, ovvero in entrambe le linee dell'*analogia entis*, sia quella attributiva, sia quella proporzionale. Al centro dell'ente sta la sostanza, come al vertice dell'ente sta la Sostanza suprema. La metafisica, scienza dell'ente in quanto è ente, è scienza della sostanza primariamente e scienza di Dio (teologia) esigitivamente.

5. La sostanza è prima degli accidenti

6. La sostanza è prima degli accidenti sia quanto alla sua natura che quanto al suo essere. Infatti, i singoli accidenti non significano la quiddità in assoluto, il *che cosa* è di una determinata realtà, ma sempre e solo delle determinazioni aggiunte al *che cosa* è. Sicché la domanda che chiede l'essenza della cosa trova una risposta nell'indicarne la sostanza: «Ex quo patet quod illa quae significant substantiam, dicunt quid est aliquid absolute. Quae autem

[835] Limitatezza della forma (N.d.C.).
[836] Solo dal punto di vista della forma: forma sussistente (N.d.C.).

praedicant qualitatem, non dicunt quid est illud de quo praedicantur absolute, sed quale quid»[837].

La sostanza è ente in virtù di se stessa perché indica ciò che in assoluto la cosa (il sussistente) è, mentre gli altri generi non sono enti per sé, bensì solo secondo una relazione alla sostanza di cui sono delle determinazioni aggiunte, sicché non significano una quiddità in assoluto né un ente che è tale secondo se stesso[838]. L'intelletto è certo in grado di distinguere le singole nature accidentali l'una dall'altra, ma tali «essenze» astratte significano degli enti inerenti all'ente sostanziale, anche se non li significano a modo di qualcosa di inerente[839]. Ora, in stato di astrazione, le essenze dei predicamenti accidentali non sono suscettibili di essere, sicché gli accidenti intesi come enti reali sono piuttosto significati tramite i nomi concreti, i quali comprendono in sé un riferimento alla sostanza «non ita quod praedicamentum substantiae sit pars significationis talium nominum (album enim [...] solam qualitatem significat); sed in quantum huiusmodi nomina significant accidentia ut inhaerentia substantiae»[840]. Dato poi che gli accidenti significano degli enti non nel loro significato essenziale, bensì nella loro concreta inesione alla sostanza, «palam est quod singula aliorum entium sunt entia propter substantiam», sicché ogni ente accidentale è ente solo per riferimento alla sostanza.

Da tutto ciò risulta con chiarezza come la dipendenza degli accidenti dalla sostanza nell'essere condiziona una simile dipendenza quanto al loro «avere un'essenza». Di fatto, propriamente l'essenza compete solo alla sostanza, perché alla domanda *che cosa* è si risponde non già indicando una proprietà, ma indicando la natura della sostanza stessa. D'altra parte anche le determinazioni accidentali del supposito hanno un determinato contenuto, sono degli enti, anche se non lo sono in sé, ma nell'altro, dimodoché sono anche delle forme e delle essenze, per quanto dipendenti dall'essenza in assoluto, che spetta esclusivamente alla sostanza. La ragione astraente è in grado di isolare i contenuti accidentali prescindendo dal loro modo di essere concreto. Così l'intelletto considera i contenuti accidentali come essenze a sé stanti, eppure una connotazione del *modus essendi* rimane imprescindibile.

D'altronde ciò non sorprende, se si considera che l'essenza è un modo di essere e, più precisamente ancora, una potenza ontologica rispetto all'atto di essere[841]. La potenza in quanto tale, secondo tutta

---

[837] *In Met.*, VII, l. 1, n. 1250.
[838] Cfr. *ibid.*, n. 1251.
[839] Cfr. *ibid.*, n. 1254.
[840] *Ib.*, 1255.
[841] L'essenza è potenza di essere secondo una forma di essere (N.d.C.).

se stessa (relazione trascendentale), dice dipendenza dall'atto, sicché quale è l'atto, tale sarà anche la potenza, e se l'atto non è assoluto, ma relativo ad altro e dipendente da altro, esattamente tale sarà anche la potenza. In tal modo ciò che è in un genere accidentale in astratto, non viene ricondotto subito alla sostanza, bensì al suo genere, come se l'accidente avesse un'essenza per sé.

Quando tuttavia si giunge allo stesso genere accidentale supremo, là dove il predicamento determina immediatamente l'ente comune trascendentale a un modo particolare di essere, l'essenza generica dell'accidente contiene di nuovo un'implicita connotazione dell'essenza sostanziale. Infatti la divisione dell'ente nei supremi generi non è univoca come quella degli stessi supremi generi nei loro inferiori, ma analogica, sicché confusamente contiene in sé, al di là del contenuto predicamentale, anche il suo rapportarsi all'ente comune, il suo modo quindi di «avere l'essere».

E come l'essenza accidentale ha l'essere solo in un altro, così è «essenza» solo di qualche altra essenza o, meglio, è proprietà di una quiddità propriamente detta. E qui che appare la differenza tra l'essenza metafisica e quella fisica, tra la forma costituente e la quiddità che ne risulta. La vita razionale costituisce l'uomo; invece la facoltà razionale è una qualità dell'uomo che, appartenendo al genere del *quale*, non si pone come un *quo aliquid est*, bensì come un *quo aliquid est tale*. L'accidente-predicamento inerente alla sostanza diventa, rispetto alla quiddità, un accidente predicabile che esula dall'essenza metafisica ma, se è proprio, fa parte dell'essenza fisica della cosa, senza essere tuttavia tale essenza nella sua pienezza. È «essenza» nell'essenza come è un ente nell'ente, seppure secondo ordini di partecipazione e di analogia diversi, giacché la proporzionalità che fa dipendere gli accidenti dalla sostanza quanto all'essere, rivela l'attribuzione che fa dipendere i contenuti accidentali dalla quiddità sostanziale quanto all'essenza.

6. L'analogia della sostanza

7. All'analogia dell'ente corrisponde dunque quella che potrebbe giustamente essere detta analogia di sostanzialità o di sussistenza. L'ente infatti è ciò che ha l'essere, ma ciò che ha l'essere non può che sussistere o in sé, come la sostanza stessa, o in riferimento a ciò che sussiste in sé, come gli accidenti che si rapportano all'essenza in assoluto, che è quella della sostanza. In breve, l'ente in quanto è ente è sussistente, ed è massimamente ente ciò che è sussistente più immediatamente. In tal modo quell'Essenza che è il suo stesso essere è l'Essenza sussistente in virtù del suo stesso essere. L'essenza che

partecipa l'essere non sussiste in virtù dell'atto di essere, giacché la sussistenza è presupposta in vista della partecipazione dell'essere; eppure tale essenza, proprio per ricevere l'essere, deve prima sussistere o in sé, e allora si tratta della sostanza, o in altro, e in tal caso si ha una quiddità accidentale. La sussistenza dispone l'essenza all'essere, sicché i modi di essere determinati dall'essenza corrisponderanno ai modi di sussistere. L'essenza che s'identifica col suo essere sussiste in virtù dell'essere stesso; l'essenza distinta dall'essere sussiste, sì, ma non perché è il suo essere, bensì perché si dispone ad averlo, ossia ad entrare nella sua partecipazione.

L'essenza che determina un ente in assoluto è quella cui compete sussistere in sé e non in un altro; è la sostanza; quella, al contrario, che determina un ente dell'ente è quella cui compete sussistere in un soggetto esterno rispetto a essa[842]. È evidente dunque che la sostanzialità intesa come sussistenza *sensu lato* conviene a ogni ente in quanto è ente, sia perché l'ente è anzitutto sostanza, sia perché, se non è sostanza, in quanto è tuttavia ente, è un qualcosa *nella* sostanza e *per riferimento a* essa. In tal senso la dottrina dell'ente è dottrina della sostanza o perché ha per oggetto la sostanza o perché, comunque, si riferisce a un qualcosa nella sostanza e dipendente da essa.

In questa luce diventa comprensibile ciò che S. Tommaso dice rispetto alla metafisica come teoria che tratta principalmente e quasi esclusivamente della sostanza: «Nobis etiam speculandum est *de sic ente*, idest de substantia quid ipsa sit. Et hoc inquam maxime, quia de hoc principaliter intendimus. Et primo quia per eam alia cognoscuntur *et solum, ut est dicere* quia de substantia sola determinando, de omnibus aliis notitiam facit. Et ita quodam modo solum de substantia determinat, et quodam modo non solum»[843].

Ciò vuol dire che tutti gli enti sono e non sono riducibili alla sostanza. Non lo sono perché non tutti sono sostanza nel senso stretto della parola, eppure lo sono in quanto, se non sono sostanza, fanno tuttavia riferimento a essa, perché dipendono da essa (analogia di attribuzione). Allargando poi il significato di *sostanzialità* al sussistere *quocumque modo*, si ottiene un analogo di proporzionalità che si verifica in ogni ente secondo la misura propria di ogni ente.

Occorre tener sempre presente che nell'ente la sussistenza media tra essenza ed essere, dimodoché i modi di essere corrispondono a dei modi di sussistere. Nei sussistenti poi, dagli accidenti dipendenti dalla sostanza si risale alla sostanza stessa e dal sussistente in vista della partecipazione dell'essere ci si innalza al sussistente in virtù

---

[842] E questo è l'accidente (N.d.C.).

[843] *Ibid.*, n. 1262.

dell'essere stesso essenzialmente posseduto. La metafisica non sarebbe una scienza dell'ente (analogo di proporzionalità) se non fosse scienza nell'ordine dei sussistenti (analogia di proporzione).

B
L'ESSENZA E L'ESSERE

1. Distinzione dell'essere e dell'essenza

8. È fuori dubbio che l'essenza si rapporta all'essere, senza di per sé identificarsi con l'essere[844]; ma anche che, al limite, effettivamente coincide con l'essere, dimodoché a sua volta l'essere stesso (*ipsum esse*) si costituisce come essenza. Spiegando le diverse funzioni dell'essenza[845], S. Tommaso afferma che l'essenza compete all'ente reale diviso nei dieci generi supremi, sicché essa sarà qualcosa di comune a tutti in modo tale da costituire ogni ente nel suo genere e nella sua specie.

Dato poi che la determinazione della specie nell'ambito del genere viene espressa nella definizione che significa il *quid est* della cosa, non ci si stupisce di vedere l'essenza denominata anche quiddità. Similmente la si chiama "forma", intendendo per forma *sensu lato* la certezza o stabilità di ogni cosa[846]. Infine essa si dice natura nel senso di ciò che può, in qualsiasi modo, essere compreso dall'intelletto; oppure quest'ultima denominazione riferisce l'essenza in particolar modo alle operazioni della cosa di cui l'essenza della realtà in questione è il principio. La quiddità invece è un nome che mette in evidenza il rapporto dell'essenza al contenuto della definizione. Ma il nome stesso dell'essenza non significa altro che un rapporto dell'ente, costituito appunto dall'essenza, all'essere: «Essentia dicitur secundum quod per eam et in ea ens habet esse»[847].

In quanto l'essenza è ciò per mezzo di cui un ente ha l'essere, è ovvio che essa non può coincidere con l'essere stesso, perché altrimenti l'ente da essa costituito non avrebbe essere, ma sarebbe essere. Eppure anche quell'Ente che è il suo stesso essere, che non è altro all'infuori dell'essere stesso, ha un'essenza la quale allora coincide anch'essa con l'essere. Si è visto infatti che l'essenza determina un certo modo di essere reale, sicché ogni ente realmente

---

844 Anche quando l'essenza è realmente distinta dall'essere, bisogna ricordarsi che essa è pur sempre una determinazione dell'essere con relazione trascendentale all'essere; e così pure l'essere, benchè trascenda l'essenza, tende o quanto meno può identificarsi con essa (N.d.C.).

845 Cfr. *De ente et essentia*, c. 1, n. 3.

846 Potremmo dire anche la determinatezza o in contorni intellegibili di ogni cosa, Dio compreso (N.d.C.).

847 *Ibid.*

e determinatamente esistente avrà un'essenza[848]. Occorre ovviamente togliere al «determinare» il significato, d'altronde del tutto accidentale, di «restringere» – l'Essere sussistente è un Essere determinato in sé dalla stessa attualità dell'essere e così è sommamente essenza, mentre là dove l'ente non è l'essere, ma un qualcosa che ha l'essere, l'essenza che lo determina a essere quel qualcosa determina anche alla misura di quel qualcosa l'essere partecipato nell'ente e, in questo caso, in quanto determina l'essere a un qualcosa che non è «essere», lo restringe nel momento stesso in cui lo determina. Infatti l'essere è la forma suprema, sicché ogni altra forma non potrà essere che ristretta e restringente rispetto all'*ipsum esse*.

L'essere appare all'intelletto al di là dell'essenza e, in questa sua trascendenza, non è afferrabile a livello della *simplex apprehensio*, ma solo ed esclusivamente a livello del *iudicium*. Il che tuttavia non impedisce che l'essere possa e debba essere pensato come un'essenza. La semplice apprensione fornisce all'intelletto la nozione di essenze univocamente conoscibili. L'essere però non è afferrabile tramite la semplice apprensione[849], ma ciò non perché non sia conoscibile come essenza, bensì perché non è conoscibile come tale univocamente, ma solo analogicamente.

D'altronde l'attualità è determinatezza di contenuto e perciò essenzialità, sicché, come è determinato l'essere partecipato da un'essenza che lo riceve, così l'essere stesso è determinato da quella stessa essenza con cui si identifica. Un'estrapolazione analogica per via di astrazione totale (essere senza connotazione del supposito) conduce alla nozione dell'ente comune[850] che, come tale, è l'essere stesso, senza tuttavia escluderne le partecipazioni negli inferiori; analogamente per via di astrazione formale si giunge all'Ente per sé sussistente che è l'essere stesso nell'incomunicabilità del suo sussistere, partecipabile solo similitudinariamente-causalmente e non intrinsecamente-formalmente. In entrambi i casi pensare

---

[848] Per il fatto che in Dio l'essenza coincide con l'essere, non vuol dire, come pensa Gilson, che Dio non abbia essenza, perché l'essenza è l'elemento della determinazione dell'ente. Se Dio non avesse essenza (a parte che la visione beatifica consiste nella visione dell'essenza divina), sarebbe indeterminato, non avrebbe un volto e non ci sarebbe più modo di distinguerlo dal mondo. È vero che la sua essenza è quella di essere, ma appunto *questa è la sua essenza* (N.d.C.).

[849] Abbiamo l'apprensione dell'ente, non dell'essere, perché nell'apprensione abbiamo bisogno di un soggetto (genere) con una forma (specie), onde poterne dare la definizione cogliendone l'essenza. Ora l'essere invece è pura forma analogica, per cui propriamente non esiste un'"essenza" dell'essere, perché l'essere non è composto di soggetto e forma (N.d.C.).

[850] L'ente comune però è un univoco che serve al logico (*genus generalissimum*), non al metafisico, che ha bisogno dell'ente analogo (N.d.C.).

l'essere come essenza è altrettanto difficile quanto è difficile concepire il divino, ma è anche altrettanto necessario, poiché tale è il fondamento e la causa di ogni essere partecipato.

La trascendenza dell'essere rispetto all'essenza viene presentata nel *De ente et essentia*[851] a tappe differenziate che si susseguono l'una all'altra secondo un preciso ordine. Anzitutto viene dimostrato che l'essere non fa parte dell'*intelletto* (ossia del concetto[852]) dell'essenza, il che equivale ad affermare l'estraneità dell'essere rispetto all'essenza distinta da esso. In un secondo momento, dato che l'essenza limitata non ha ragione sufficiente del suo essere in sé, si fa vedere come l'estraneità della *ratio essendi* rispetto all'essenza faccia sì che il suo sia un essere causato. In seguito, giacché causare significa attuare, l'essenza viene presentata come ciò che riceve l'essere, ciò che partecipa l'essere a modo di una potenza attuata. Infine, siccome la potenzialità dell'essenza limitata permette una sua moltiplicazione, si presenta l'ordine delle essenze molteplici in proporzione all'unica illimitata Essenza che coincide con l'*ipsum esse*.

2. L'essere è al di là dell'essenza

10. Tutte le proprietà dell'essenza fanno parte dell'essenza stessa né questa può essere conosciuta senza quelle. Così tutto ciò che non entra nel concetto dell'essenza si aggiunge a essa dal di fuori e si compone con essa. «Quidquid enim non est de intellectu essentiae vel quidditatis, hoc est adveniens ab extra, et faciens compositionem cum essentia; quia nulla essentia sine his quae sunt partes essentiae intelligi potest»[853]. Ora, è possibile concepire tante essenze senza sapere nulla della loro esistenza: «Omnis autem essentia vel quidditas potest intelligi sine hoc quod aliquid intelligatur de esse suo». Nella nozione del «che cosa è» non è implicita quella dell'esistere. Le essenze così concepibili infatti possono essere sia reali (ad es. uomo) sia immaginarie (ad es. fenice): in entrambi i casi l'intelletto formando il concetto riguardo a ciò che esse sono prescinde del tutto dal fatto se sono o meno. Si noti che l'essenza è potenza di essere non solo là dove è già attuata, ma anche là dove semplicemente potrebbe essere (in quanto il suo contenuto risulta privo di contraddizione), anche se di fatto non esiste. Un concetto che esprime un contenuto suscettibile di essere non implica in sé né l'essere stesso né la sua partecipazione a modo di esistenza.

---

[851] *De ente et essentia*, c. 4, nn. 26-29.
[852] Della *ratio* (N.d.C.).
[853] *Ibid.*, n. 26.

Si dà tuttavia una natura che è l'essere[854] e che non può essere pensata se non come essere, ma tale essenza deve essere una sola e separata da tutte le altre, trascendente rispetto a tutte le altre. «Nisi forte sit aliqua res cuius quidditas sit ipsum suum esse; et haec res non potest esse nisi una[855] et prima». L'espressione dubitativa nisi forte non mette in questione l'esistenza reale di quell'Essenza che si identifica con lo stesso Essere, ma ancora una volta intende sottolineare l'estraneità dell'essere all'essenza, il che tuttavia nel caso dell'Ente per sé sussistente avviene diversamente da come invece si verifica negli enti per partecipazione. Infatti l'Essenza che è il suo essere non può essere pensata se non come implicitamente contenente l'esistenza, ma tale essere che entra nella definizione dell'Essenza dell'Ente per sé sussistente non è l'essere reale significato nel giudizio, bensì ancora l'essere pensato che al limite può far parte di un concetto. Tante essenze sono concepibili senza riferimento all'essere, una è concepita come identica all'essere, ma proprio come tale rimane una sola essenza distinta da tutte le altre e posta al di sopra di tutte le altre.

Infatti, la moltiplicazione avviene per l'aggiunta di una differenza o dal di fuori come le differenze specifiche che moltiplicano la natura del genere e come i sostrati materiali che moltiplicano le forme in essi ricevute in individui diversi, o dal di dentro[856], come ciò che è uno e assoluto si distingue da ciò che è ricevuto nell'altro. Solo in quest'ultimo caso si dà, propriamente, la partecipazione che oppone il per sé (per essenza) al per partecipazione e solo qui si dà anche, propriamente, l'analogo che, discendendo agli inferiori non aggiunge, ma esplicita le sue differenze. Quell'Essenza che è il suo stesso essere non è suscettibile di nessuna differenza, né aggiunta né implicita, perché ogni differenza dell'essere, pur essendo qualcosa nell'ambito dell'essere (in quanto appunto è), non è tuttavia mai l'essere stesso, perché altrimenti non ne sarebbe una differenza. «Si autem ponatur aliqua res quae sit esse tantum, ita ut ipsum esse sit subsistens, hoc esse non recipiet additionem differentiae, quia iam non esset esse tantum, sed esse et praeter hoc forma aliqua».

Tra le molteplici essenze una sola, la prima e assoluta, coincide con l'essere; tutte le altre non sono l'essere e, se hanno l'essere, lo possiedono in un qualcosa che essere non è. L'essere reale è esterno a ogni essenza nel cui contenuto concettuale non entra (per identità) l'essere stesso.

---

[854] *Ipsum esse* (N.d.C.).

[855] Perché il suo essere non è partecipato e quindi non può essere moltiplicato. Questo è il principio metafisico del monoteismo (N.d.C.).

[856] L'analogo contiene implicitamente al suo interno le proprie differenze; e qui sta l'oscurità ma anche la ricchezza del concetto analogico (N.d.C.).

sensitiva è più limitata e ristretta di quella che si trova in un soggetto meglio dotato di sensi interni. Come la semplice limitazione determina una potenza nell'ambito d'un atto, così la ricezione nel soggetto determina un'attuazione limitata in un soggetto limitato ovvero potenziale. Ogni partecipazione suppone comunque la distinzione di atto e di potenza e si fonda su essa.

La partecipazione dell'essere è quella di una ricezione nel soggetto, e quindi di una composizione tra il ricevente e il ricevuto. L'ente si costituisce con la ricezione dell'atto di essere in un'essenza sussistente. Ora, la perfezione ricevuta è atto rispetto a ciò che la riceve, sicché l'essenza limitata, ricevente l'essere da Dio, è sempre in potenza all'essere, anche là dove si tratta di essenze finite supreme, ossia di sostanze o intelligenze separate. «Omne [...] quod recipit aliquid ab alio, est in potentia respectu illius; et hoc quod receptum est in eo, est actus eius. Ergo oportet quod ipsa quidditas vel forma quae est intelligentia, sit in potentia respectu esse quod a Deo recipit; et illud esse receptum est per modum actus»[860].

L'essenza che non è il suo essere è una possibilità rispetto all'essere, mentre l'essere è sempre e solo un atto. Così l'essenza finita sta all'essere come la potenza all'atto. Tale tuttavia è anche il rapporto tra la materia e la forma. Ora, rispetto all'essere è in potenza non solo la materia, ma la forma stessa e l'essenza da essa costituita, sicché, se ogni materia è una potenza, non ogni potenza è una materia. La dottrina di S. Tommaso sull'immaterialità delle sostanze separate è strettamente connessa con la sua affermazione della trascendenza dell'essere rispetto all'essenza (un'altra volta vediamo l'essere manifestarsi nell'essenza). Infatti, se l'*ipsum esse* fosse una forma tra tante altre, la sua potenza propria sarebbe un che di materiale ma, dato che esso è invece forma della stessa forma e atto (esistenziale) dell'atto (essenziale), secondo il principio "*proprius actus in propria potentia*" vi dev'essere una potenzialità al di là della materialità, ossia quella stessa forma, che è atto rispetto alla materia, è potenza rispetto all'essere.

Se la distinzione (reale modale) del supposito dall'essenza rivela quella (reale formale) dell'essenza dall'essere in tutti gli enti finiti, si deve anche dire che la trascendenza dell'essere nei riguardi dell'essenza fonda il distacco strutturale di quest'ultima dal suo supposito. Là dove la forma è puro atto[861], non c'è bisogno di un ricettacolo dell'atto, mentre dove l'essere si compone con la forma, si rende necessario un qualcosa che è al di là della forma stessa e che la costituisce potenza rispetto all'essere. Infatti la forma come tale è atto o rispetto a quella potenza che è la materia o atto di una essenza

---

[860] *Ibid.*, n. 28.

[861] Cioè in Dio, atto puro di essere (N.d.C.).

completa senza aggiunta di potenzialità, ma sempre e comunque è atto in sé, sicché per divenire potenza rispetto a qualcosa al di fuori di sé è necessario che un qualcosa di distinto da essa la costituisca tale, cioè ricettacolo di essere, prima che essa riceva l'essere, e che ne faccia un soggetto in assoluto, non di quella o quell'altra forma accidentale, bensì dello stesso suo essere essenziale e di tutte le proprietà a esso spettanti[862].

L'Ente per sé sussistente è un'essenza identica al supposito, l'ente finito è l'essenza di un supposito, e, più globalmente, di una sostanza. Nelle sostanze materiali la forma attua la materia e l'essenza intera costituisce formalmente la sostanza; nelle sostanze separate la forma non è atto della materia ma, costituita in sé come essenza completa, costituisce a sua volta la sostanza (è anch'essa forma di una sostanza) che riceve l'essere e le proprietà aggiunte. Ecco perché S. Tommaso afferma che ciò che riguarda la materia, come patire, ricevere, essere soggetto ecc., si dice e delle sostanze materiali e delle sostanze separate, ma «aequivoce», il che vuol dire, nel contesto, *analogicamente*.

5. Le essenze distinte dall'essere sono molteplici e ordinate

13. La molteplicità è condizionata dalla stessa potenzialità. L'attualità pura non è né limitabile (genere) né limitata (specie, individuo), sicché non può moltiplicarsi numericamente, mentre dove vi è potenzialità, vi è anche molteplicità numerica di individui in specie e di specie in genere. Sempre poi il modo della molteplicità segue quello della potenzialità, sicché là dove vi è potenzialità rispetto alla forma vi sarà molteplicità di individui nella specie, dove invece la materia è assente e la potenzialità si rapporta esclusivamente all'atto di essere, la molteplicità numerica coincide con quella delle specie individue nell'ambito del genere (non vi è distinzione tra specie e individuo negli enti immateriali). Anche le sostanze separate sono molteplici, ma, se lo sono, lo sono grazie alla potenza entitativa dell'essenza rispetto all'atto di essere: «Et quia in intelligentiis ponitur potentia et actus, non erit difficile invenire multitudinem intelligentiarum; quod esset impossibile, si nulla potentia in eis esset»[863].

---

[862] Siccome la forma è atto, se dev'essere potenza rispetto all'essere che la attua, bisogna che diventi soggetto e ciò avviene mediante la sussistenza. Questa attua la forma, ma è potenza rispetto all'essere (N.d.C.).

[863] *Ibid.*, n. 29.

La molteplicità non è tuttavia solo numerica, bensì anche specifica, sia là dove individuo e specie sono distinti, sia là dove si identificano. Si tratta di una pluralità di essenze (e, occorre sempre tenerlo presente, l'essenza è anzitutto forma e specie) e per conseguenza anche, e più fondamentalmente ancora, delle forme sostanziali che sono o l'essenza stessa, se questa è immateriale, o costituiscono l'essenza, se questa implica materialità. Tale moltitudine di forme ponenti in specie non è né disordinata (equivoca) né ordinata soltanto al genere comune e ad un ristretto numero di specie (univoca); nella sua globalità tale molteplicità risulta ordinata relativamente a quella forma ed essenza che è prima e suprema tra tutte, il che evidentemente condiziona un ordinamento analogico-attributivo di relazione di ogni essenza inferiore a ogni essenza superiore e di tutte insieme a quella suprema.

La distinzione tra forma e forma, e quindi anche l'ordine tra di esse, deriva dalla crescente potenzialità dell'essenza rispetto all'essere, sicché l'essenza prima da cui tutte le altre dipendono sarà quella che risulta del tutto priva di ogni potenzialità in quanto realmente identica allo stesso atto di essere. «Est ergo distinctio earum (scil. substantiarum separatarum) ad invicem secundum gradum potentiae et actus; ita quod intelligentia superior, quae magis est propinqua primo enti, habet plus de actu et minus de potentia et sic de aliis»[864]. La forma puramente potenziale, paragonabile alla pura potenzialità della materia prima, è l'intelletto possibile dell'uomo. Si noti la proporzionalità: come la materia prima sta alla forma sostanziale nell'ambito dell'ente sensibile, così l'intelletto possibile sta alle forme intelligibili nell'ambito dell'ente intelligibile. Infatti, come la materia è priva dell'atto formale sensibile, così l'intelletto possibile è privo dell'atto formale intelligibile (*tabula rasa*).

L'intelletto possibile si avvicina tanto alla materia che quest'ultima si riveste della sua partecipazione, dimodoché dall'unione dell'anima intellettiva e della materia risulti l'uomo come unità sostanziale completa dotata tuttavia di una parte formale atta a sussistere indipendentemente dalla comparte materiale. «Et propter hoc, quia inter alias substantias intelligibiles plus habet (scil. intellectus possibilis) de potentia, ideo efficitur in tantum propinqua rebus materialibus, ut res materialis trahatur ad participandum esse suum, ita quod ex anima et corpore resultat unum esse in uno composito; quamvis illud esse, prout est animae, non sit dependens a corpore»[865].

---

[864] *Ibid.*
[865] *Ibid.*

Vi sono delle forme attuanti la materia, ma ulteriormente non attuabili e quindi prive di intenzionalità; quelle che possono ricevere in sé la forma della cosa diversa da sé nella sua diversità sono forme dotate di intenzionalità, di un ordine superiore a quello delle forme materiali, forme sussistenti in sé. L'infima tra di esse, quella che è solo attuabile intenzionalmente senza essere attuata, che è l'anima umana, giunge a contatto con l'ordine inferiore in quanto, pur atta a sussistere separatamente dalla materia, si compone tuttavia con un sostrato materiale che la individua e la completa.

L'ordine delle forme prosegue anche nell'ambito delle forme inerenti alla materia. Esse sono tanto vicine alla materia che non possono esistere senza di essa[866]. La dipendenza dalla materia, il limite potenziale della forma, appare nel suo agire che non è per nulla rappresentativo di altro, ricettore dell'atto nell'atto e della forma nella forma, ma è solo un agire strettamente fisico attuante delle potenze. Ciò è d'altronde comprensibile giacché, se l'effetto scaturisce da una causa proporzionata a esso, è giusto che una forma della materia segua solo quelle azioni che scaturiscono dalla disposizione della materia alla forma e che dispongono una materia alla sua forma[867]. La fisicità della forma, il suo legame con la materia e la sua dipendenza da essa quanto al sussistere, tutto ciò compete alla forma non già in quanto è forma, giacché sotto quell'aspetto la forma è atto ed emergenza dal materiale, bensì in quanto è forma imperfetta ontologicamente limitata. Il limite ontologico a un certo livello conduce al limite fisico, alla dipendenza dal sostrato materiale.

I gradi delle forme sono gradi di interiorità e di tendenziale intenzionalità. Le forme infime hanno un agire del tutto fisico, transitivo, ma almeno il loro esistere è intimo ad ogni sostanza, quantunque materiale, e lo è grazie alla forma. L'essere, non l'essere stesso, ma l'essere partecipato, è allora a pieno titolo costituito dai princìpi dell'essenza: dalla forma anzitutto e, in dipendenza da essa, anche dalla materia. La funzione fondamentale di ogni forma emerge subito al livello più basso di essere forma: ogni forma è mediatrice dell'essere partecipato rispetto al supposito e alla sostanza tutta intera.

Più perfetta è la forma, più essa è in grado di rendere intimo al supposito non solo l'esistere, ma anche l'agire. In tal modo nei

---

866 Cfr. *ibid.*: "Et ideo, post istam formam, quae est anima, inveniuntur aliae formae plus de potentia habentes et magis propinquae materiae, in tantum quod esse earum sine materia non est".

867 Cfr. *ibid.*: "Unde nec aliquam operationem habent, nisi secundum exigentiam qualitatum activarum et passivarum et aliarum quibus materia ad formam disponitur".

viventi, al di là di effetti esterni, se ne verifica anche uno interno: la mozione di sé da sé o automozione: il principio attivo inerisce a quella sostanza che esso muove (ad es. nella crescita). Nell'infimo grado del conoscere, che è quello sensitivo, la rappresentazione avviene non solo nello stesso supposito, ma anche nella stessa facoltà, e l'azione è già propriamente immanente. Mentre è tutta la pianta che cresce, più che il principio attivo della sua crescita, non è tutto l'animale che conosce, ma precisamente la sua anima con le facoltà sensitive distinte l'una dall'altra.

La vita sensitiva è tuttavia ancora inseparabilmente legata alla materialità perché, se è vero che l'oggetto, distinto dal soggetto, è ricevuto nel soggetto, data la concretezza della sua apprensione, esso però non è ricevuto *in quanto* distinto. Solo l'intelletto astraente possiede non solo un'azione immanente, ma anche un'operazione che domina il proprio oggetto in quanto l'oggetto conosciuto viene considerato nella sua alterità dal soggetto e perciò stesso nella sua alterità dalla *ratio entis*: esso è rappresentato non come ente in assoluto, bensì come una istanza particolare della universale *ratio entis*. Solo nell'intelletto distinguente (*intelligere est distinguere*) il soggetto dall'oggetto e il particolare dall'universale l'operazione si rende indipendente dall'organo materiale rivelando l'indipendenza della forma operante (anima intellettiva) dalla materia quanto al sussistere. Ma come l'azione intellettiva è immateriale nel termine *ad quem* (*verbum mentis*), mentre dipende dal senso quanto al termine *a quo* (*conversio ad phantasma*), così l'anima intellettiva, indipendente dalla materia quanto al sussistere, ha tuttavia bisogno del corpo come di uno strumento e quindi come di un complemento che, entrando nell'unità della sostanza, funge anche da sorgente di individuazione. La forma intellettiva che non è *tabula rasa*, ma intelletto già dotato di specie intelligibili, fa a meno della materia non solo quanto alla sussistenza, ma anche quanto al complemento sostanziale e quanto all'individuazione[868]. Più ricco è il contenuto ideale dell'intelletto separato, più alta è la sua separazione. L'Essenza infinita poi è quella che, riguardo all'intenzionalità, non lascia al di fuori di sé nulla di intelligibile così da contenere in sé ogni perfezione in sommo grado e in somma semplicità; e tale essenza, che nel suo contenuto esaurisce tutte le possibilità dell'essere, è l'intelletto in atto puro e sussistente di conoscere e per ciò stesso è anche l'Essere per se sussistente.

---

[868] L'individualità materiale del soggetto conoscente consente la percezione dell'individualità materiale dell'oggetto conoscibile; ma laddove l'intelletto ha la prospettiva di cogliere direttamente la specie intellegibile (come nell'angelo), non ha bisogno di essere individualizzato dalla materia corporea individuale (N.d.C.).

L'essere sommo non può verificarsi se non nel modo più perfetto di essere che è quello del conoscere intellettivo. Di fatto, l'attualità spetta alla forma, mentre la potenzialità scaturisce dalla materia. L'attualità formale supera dunque la potenzialità materiale là dove la forma si rende indipendente dalla materia quanto al suo essere ed operare. In tal modo risulta ovvio che le forme delle sostanze separate non possono essere altro che intelligenze sussistenti. Ebbene, quell'atto di ogni atto che è l'*ipsum esse* è l'atto eminentemente immateriale. È già immateriale la forma in quanto è forma (anche quella inerente alla materia); lo è molto di più la forma separata e lo è sommamente la forma suprema, la forma di tutte le forme e l'atto di tutti gli atti.

Se già l'atto formale sussistente è immateriale, quanto più lo sarà l'atto entitativo sussistente. In altre parole, l'atto di essere non è meno atto formale, ma infinitamente più di ogni atto formale finito[869]: l'essere che supera ogni forma non cessa di essere forma, ma si costituisce come forma suprema e quindi immaterialità suprema. Ora, essere presente immaterialmente significa essere conosciuto intellettivamente. Le forme separate, sussistenti come immateriali, avendo sempre presenti se stesse a se stesse nel modo dell'immaterialità, sono sempre in atto di conoscere se stesse, ma riguardo alle cose distinte da sé passano dalla potenza all'atto del conoscere.

In quella forma separata più alta tra tutte che sussiste non già in virtù del suo essere forma, ma in virtù dello stesso suo Essere, l'atto di conoscenza intellettiva comprende l'Essere stesso e tutto ciò che in esso è contenuto, quindi tutte le essenze intelligibili. Ogni essenza finita, non adeguando del tutto l'*actus essendi*, lascia fuori di sé non solo l'essere, ma anche la possibilità di altre essenze non implicite in essa. Solo quell'Essenza che è l'*ipsum esse* non lascia spazio a un'essenza al di fuori di sé. Ovviamente le essenze sono implicite in quella suprema non fisicamente (dato che esistono in supposti diversi), ma intenzionalmente, giacché tutte le essenze distinte dall'essere sono similitudini limitate dell'essere stesso, sono modi possibili di essere. Ogni natura ontologicamente limitata è un modo di partecipabilità *ad extra* della Natura infinita.

L'essere sussistente, possedendo al sommo grado di immaterialità e quindi di intelligenza se stesso, esplora tutte le possibilità delle sue partecipazioni e quindi tutte le possibili differenze dell'essere costitutive delle essenze per limitazione di quell'Essenza che è l'Essere, e per conseguenza diversificanti le essenze dall'Essenza

---

869 Il superamento del formalismo non è tanto l'esaltazione dell'essere al di là della forma, ma il comprendere che lo stesso essere è la forma delle forme. Qui Padre Tyn è probabilmente andato più lontano di Padre Fabro (N.d.C.).

quanto al contenuto quidditativo. Intanto, rispetto all'essere, non c'è dubbio che le essenze determinate dal Pensiero sussistente nel Pensiero a contenuti intenzionalmente diversi non hanno altro essere reale che quello dell'Atto puro di Pensiero e di Essere[870]. Data l'infinità dell'Essere e la finitezza delle sue similitudini estrinsecamente partecipabili, non c'è dubbio che le idee sono attualmente infinite[871], non certo come un numero indefinito attualmente esistente, giacché l'indefinito non è suscettibile di esistenza, ma come un'infinità di differenze colta da un unico infinito Atto di Pensiero e esistente di un unico infinito Atto di Essere.

6. L'essere accidentale si aggiunge all'essere sostanziale

14. L'essere è l'ultima perfezione al di là della quale null'altro si può concepire come più attuale, più esistente e più buono; l'essere è l'ultimo e il fine di ogni cosa. L'essere respinge da sé ogni aggiunta, perché ogni aggiunta non è una perfezione dell'essere, bensì una sua diminuzione. Sicché all'essere sussistente in sé nulla può essere aggiunto e anche all'essere sussistente in un soggetto distinto da esso nulla si può aggiungere, se non tramite il soggetto e quindi accidentalmente: «Si enim esse est subsistens, nihil praeter ipsum esse ei adiungitur. Quia etiam in his quorum esse non est subsistens, quod inest existenti praeter esse eius, est quidem existenti unitum, non autem est unum cum esse eius, nisi per accidens in quantum est unum subiectum habens esse et id quod est praeter esse»[872].

L'essere che è soggetto non riceve nel soggetto nulla al di là di ciò che già c'è in esso, ossia l'essere. L'essere che è nel soggetto rivela questa ripugnanza metafisica dell'essere in quanto essere a ricevere aggiunte estranee. Infatti l'essere che attua un'essenza distinta dallo stesso essere si commisura a quella essenza che formalmente costituisce il soggetto cui spetta l'essere. È a tale essere sostanziale che conviene al soggetto tramite l'essenza, nulla si può aggiungere se non al di fuori dell'essenza e quindi anche al di fuori dell'essere sostanziale. L'aggiunta avverrà allora non nell'essenza cui si

---

[870] Le essenze finite in Dio coincidono con la stessa essenza divina (N.d.C.).

[871] Cfr. J. GREDT, *Elementa philosophiae, aristotelico, thomisticae*, vol. II, Ed. Herder, Friburgi Br., 1926, 4 ed., p. 282, n. 866, 5: "In Deo sunt ideae numero infinitae, quatenus essentia divina, una et simplicissima, omnia alia, quae sunt et esse possunt, repraesentat [...]. Essentia divina innumera haec repraesentat non pertranseundo successive, sed cuncta in simplicissima ratione comprehendendo".

[872] CG II, 52, n. 1274.

commisura l'essere sostanziale, ma nel soggetto, e quindi si unirà all'essenza non in virtù di essa stessa (per sé), bensì in virtù della coesistenza nello stesso soggetto e dunque *per accidens*.

Anzitutto l'essere che contiene tutte le sue differenze non è suscettibile di una qualsiasi aggiunta dalla parte di ciò che non è l'*ipsum esse*. Sicché l'Essere sussistente ha un soggetto ultimamente attuato, così che una simile Sostanza non è suscettibile di ulteriori attuazioni perfettive; anzi, se per assurdo una tale «aggiunta» si verificasse, essa si rivelerebbe non perfezione, ma decadimento dell'essere; non arricchimento, ma al contrario sommo impoverimento.

Tutto ciò si rivela analogicamente, partendo da un'istanza proporzionata alla conoscenza umana. Come l'essere per essenza compete all'ente per se sussistente, così l'essere per partecipazione compete a una sostanza finita. Ora, nella sostanza finita l'essere partecipato costituisce l'esistenza, è l'esistenza della cosa. Ebbene, l'esistenza finita, nella sua finitezza, si comporta esattamente come l'*ipsum esse* nell'infinitudine della sua attualità: respinge da sé delle aggiunte. Data tuttavia la sua finitezza, l'esistenza non riesce a estromettere da sé del tutto tali determinazioni avventizie, ma le relega almeno nel campo dell'accidentale[873].

L'esistenza della sostanza è commisurata all'essenza che pone in atto inerendo al suo supposito. Se però, al di là del suo esistere, anche qualcos'altro inerisce al soggetto esistente, allora tale determinazione aggiunta non rientra nell'essere della sostanza, né si unisce a esso essenzialmente e per sé, ma solo in virtù di qualcos'altro, tramite il supposito, e perciò accidentalmente. È accidentale che l'essere che attua l'essenza sussistente «incontri» nel soggetto esistente anche qualcos'altro che, per quanto inerisca al soggetto, non fa tuttavia parte della sua essenza e dell'essere della sua essenza. Così la bianchezza non fa parte dell'essenza di Socrate e l'essere bianco di Socrate non rientra nell'essere di Socrate *sic et simpliciter*.

15. L'accidentalità stessa tuttavia si colloca sia a livello dell'essenza (accidente predicabile proprio che, aggiunto al costitutivo della natura, fa parte della natura stessa, e accidente predicabile improprio che esula dalla natura della cosa in ogni modo), sia a livello della sostanza esistente (accidente-predicamento che non esiste mai in sé, ma solo inerendo alla sostanza in modo tale

---

873 L'esistenza dell'accidentale nella sostanza finita dipende dal fatto che in essa l'essere nella sostanza non esaurisce tutto l'essere in assoluto, come nell'Essere sussistente, ma dà spazio ad altro essere che viene ad essere appunto l'essere degli accidenti (N.d.C.).

che il suo esistere sia sempre e comunque aggiunto all'esistere *simpliciter* della sostanza stessa).

Prima occorre esaminare il caso più ovvio dell'accidente predicabile improprio che risulta anche accidente-predicamento, poi quello dell'accidente che, per quanto predicabile proprio, risulta tuttavia comunque un accidente predicamento e infine si vedrà come l'essere si comporta sia rispetto all'essenza che rispetto al soggetto esistente, constatando, non senza sorpresa, che esso, pur essendo accidente predicabile improprio, non è tuttavia in nessun modo un accidente predicamento.

Anzitutto dunque vi sono gli *accidenti predicabili impropri*, accidenti con contenuti essenziali diversi dal contenuto della quiddità che costituisce la sostanza e non solo diversi, ma anche aggiunti rispetto a quest'ultimo. L'esempio usato dall'Aquinate illustra bene questo stato di cose: il bianco compete a Socrate non in virtù della sua essenza, non in virtù del suo essere uomo, né in virtù del suo essere Socrate, ma avviene, capita a quella sostanza che è Socrate, che sia *hic et nunc* di colorito chiaro.

Ora, dato che l'essere della sostanza conferisce l'esistenza al soggetto tramite la sua essenza costitutiva (o, meglio, in proporzione ad essa), come la natura dell'accidente improprio è aggiunta a quella della sostanza, così l'esistenza di tale determinazione contingente esula dall'esistenza sostanziale e si pone al di là di essa. L'essere bianco non rientra nell'essere Socrate e si aggiunge a esso in quanto prima occorre che Socrate esista e poi è possibile che sia anche bianco o che gli sopraggiunga qualche altra determinazione non essenziale. L'esistenza lascia al di fuori di sé l'aggiunta accidentale e si rapporta a sua volta accidentalmente ad essa. Come l'accidente improprio non spetta all'essenza della sostanza in virtù della sua natura e di quella della sostanza, così la sua esistenza nel soggetto non si connette per sé con quella del soggetto stesso interamente determinata dalla sua essenza.

L'esistere conviene alla sostanza in proporzione all'essenza; la determinazione aggiunta conviene pure alla sostanza, ma non in virtù dell'essenza di cui non fa parte in nessun modo, ma capita che in un soggetto posto in esistere dall'atto di essere partecipato alla sua essenza si trovi anche una determinazione avventizia che di fatto c'è nella sostanza, ma senza la quale la sostanza rimarrebbe sempre se stessa e sarebbe sempre in grado di esistere. L'incontro tra l'esistere e l'accidente improprio avviene nel soggetto, ma non in virtù di esso, giacché mentre l'esistere della sostanza le compete secondo la misura della sua essenza, l'essere sottoposta a tale determinazione aggiunta le spetta al di là e indipendentemente dalla sua natura.

Se tuttavia ci si chiede se l'essere stesso e l'esistenza che esso dà al soggetto rientrino nell'essenza della sostanza, bisogna ancora

rispondere negativamente, giacché l'essere è il semplice esistere, mentre l'essenza di una sostanza è un modo particolare in cui un ente può esistere, ma non è l'esistere stesso. Anche l'essere e l'esistere costituiscono dunque un qualcosa di accidentale e improprio rispetto all'essenza, ma non si può dire che coesistano con l'essenza nello stesso soggetto, perché l'essenza non esiste se non per mezzo dell'atto di essere e il soggetto non riceve l'esistenza se non nella misura dell'essenza[874]. L'esistenza non fa parte dell'essenza, ma nel contempo attua il soggetto secondo l'essenza; l'accidente improprio non solo non appartiene all'essenza, ma non si verifica nel soggetto mediante l'essenza, ponendosi piuttosto «accanto» ad essa come un che di veramente e propriamente aggiunto. L'essere, quanto a ciò che è formalmente essere, si pone al di là dell'essenza; quanto al suo effetto attuante invece riguarda l'essenza stessa; l'accidente improprio non solo ha un contenuto non facente parte dell'essenza del soggetto, ma pure il suo attuare il soggetto avviene al di là di quell'esistere basilare che compete al soggetto in sé mediante l'essenza che lo costituisce.

A pensarci bene, qualcosa di simile avviene agli *accidenti predicamenti*, anche se propri. La differenza, che non è piccola, sta nel fatto che le proprietà fanno parte dell'essenza e quindi, tramite l'essenza, della sostanza cui primariamente e fondamentalmente compete l'essere. Esse tuttavia, per quanto siano necessariamente collegate e facenti parte di essa, non si identificano tuttavia con essa (ad es. la razionalità e ancora più la libertà, la risibilità ecc. appartengono alla natura umana, ma non si può dire che l'essere dell'uomo, il suo essere-uomo, si esaurisca nella razionalità e tanto meno nella libertà o nella risibilità). È qui che appare con chiarezza la reale distinzione tra essenza ed essere, il fatto cioè che l'essere non entra nell'essenza stessa.

Le proprietà sono indubbiamente contenute nell'essenza: l'umanità implica la razionalità, la volontà, la libertà etc... Eppure l'essere delle proprietà è aggiunto all'essere dell'essenza, anche se tale «aggiunta» non è più contingente e *per accidens* come nel caso degli accidenti impropri. Così la facoltà razionale esiste nell'*uomo*, ma senza far parte dell'essere dell'uomo, perché altrimenti sarebbe qualcosa di sussistente in sé e non nell'altro, come l'uomo sussiste in sé mentre la sua facoltà razionale sussiste e realmente esiste non in sé ma, per appunto, nell'uomo. L'essere sopravviene a ogni contenuto essenziale, sia esso quello della sostanza stessa o quello di una sua proprietà, e si compone con esso estrinsecamente. Solo così si spiega il fatto che la proprietà quanto alla sua quiddità si trova

[874] Il soggetto non si rapporta allo stesso modo all'essenza e all'essere, perché da una parte è limitato dall'essenza e dall'altra è attuato dall'essere (N.d.C.).

nell'essenza e quindi nella sostanza, mentre quanto al suo modo di esistere è aggiunta alla sostanza e a quell'essere in sé sussistente che la sostanza possiede nella misura della sua essenza costitutiva.

La stessa proprietà formalmente costitutiva dell'essenza può essere considerata in due modi: sotto un aspetto essa è la differenza determinante la specie e così non solo fa parte, ma si identifica con l'essenza (la razionalità costitutiva dell'uomo è la natura stessa dell'uomo, l'anima è razionale e spirituale secondo tutta la sua essenza) e, sempre sotto questo preciso aspetto, essa esiste in sé come esiste in sé l'essenza. Sotto un altro aspetto tale proprietà è anche una qualità, accidente-predicamento, dovuta alla forma della cosa e così essa, per quanto necessariamente legata alla sostanza, non è tuttavia la sostanza né l'essenza della sostanza (la facoltà razionale è inseparabilmente legata all'uomo, ma non è né l'uomo né la sua umanità), ma sussiste ed esiste non già in sé, come l'essenza della sostanza, bensì aggiungendo il suo essere accidentale all'essere sostanziale determinato dall'essenza: avere la facoltà razionale è un'esigenza dell'essere uomo, ma l'essere di tale qualità non è l'essere stesso dell'uomo, bensì qualcosa di esistente in esso e non assieme a esso, perciò un qualcosa di aggiunto a esso. Ogni accidente proprio (anche quello corrispondente al costitutivo metafisico), rientrando da un lato nell'essenza, ma distinguendosi quanto al modo di essere dal modo di essere sostanziale proprio dell'essenza stessa, rivela la differenza tra essere ed essenza e la trascendenza di quello nei riguardi di questa.

7. Come l'essere si aggiunge alla sostanza

16. La posizione dell'essere di fronte alla sostanza è molto particolare perché, se da un lato esso non appartiene all'essenza della sostanza, dall'altro lato esso non è nemmeno aggiunto all'essere sostanziale determinato dall'essenza. Sicché da una parte l'essere appare, nei riguardi dell'essenza, come accidente predicabile improprio in quanto esula dall'essenza né è necessariamente connesso con essa; ma dall'altra parte l'essere si presenta, nei riguardi dell'esistenza del soggetto sostanziale, non già come accidente-predicamento, un essere aggiunto a quello che compete alla sostanza in virtù della sua essenza, bensì tutt'al contrario come il costitutivo della sostanza nell'esistere commisurato alla proporzione della sua essenza. San Tommaso[875] esponendo la tesi avicenniana

[875] *In Met.*, IV, 1. 2, n. 556: "(Avicenna) de ente quidem hoc dicebat, quia in qualibet re, quae habet esse ab alio, aliud est esse rei et substantia sive essentia eius: hoc autem nomen ens significat ipsum esse".

dell'accidentalità dell'essere rispetto alla sostanza, ammette che l'essere di una sostanza che lo riceve da altro differisce dalla sostanza o essenza stessa e, siccome il nome dell'ente significa l'essere, sembra che l'ente sia aggiunto all'essenza di ogni cosa. Invece non può essere così, giacché, per quanto l'essere sia diverso dall'essenza, esso non si aggiunge tuttavia a essa come un accidente, ma viene costituito dai princìpi dell'essenza: «Esse enim rei, quamvis sit aliud ab eius essentia, non tamen est intelligendum quod sit aliquod superadditum ad modum accidentis, sed quasi constituitur per principia essentiae»[876].

Il nome «ente» poi, anche se imposto dall'essere, coincide tuttavia nel suo significato col nome imposto dall'essenza. L'ente significa l'essenza esistente in quanto esistente, dimodoché vi èa compresa l'una e l'altra dimensione ontologica: voler ridurre l'ente all'essenza mutila la realtà, che tuttavia si trova non meno offesa se si tenta la riduzione contraria dell'ente al mero essere. L'essere non fa parte dell'essenza, è esterno ad essa e le sopraggiunge dal di fuori, sempre supponendo che si tratti di un'essenza ontologicamente finita. Non è difficile intuirlo, se si pensa che l'essenza limitata posta nell'essere realizza una delle possibilità dell'essere, lasciando al di fuori di sé tante altre possibilità di essere quante sono le altre essenze distinte da essa. Una essenza finita *non* è un'altra essenza finita, mentre l'essere, l'esistere, compete all'una e all'altra, così che appare senza ombra di dubbio la trascendenza dell'essere rispetto a qualsivoglia essenza finita. Non solo, ma anche l'aggiunta di accidenti-predicamenti all'esistenza della sostanza rivela che l'essenza restringe l'essere a un modo di essere fondamentale, limitato, perché suscettibile di aggiunte. Tutto ciò fa vedere come il rapporto tra essenza ed essere è accidentale e contingente in ogni sostanza finita.

Nel contempo però l'essere non è affatto un accidente-predicamento, giacché esso non potrebbe essere aggiunto all'essere dell'essenza, all'esistere sostanziale, in quanto esso stesso compete anzitutto all'essenza e pone nell'esserci la sostanza secondo le esigenze dell'essenza. L'essenza infatti non ha nessun essere all'infuori di quello che le deriva dall'essere stesso, sicché l'essere non può aggiungersi a un'essenza già esistente, perché senza l'essere l'essenza non è esistente affatto. L'accidentalità predicabile è quella di un contenuto essenziale rispetto a un altro con cui non v'è legame necessario; l'accidentalità predicamentale è quella di un essere nel soggetto rispetto all'essere del soggetto stesso. L'essere è accidentale rispetto all'essenza finita nel primo modo, perché ciò che è essere, l'essenza dell'essere, non rientra in nessuna essenza finita né si

[876] *Ibid.*, n. 558.

collega necessariamente con essa; non è invece accidentale nel secondo modo, perché l'essere non può aggiungersi a un'essenza già esistente, ma costituisce la stessa esistenza dell'essenza e, tramite l'essenza, della sostanza intera.

Vi è tuttavia ancora una differenza tra l'esistere, che deriva dall'essere all'essenza della sostanza, e l'essere stesso, sorgente di tale esistere: l'*ipsum esse* non si limita a porre nell'esistenza la sostanza, ma attua pure tutti gli accidenti inerenti a essa[877], dimodoché l'esistenza della sostanza precede come fondamento quella degli accidenti, mentre l'essere segue questa e quella come atto ultimo e forma più perfetta[878].

L'essere sussistente non è suscettibile di aggiunte. Infatti gli accidenti si aggiungono alla sostanza esistente secondo la misura della sua essenza tramite il soggetto, il supposito, che riceve in sé da un lato l'essenza stessa con l'essere che le spetta, dall'altro lato ogni possibile aggiunta ulteriormente perfezionante ed attuante la sostanza. L'essenza ricevuta in un soggetto, che nel soggetto riceve anche l'essere, è segno di un'essenza non identica con l'essere e quindi suscettibile, al di là dell'essere limitato, proporzionato alla sua misura, che essa riceve *in subiecto*, di altre attuazioni aggiunte, a modo di accidenti, a quell'essere fondamentale che spetta alla sostanza in quanto è sostanza e che è determinato appunto dalla stretta misura della sua essenza.

Al contrario un'essenza non sussistente in quanto essenza, non disposta dal soggetto alla ricezione dell'essere, ma tale da essere sussistente in virtù del suo stesso essere, è un'essenza identica con l'essere, è l'Essere puro incomunicabilmente sussistente e non suscettibile di aggiunte e quindi nemmeno di differenze, giacché ogni differenza è una proprietà diversa dall'essere e per ciò stesso aggiunta all'essere. Ora, ciò che non è essere del soggetto può essergli aggiunto solo *nel* soggetto e non già entro l'essere stesso del soggetto, sicché, affinché tale aggiunta sia possibile, è necessario che il soggetto abbia un'essenza che gli dia, sì, l'essere sostanziale, ma che non sia l'essere stesso, lasciando così spazio ad altre attuazioni, diverse dall'essere determinato dall'essenza della sostanza. Se

---

[877] Cfr. I-II, 2, 5, 2m: "Esse simpliciter acceptum, secundum quod includit in se omnem perfectionem essendi, praeeminet vitae et omnibus perfectionibus subsequentibus [...]. Sed si consideretur ipsum esse, prout participatur in hac re vel in illa, quae non capiunt totam perfectionem essendi, sed habent esse imperfectum, sicut est esse cuiuslibet creaturae, sic manifestum est quod ipsum esse cum perfectione superaddita est perfectius".

[878] Un conto è il semplice esistere – l'esse in actu – o essere di base, sul quale sorgono le perfezioni ulteriori; e un conto è l'essere – esse ut actus – che è somma perfezione, dalla quale derivano i gradi inferiori e lo stesso esistere (N.d.C.).

dunque l'essenza della Sostanza è tutta e solo Essere, nessuna aggiunta è compatibile con essa e la sua sussistenza in virtù dell'essere esclude da essa ogni diversificazione. «Si igitur non sit esse in aliquo subiecto, non remanebit aliquis modus quo possit ei uniri illud quod est praeter esse»[879]. L'essere che non è nel soggetto non lo è non perché non abbia un soggetto, ma perché non è ricevuto in un soggetto, bensì costituito come soggetto sussistente da se stesso e in se stesso. L'essere così sussistente esclude da sé l'aggiunta di ogni contenuto essenziale o accidentale che sia diverso dall'essere medesimo e sia perciò attuabile solo per partecipazione. Eppure l'essere è anche diversificabile: se non fosse così, non vi sarebbe una pluralità di enti e Parmenide trionferebbe con tutta la sua «follia della ragione» negatrice dei fenomeni, della molteplicità e del movimento. L'essere diversificabile non è tuttavia l'Essere sussistente, bensì l'essere comune che, privo di supposito e di incomunicabilità, è un ente di ragione, un concetto della mente. Tale concetto indica la *ratio entis* comunicabile a tutto ciò che è e quindi differenziata per delle differenze che si aggiungono a essa, ma non esteriormente, bensì interiormente. Anzitutto sono differenze aggiunte perché il modo di essere che determinano, il contenuto entitativo che costituiscono, non è l'*ipsum esse*, ma qualcosa di diverso da esso. Si noti come S. Tommaso tratti l'essere come un contenuto essenziale. Eppure sono aggiunte non esteriormente come se esse stesse non fossero enti, bensì interiormente, giacché, per quanto restringano la *ratio entis* a un modo di essere particolare, lo fanno tuttavia sempre come enti a loro volta, enti particolari, ma comunque enti.

La differenziazione della *ratio entis* è dunque possibile solo per aggiunta *ab intrinseco*. «Esse autem in quantum est esse non potest esse diversum: potest autem diversificari per aliquid quod est praeter esse; sicut esse lapidis est aliud ab esse hominis»[880]. Si danno dunque essenze diverse da quell'Essenza che è il suo essere, ma non si dà una pluralità di enti la cui essenza coincide col proprio essere[881]. L'essere non accoglie aggiunte esterne, sicché, se è per sé sussistente e dunque incomunicabile, non può ricevere nel soggetto nessun essere aggiunto di un eventuale contenuto quidditativo distinto da quella quiddità che è l'*Esse ipsum*. L'Essere per sé sussistente non è allora né genere contenente delle specie, perché allora dovrebbe essere in potenza a ricevere delle differenze

---

[879] CG II, 52, n. 1274.

[880] *Ibid.*

[881] Cfr. *ibid.* la lapidaria conclusione: "Illud ergo quod est esse subsistens, non potest esse nisi unum tantum [...]. Oportet igitur in omni suhstantia quae est praeter ipsum (Deum), esse aliud ipsam substantiam et esse eius".

restringenti, ma non è nemmeno specie in un genere, giacché allora sarebbe il risultato di una restrizione e non sarebbe più pura e sconfinata attualità di essere.

8. L'essere sostanziale e l'essere sussistente.

17. Se l'*ipsum esse subsistens* esula da ogni genere, quella forma che costituisce una specie nel genere non coincide con l'essere, ma ne esprime un contenuto particolare e limitato e, se riceve l'esistenza, la limita a sua volta. La forma ponente in specie determina l'essere limitandolo: «Quia tamen quaelibet forma est determinativa ipsius esse, nulla earum est ipsum esse, sed est habens esse»[882]. E chiaro che qui per forma si intende un univoco che determina un genere alla specie. Non si vuole escludere la possibilità di chiamare l'essere una «forma», ma piuttosto viene sottolineato come l'essere sia forma al di là di ogni specie, analogicamente. La forma determina sia per attuazione sia per attualità: nel primo modo è determinante la forma univoca ponente in specie perché essa determina un che di determinabile ed attua un che di potenziale; nel secondo modo è determinata la forma, analogicamente detta tale, dell'*ipsum esse*, che non è determinante di un indeterminato, ma determinatezza di un che di già da sempre determinato, attualità di ciò che già è in atto.

Dal contesto risulta con sufficiente chiarezza la corrispondenza tra forma e specie. La forma è atto sia della materia individua che della ragione generica in diverse linee di attuazione: la prima attuazione è fisica e pone in specie il sostrato individuo; la seconda è metafisica e pone in essenza specifica l'essenza generica. L'essere poi compete alla sostanza sempre commisurato all'essenza specifica e quindi alla forma, attuando assieme ad essa e in virtù di essa anche il sostrato individuale e il grado generico con le sue proprietà. Ora, una forma che determina la specie in un genere non è l'essere stesso e quindi ha l'essere soltanto per partecipazione. La specie è atto, ma non assoluto, bensì un atto di quella potenza che è l'indeterminatezza del genere; per conseguenza non è atto in assoluto né può identificarsi con l'essere stesso che invece è, appunto, pura attualità *simpliciter*.

Nelle forme immateriali non c'è attuazione della materia dalla parte della forma, né l'individuo può distinguersi dalla specie in alcun modo oggettivamente fondato, ma c'è pur sempre la determinazione del genere alla specie e quindi l'attuazione di una potenza nell'ambito stesso dell'essenza. Una simile essenza è ristretta

---

[882] *In Boeth. de Hebdom.*, lect. 2, n. 34.

alla specie, atto di una potenza, differenza di un genere, né può identificarsi con quella Essenza che è atto puro di essere, attualità che nulla attua, determinatezza che nulla determina, atto senza potenza e determinazione senza un determinabile. «Ipsa forma immaterialis subsistens, cum sit quiddam determinatum ad speciem, non est ipsum esse commune, sed participat illud»[883]. La differenza dall'essere considerato come essenza[884] comporta una partecipazione dell'essere inteso come esistenza[885]. L'essenza (specie), risultato di una determinazione, non coincide con l'Essenza che è pura determinatezza, ma differisce da essa. Quest'ultima è puro atto, l'*ipsum esse*; l'altra non è l'essere, ma un modo particolare di poter essere. La prima dunque è essere per essenza, l'altra ha l'essere per partecipazione, esiste per ave ricevuto l'atto di essere partecipato.

L'Essenza che è il suo essere non costituisce un soggetto, ma è un soggetto che non ha in sé altro essere che quello della sua essenza, cioè la pienezza dell'*ipsum esse* al di là del quale nulla è né può essere. Al contrario l'essenza distinta dall'essere costituisce un soggetto a titolo del *quo aliquid est* che determina un *quod est*, anche là dove il soggetto non comporta nessuna materialità e nessuna differenza individuante aggiunta alla specie. Tale soggetto riceve tramite l'essenza che lo costituisce non tutto l'essere, ma solo una parte di esso ed è quindi ulteriormente determinabile da altri esseri non più sussistenti in sé, ma inerenti al soggetto in questione. L'essere che non è essenza deve essere ricevuto nell'*essenza*, ma non entrare nell'essenza stessa, giacché l'atto non può entrare in un altro atto: quindi occorre concepire una disposizione dell'essenza, che scaturisce dall'essenza stessa, ma che la dispone a essere ricettiva di altro da sé, di un atto al di là di quell'atto che è essa stessa, ovvero dell'essere, il che spetta al termine supposizionale. Quest'ultimo rende dunque l'essenza, atto formale in sé, potenza rispetto a un atto di ordine superiore, rispetto all'atto di essere da ricevere. Così l'essere della sostanza finita attua il soggetto tramite l'essenza lasciando spazio ad altre attuazioni aggiunte (accidentali).

L'essere *simpliciter* della sostanza è l'essere della sua essenza ma, data la differenza tra l'essenza finita e l'essere stesso, la sostanza riceve in proporzione alla sua essenza non tutto l'essere, ma solo una parte di esso con possibilità di ulteriori attuazioni. Così l'essere sostanziale è assoluto, ma non come essere, bensì come sussistente (soggetto esistente). È proprio della sostanza sussistere in sé, ma la stessa sua esistenza sussistente non è tutto l'essere, bensì l'essere determinato da tale ristretta essenza cui tuttavia compete la

---

[883] *Ibid.*

[884] Essere comune (N.d.C.).

[885] Essere analogo (N.d.C.).

sussistenza e non l'inerenza ad altro. L'essere della sostanza è per sé quanto al sussistere, ma è per partecipazione quanto all'esistere: per sé la sostanza è soggetto, ma per partecipazione di un altro, superiore a sé, quel soggetto è anche esistente.

L'essere di una cosa non secondo ciò che essa è, ma secondo tale o talaltro aspetto (*secundum quid*) è l'essere accidentale, l'essere inerente. Qui coincidono i due tipi di accidentalità, giacché l'essenza costituisce la sostanza e per conseguenza tutto ciò che fa parte dell'essenza della sostanza sussiste in sé, come all'essenza stessa della sostanza spetta il sussistere in sé. Non a caso, per esemplificare tale stato di cose, gli Scolastici, forse con un voluto umorismo, distinguono tra *risibilitas radicalis* e *formalis*. La capacità di ridere è proprietà della sostanza «uomo» e sussiste assieme ad essa immediatamente; come qualità invece sussiste non in sé, ma in aggiunta alla sostanza, inerendo alla sostanza.

In breve, l'essere in assoluto di una cosa è il suo essere sostanziale determinato dall'essenza della sostanza. L'*essere secundum quid* è, sì, sussistente, ma non in sé, bensì nel supposito sostanziale, sicché tale essere accidentale, più che essere sussistente, è inerente. Ovviamente ogni sostanza finita, al di là di ciò che è per essenza (essere sostanziale), è ulteriormente partecipe di tanti altri atti d'essere inerenti ed accidentali. Ora, l'essere sussistente, sostanziale, della sostanza finita, è essenziale o partecipato? È qui che si impone una distinzione di notevole importanza: quella tra l'essere della cosa e l'essere stesso. L'essere della sostanza è determinato, come si è detto, dall'essenza in sé sussistente, così da coincidere perfettamente con l'essere della cosa. In questo senso l'essere sostanziale è per essenza l'essere della cosa. Al di là di esso vi è solo l'essere partecipato per sussistenza nell'altro, per inerenza alla sostanza, in poche parole, l'essere accidentale.

Al contrario, l'essere stesso non si identifica affatto con l'essere sostanziale, con l'essere della cosa, giacché essere questo o quest'altro non è semplicemente essere, ma essere in questo o quest'altro particolare modo. Così l'*ipsum esse* rimane sempre trascendente rispetto all'essere della sostanza finita: questo è una partecipazione di quello e quello è partecipato in questo. In tal modo, se l'essere in assoluto si riferisce non all'essere della cosa in quanto tale, bensì all'*ipsum esse*, nemmeno l'essere della sostanza finita è in assoluto, per sé e per essenza, ma solo per partecipazione e, in qualche misura, accidentalmente.

«Id autem erit solum vere simplex, quod non participat esse, non quidem inhaerens, sed subsistens»[886]. La sostanza finita possiede un duplice essere: uno inerente che è quello, molteplice, dei suoi

[886] *Ibid.*, n. 35.

accidenti; l'altro, sussistente, che è quello, unico, della sua essenza sostanziale. Ebbene, in una sostanza finita l'uno e l'altro tipo di essere si verifica per partecipazione. L'essere inerente non può che essere partecipato in quanto è, secondo la sua natura, ricevuto nell'altro; l'essere sostanziale al limite potrebbe costituirsi come essere per essenza, ma nella sostanza finita esso dà essere a un qualcosa che, restringendo l'essere stesso tramite una differenza (partecipazione per limitazione formale), non è l'essere, bensì un sussistente distinto dall'essere stesso e ricevente il suo stesso essere (partecipazione per composizione) come un soggetto riceve una forma distinta da esso.

18. L'essere sussistente può essere quindi e partecipato e impartecipato. È partecipato nelle sostanze finite; è per essenza nel Sussistente identico all'Essere stesso. Ogni sostanza, per quanto finita, porta in sé un'impronta, anche se solo similitudinariamente partecipata, dell'assolutezza, del *per sé*, soltanto che la sostanza finita sussiste per sé non rispetto all'essere, ma solo rispetto all'essenza. Gli accidenti hanno «essenze» non sussistenti, ma inerenti; le sostanze hanno essenze sussistenti in sé, ma a gradi diversi di sussistenza. L'essenza sostanziale distinta dall'essere ha un supposito a sua volta distinto (realmente modalmente) dall'essenza, in quanto la sua sussistenza dispone l'essenza all'*altro* dall'essenza, all'essere.

Nelle sostanze materiali l'essenza è sussistente in virtù, sì, della forma, ma non senza l'aggiunta della materia; nelle sostanze separate l'essenza sussiste in virtù della sola forma, poiché in esse forma e essenza coincidono. Solo l'Essere stesso sussiste per identità perfetta col supposito: è l'Essere che si identifica da un lato con l'essenza e dall'altro con il soggetto, sicché le tre dimensioni dell'ente sostanziale non sono che un tutt'uno.

Dall'Essere sussistente si esclude sia la differenza reale tra essere ed essenza sia quella modale, ma sempre reale, tra essenza e supposito. La prima esclusione allontana da esso delle differenze dividenti, moltiplicanti; la seconda non gli permette di ricevere aggiunte accidentali. L'atto puro di essere, l'*esse per se subsistens*, ha un'essenza, ma perfettamente identica con l'essere stesso: tutto ciò che esso è, è essere e nulla di meno che quell'essere che è al di sopra di tutto. Tale identità tra essere ed essenza non può verificarsi se non in una sola, unica, sostanza. «Si ipsum esse nihil aliud habet admixtum praeter id quod est esse [...] impossibile est id quod est esse multiplicarì per aliquid diversificans»[887].

[887] *Ibidem*, n. 35.

Si noti come qui *ipsum esse* diventa soggetto, mentre all'essere come tale spetta essere non già un *quod est*, bensì esclusivamente un *quo est*. Similmente l'espressione *id quod est esse* indica il *ti èstin*, il *che cosa* è, ovvero l'essenza dell'essere, ciò che è l'essere quanto al suo contenuto. Se dunque l'essere sussistente non ha altra essenza che quella di essere, esso non può moltiplicarsi per mezzo dì nessuna differenza, perché non è suscettibile di nessuna differenza. L'essere come un *quo est*, l'essere comune, non solo è suscettibile di differenze, ma si adatta a tutte le differenze e le precontiene tutte. Infatti esso è determinante, non determinato, e quindi determina nell'ordine dell'esistere tutto ciò che si trova già determinato nell'ordine della quiddità.

L'essere comune dice, sì, l'atto, ma un atto compossibile con delle potenze ontologiche date dalle essenze distinte dall'essere stesso. L'essere che si identifica con l'Essenza invece non è moltiplicabile, non è adattabile alle differenze, alle potenze ontologiche, alle quiddità deficienti rispetto a *ciò che è essere*. Questo non già in quanto è essere, bensì in quanto è quella Essenza che è l'essere. L'essere comune è un *quo est* aperto a ogni *quod est*, è un atto suscettibile di attuare ogni possibile potenza, mentre l'essere sussistente, l'essere che, come essere, è già Essenza, non è suscettibile di differenze potenziali, perché l'atto puro si costituisce in sé come differenza quidditativamente determinante.

In tal modo quell'Essenza che è l'essere risulta ben distinta, abissalmente, infinitamente distinta, da ogni essenza che non sia l'essere stesso; ma proprio in quanto costituitosi come quiddità, l'*ipsum esse* non è comunicabile a nessun'altra quiddità né modificabile da differenze intrinseche: distinto da ogni altro ente, esso è perfettamente indistinto e indistinguibile in sé. Parlare dell'essere divino come identico con l'essenza non è un capriccio e nemmeno una semplice opzione preferenziale dettata da qualche motivo che esula dalla metafisica[888], ma una necessità che scaturisce dalla profonda differenza, ontologicamente ben fondata, tra l'esse *commune* e l'esse *per se subsistens*.

Si tratta dunque di una «differenza» determinante un'essenza, ma tale differenza, essendo data dall'atto stesso di essere, non differenzia nessun genere, come l'essere stesso non è né genere né parte di un genere. L'essere per sé sussistente non può essere che uno solo, anzi, unico, e il suo rapporto con gli enti finiti non può

---

888 Ci dispiace dover a tal riguardo categoricamente dissentire dall'opinione avanzata da E. GILSON in *L'être et l'essence*, Vrin, Paris, 1981, 2 ed., p. 115: "Pour des raisons liées sans doute à sa propre doctrine des noms divins, S. Thomas semble avoir évité de nier purement et simplement que Dieu ait une essence".

essere univoco, ma analogico soltanto. La moltitudine degli enti rispetto all'Ente per sé sussistente non è univoca, bensì analoga e la comunicazione dell'essere agli enti finiti dalla parte dell'Ente infinito è partecipazione *sensu stricto*, perché la perfezione comunicata è essenzialmente diversa nell'Origine e nei derivati, come è essenzialmente diverso quell'Essere che è l'Essenza da quegli esseri che sono atti di essenze.

La sussistenza dell'essere esclude la ricettività degli accidenti ossia la partecipazione, al di là dell'essere sussistente, anche dell'essere inerente. La condizione per ricevere l'essere inerente (accidentale) è quella di avere anche l'essere sussistente (sostanziale) non per sé, bensì per partecipazione. «Quia (id quod est ipsum esse) nihil aliud praeter se habet admixtum, consequens est quod nullius accidentis sit susceptivum»[889]. Questa volta tuttavia l'esclusione di una mescolanza con l'essere[890] non deriva dalla sua ultima determinazione in linea di essenza, bensì da quella data dalla somma e perfetta sussistenza, la sussistenza dell'essere in virtù dell'essere stesso.

Anzitutto l'essere come atto ultimo e più perfetto non partecipa di nulla, ma tutto ciò che è, in quanto è e nella misura in cui è, partecipa di esso. «Ipsum esse est actus ultimus qui participabilis est ab omnibus, ipsum autem nihil participat»[891]. Solo un qualcosa (differenza o soggetto) di potenziale, imperfetto e parziale, può partecipare di qualcosa, solo un qualcosa di restringibile, determinabile, limitabile può essere partecipato. Il partecipante deve implicare potenzialità, il partecipato attualità, ma aperta alla potenzialità.

Anche l'essere comune, in quanto tale, è solo ed unicamente atto, e come tale non è partecipante di nulla, ma rimane partecipabile in quanto aperto ai suoi inferiori potenziali differenze o soggetti. Ora, l'essere, atto puro, tende non solo a comunicarsi ad altri, ma anzitutto a sussistere in sé come essenza e soggetto identici con l'essere stesso. Ciò che è per partecipazione suppone ciò che è per sé, sicché l'essenza che è un modo particolare, limitato, di essere; e il soggetto, che è potenza rispetto all'essere, si rapportano a un Essere che è la Sua Essenza e la sua Sussistenza. Il supposito di un'essenza che non è lo stesso essere, differisce anch'esso dall'essere e avrà l'essere, se l'avrà, solo per partecipazione.

Al contrario il supposito di quella essenza che è solo essere, e nulla di meno, è a sua volta identico all'essere. Ora, il soggetto *è ciò che* partecipa di una perfezione ricevuta in esso, sicché là dove il

---

[889] *In Boeth. de hebdom.*, 1. 2, n. 35.

[890] Mescolanza con un essere che si aggiunga all'essere sostanziale (N.d.C.).

[891] Q. D., *De Anima*, 6, 2m.

soggetto si identifica con l'ultima perfezione e l'ultimo atto, esso, come soggetto, dovrebbe partecipare, ma come puro atto non può partecipare, dimodoché esso in nessun modo partecipa di altro né è, ontologicamente, formalmente ed interiormente, partecipabile ad altro. «Unde si sit aliquid quod sit ipsum esse subsistens sicut de Deo dicimus, nihil participare dicimus»[892]. Nulla può partecipare, se è un *quo est*, per ricezione e composizione con una perfezione[893]; ora, se il *quod est*, il soggetto, coincide con il sommo *quo est*, nemmeno come un *quod est* esso può partecipare di altro.

Ora, solo dove l'essenza del soggetto determina un esistere che non è il semplice essere, ma un esistere tale o talaltro, il soggetto ha un essere partecipato distinto dallo stesso essere a cui partecipa. La limitatezza dell'essenza come un *quo* dà al soggetto, in cui sussiste come in un *quod*, quella potenzialità che lo rende suscettibile di partecipare l'essere. In quanto poi esso partecipa dell'essere sussistente, diventa suscettibile di partecipare anche quello inerente, aggiunto alla semplice esistenza della sostanza. È come se si aprisse uno spazio intermedio tra l'essere del soggetto (esistenza) e l'essere stesso, spazio in cui si verifica l'aggiunta dell'essere accidentale, attuante rispetto alla mera esistenza della sostanza, ma limitante rispetto all'*ipsum esse*. È qui che, in particolare, si inseriscono le perfezioni semplici, dimodoché, se è meglio vivere che esistere soltanto, il vivere è tuttavia solo un modo di essere.

19. Ciò, la cui essenza non è l'essere, partecipa dell'essere, e ciò in due modi: come essenza che solo in parte imita ed esprime quella Essenza che s'identifica con l'essere stesso ed è una partecipazione per limitazione; come soggetto che non è l'essere, ma riceve l'essere dal di fuori di sé e che quindi, al di là del suo essere proprio, dato che questo è ben lontano dall'esaurire tutte le virtualità dell'essere, può ricevere – e di fatto riceve – tanti altri atti d'essere sussistenti non in sé, ma per inerenza ad esso, sia che il contenuto quidditativo di essi derivi dall'essenza della sostanza (accidenti-predicamento, predicabili propri), sia che esso contingentemente sopraggiunga al soggetto (accidenti-predicamento, predicabili impropri). L'essere sostanziale pone invece nell'esistenza la sostanza (fa parte della sostanza-predicamento), ma nel contempo non scaturisce necessariamente dall'essenza finita (ed è dunque un predicabile improprio). Tutto l'essere, sia sussistente che inerente, sia

---

[892] *Ibid.*

[893] Ciò per cui l'ente è ciò che è (*quo est*) non può partecipare in quanto è atto, ma è partecipabile dal soggetto (*quod est*). Ciò non esclude che esista un atto finito; ma se l'atto è infinito, il soggetto coincide con l'atto (N.d.C.).

sostanziale che accidentale, è ovviamente ricevuto nel soggetto finito e quindi partecipato in esso per composizione.

Le due partecipazioni sono strettamente legate tra loro, così che l'una è il presupposto dell'altra. Di Dio si deve dire che, essendo Egli *id quod est ipsum esse subsistens*, avendo dunque un'Essenza che è lo stesso Essere nella sua pienezza, il suo supposito, che pure si identifica con il Suo Essere-Essenza, nulla può ricevere, dimodoché la non-partecipazione limitativa esclude anche la partecipazione compositiva. Lo stesso non si può dire di nessuna essenza limitata, nemmeno di quella più alta che caratterizza le sostanze separate[894], giacché essa è limitata per la sua differenza dall'essere e quindi non è l'essere, ma solo un modo parziale in cui l'essere può realizzarsi, sicché, per quanto essa sia atto formale immateriale, il suo supposito non è l'essere, ma è *suscettibile* di ricevere l'essere, è potenza rispetto all'essere[895] e, se riceve l'essere, lo riceve per composizione restringente, a modo di una partecipazione.

È sommamente interessante e, ci sia permesso dirlo, anche affascinante, vedere dischiudersi queste due linee di partecipazione: una che ordina le essenze finite all'Essenza – atto infinito di essere – e quindi rapporta secondo similitudine, proporzione, attribuzione atti limitati all'Atto puro e sconfinato; l'altra, nella quale gli atti limitati, essenze finite, appaiono come tanti ricettacoli potenziali dell'essere, supposti che formalmente possono essere atti mescolati a potenze (forme inerenti alla materia)[896] o atti formali puri (forme separate), ma entitativamente sono sempre e comunque potenze pure, cui l'atto di esistere viene partecipato, comunicato, per composizione e secondo la proporzione e la misura della quiddità dì ciascuno: come l'uno riceve l'atto entitativo secondo le esigenze della sua natura, così l'altro lo riceve secondo quelle della sua e così via secondo un'inconfondibile proporzionalità.

«Non autem est similis ratio de aliis formis subsistentibus, quas necesse est participare ad ipsum (scil. ad id quod est ipsum esse subsistens) ut potentiam ad actum»[897]. Il *"participare ad"* significa relazione: la forma che non è essere, è in relazione a quella che è Essere. Tale relazione è però duplice: nell'ordine della forma (atto formale, essenza) si tratta dì un rapporto del limitato a ciò di cui esso è limitazione; nell'ordine dell'essere (atto entitativo, esistenza) si tratta invece del rapporto di un ricettacolo a ciò che in esso può

---

894 Cfr. *Ibid.*

895 È un qualcosa che può esistere (N.d.C.).

896 Materie o soggetti che possono avere una data forma, per cui qui la forma è partecipata (N.d.C.).

897 *Ibid.*

essere ricevuto, della potenza che, se si compone con l'atto, restringe l'atto alla misura della sua potenzialità[898].

20. L'essere sussistente non si pone al di là dell'essenza[899], ma si identifica con la propria essenza ponendosi al di là del genere e della specie, perché quella essenza che consiste tutta nel puro e solo essere non può né derivare da una restrizione né subire una restrizione. Gli esistenzialisti ad oltranza non esaltano l'essere, ma abbassano l'essenza in quanto non riescono a concepire una quiddità che non sia genere o specie, che non sia, in breve, un univoco. L'essere può invece essere trattato come una natura e può essere persino messo in relazione con il genere, non perché sia un genere, ma perché esso, universale analogo per eccellenza, in quanto universale, manifesta alcune caratteristiche simili, analogiche all'universale univoco.

«Natura communis, si separata intelligatur, non potest esse nisi una: quamvis habentes naturam illam plures possint inveniri. Si enim natura *animalis* per se separata subsisteret, non haberet ea quae sunt hominis vel quae sunt bovis: iam enim non esset *animal* tantum, sed homo vel bos»[900]. La natura comune, considerata separatamente dagli "*habentes naturam illam*", non può essere che una sola, perché la sua moltiplicazione avviene tramite le differenze che tuttavia la natura comune, in quanto comune o universale, esclude. Ciò vuol dire che, se una natura esistesse nel suo grado generico, se cioè il genere potesse sussistere in sé, secondo la stessa essenza del genere, tale genere non potrebbe essere che una sola natura non moltiplicata negli inferiori. Si verificherebbe, certo, un paradosso, perché da un lato l'universale, *sensu stricto*, è comunicabile agli inferiori, mentre dall'altro, se fosse sussistente, non potrebbe essere comunicato a nessuno di essi, ma rimarrebbe uno e indiviso in sé.

Ora, ciò che non è possibile a livello generico, in quanto il genere implica potenzialità, e quindi mancanza di attitudine all'essere (un'essenza dev'essere ultimamente atto nell'ordine delle essenze per poi ricevere l'attuazione nell'ordine dell'esistere), si verifica senz'altro a livello di specie e quindi a livello di forma. Si tratta ancora di un universale, ma non totale, bensì formale soltanto (la distinzione si fonda ovviamente sul duplice tipo di astrazione che termina al duplice tipo dell'universale), non già di una specie rispetto a degli individui, bensì di un individuo che è specie, a differenza degli

---

[898] Merita plauso l'analisi del P. B. L. GEIGER O. P., *La participation dans la philosophie de St. Thomas d'Aquin*, Vrin, Paris, 1953, 2 ed., dove la duplice partecipazione viene lucidamente distinta, esaminata e descritta.

[899] Della sua essenza (N.d.C.).

[900] CG II, 52, n. 1275.

individui che possiedono una natura specifica. Una forma non inerente alla materia porrà infatti in specie, ma non sarà individuata da qualcosa di estrinseco (materia): si costituirà piuttosto come individuo individuato dalla specie stessa, individuo che coincide con la *natura speciei*.

Ma anche nella stessa forma inerente alla materia è doveroso distinguere il suo essere forma dal suo essere nella materia. Sotto il primo aspetto ogni forma è, nel suo essere forma, ultimamente determinata dal grado specifico e come tale è specificamente una ed è altresì ingenerabile ed incorruttibile, ma creabile soltanto. Sotto il secondo aspetto la forma nella materia dà luogo alla specie moltiplicata negli individui e quindi generabile e corruttibile, non in sé, ma nella sua partecipazione agli individui. Sarebbe d'altronde ben strano se un individuo nella specie potesse produrre la specie in sé e non già ristretta alle condizioni di individuo in un effetto numericamente distinto dall'agente. Un caso particolare è quello dell'anima umana: forma sussistente in sé, ma individuata nella materia del corpo[901]. Essa costituirà specie individualmente moltiplicabile, ma non potrà essere prodotta per generazione, giacché, mentre la moltiplicazione degli individui nella specie dipende dall'inerenza della forma alla materia, la causalità riguarda il sussistente, dimodoché l'anima umana inerente al corpo consentirà una molteplicità di individui nella specie «uomo», ma la sua sussistenza in sé escluderà da essa sia la generabilità che la corruttibilità[902].

L'ipotesi di un universale sussistente, di una natura comune separata dagli individui o comunque dagli inferiori, è dunque meno bizzarra di quanto non sembri a prima vista. Occorre però partire da ciò in cui essa non si verifica, ossia dall'univoco, la cui universalità è più evidente *quoad nos*, per giungere a quell'analogo in cui essa avrà

---

[901] L'anima umana non è una pura forma ma non è neppure una forma che sorge dalla materia. Per questo è contemporaneamente individua per sé come forma sussistente ed individuata dalla materia come forma di una materia. Per questo è possibile distinguere l'anima maschile da quella femminile non semplicemente come individuate dalla materia, ma anche come sottospecie dell'unica specie umana (N.d.C.).

[902] Una forma sussistente non può essere generata, perché la generazione fa sorgere la forma dalla materia, ma là dove non c'è materia, la forma può essere solo causata ovvero creata dalla causa. In altre parole il generare mette in moto il divenire di un vivente – l'ovulo fecondato, il quale assumerà la forma dell'individuo da generare. Ma laddove si dà una forma immateriale e sussistente come l'anima umana, la generazione non è una causa proporzionata al sorgere di questa forma, la quale pertanto non può che essere creata immediatamente da Dio. Questa tesi per sé filosofica è anche dogma della fede cattolica (N.d.C.).

di fatto luogo, in particolare a quell'analogo per eccellenza in cui essa per eccellenza si realizza e che è, appunto, l'essere[903].

L'universale univoco, in genere, è infatti, rispetto alla nostra intelligenza, più facilmente separabile dai suoi inferiori che esso contiene solo in potenza. L'essenza dell'animale[904] non è attualmente né l'uomo né il bue, ma potenzialmente è l'uno e l'altro. Le differenze aggiunte sono dunque attuanti e la potenza che le riceve, la *ratio generis*, anche se non può *essere*[905] senza tali determinazioni, tuttavia non solo può, ma deve *essere pensata* senza di esse. Le differenze arricchiscono l'universale univoco che le incontra come vere e proprie novità non contenute nella sua *ratio*, sicché tale *ratio* è da considerarsi come perfettamente spoglia di differenze; ma proprio per questo essa, come una potenza e indeterminatezza, non può esistere senza quelle stesse differenze che le danno l'ultima determinazione nell'essere, ossia un'essenza specifica (differenza formale) o individua (differenza della materia prima segnata dalla quantità).

Al contrario la *ratio* analoga dell'ente o, meglio ancora, dell'essere, costituisce un universale che attualmente (virtualmente almeno) possiede i suoi inferiori. L'essere contiene in sé tutte le essenze, tutte le possibilità, in cui la sua *ratio* si può realizzare, e, possedendole, le trascende tutte. L'essere comune non è pensabile non solo senza un'essenza, ma addirittura senza tutte le essenze, giacché esso o è essenza o è nell'essenza. In altre parole, l'essere, l'analogo per eccellenza, può tentare di prescindere dai soggetti della sua realizzazione ma, di fatto, almeno confusamente, sempre li contiene e li connota tutti.

Mentre l'essenza generica diventa specifica per l'aggiunta di una differenza attuante, l'ente comune diventa l'ente tale per la realizzazione dell'essere in un soggetto: «Si vero (hoc ipsum quod est esse) non dividatur differentiis, sicut genus, sed per hoc quod est huius vel illius esse, ut veritas habet; magis est manifestum quod non potest esse per se existens nisi unum»[906]. Dato tuttavia che l'essere nel soggetto attua un'essenza, si può ancora parlare di differenze dell'ente o della *ratio entis*, ma tali differenze, lungi dall'aggiungere qualcosa alla *ratio* suddetta, sono contenute in essa concettualmente. Esse non si aggiungono all'universale come degli atti a una potenza, ma ne fanno parte come atti parziali (limitati da potenzialità) di un atto globale (illimitato).

---

[903] E più precisamente il soggetto spirituale (N.d.C.).
[904] In quanto concepita dalla mente (N.d.C.).
[905] Realizzarsi nella realtà (N.d.C.).
[906] *Ibid.*

Ebbene, proprio perché le differenze dell'ente sono limitazioni potenziali dell'atto per sé illimitato[907], la *ratio entis*, inseparabilmente legata agli inferiori secondo il concetto, ne è separabile secondo l'essere. Come è impossibile che l'atto di una potenza si realizzi come atto separato e puro, così è impossibile che l'atto contenente e superante tutte le potenze non si realizzi anche come atto puro e illimitato. Quel soggetto la cui essenza è l'*ipsum esse* non può dunque essere moltiplicato, perché l'essere sussistente in quanto sussistente è incomunicabile ad altri e quindi è uno solo. Molteplici invece sono gli enti per partecipazione giacché, mentre una sola è la *ratio tu esse*[908], molteplici ne sono le possibili partecipazioni in quelle essenze che si diversificano dall'essere stesso. Da qui è facile vedere come l'essere partecipato costituisca, rispetto all'*Esse subsistens*, *plura entia*, ma non *plus entis*[909]. Tutte le possibilità di essere sono già contenute e realizzate nell'*esse ipsum*; le loro realizzazioni estrinseche, partecipate, non aggiungono nulla all'essere, ma moltiplicano solo dei soggetti limitatamente esistenti.

9. L'Essere infinito

21. L'Essere sussistente non può essere che uno solo, anche perché la sua essenza è infinita e quindi né determinata (per restrizione) né determinabile[910]. Che l'infinità riguardi l'essenza, è fuori dubbio, poiché l'infinito o è potenziale, e in tal caso si riferisce, almeno analogicamente, all'estensione, o è attuale, e allora ha a che fare con l'atto considerato dalla parte del contenuto: infinita è quella attualità che in sé contiene ogni altro atto e che quindi è vero atto degli atti e forma delle forme; un'espressione che dice con chiarezza come l'essere sia un'essenza, seppure al di sopra di ogni altra essenza, al di là di ognuna di quelle essenze che non sono il loro atto di essere.

Orbene, un'essenza attualmente infinita è determinata in sé, ma non è né il risultato di una determinazione, né è suscettibile di una

---

[907] Notare bene che questo "atto illimitato" qui non è Dio; non si tratta dell'essere reale infinito, ma delle *ratio entis*, ossia del *significato metafisico della nozione dell'essere*. "Essere" di per sé *dice* infinità; ma ciò non vuol dire che di per sé l'essere *sia* infinito. Non confondiamo l'essere pensato con l'essere reale (N.d.C.).

[908] *Ratio essendi* (N.d.C.).

[909] L'essere partecipante o per partecipazione non aggiunge nulla all'essere partecipato o per essenza, ma ne è appunto solo una partecipazione analogica (N.d.C.).

[910] Cfr. CG II, 52, n. 1276.

determinazione. Essa è dunque a se stessa la differenza[911], perché per il resto non è né ristretta né restringibile. Ora, se due enti fossero di quell'essenza che è differenza a sé, essi avrebbero la stessa essenza (perché la stessa differenza dà adito a una sola e medesima natura), sicché non sarebbero più due, ma un ente numericamente uno (la differenza in questione, essendo ultima, non determina solo la specie, ma anche, e molto di più, l'individuo). L'ente attualmente infinito è perciò un'essenza infinita di contenuto, una natura che contiene in sé tutte le possibili perfezioni dell'essere: «Esse enim quod omnino est infinitum, omnem perfectionem essendi comprehendit». L'*esse ipsum* possiede dunque un contenuto essenziale che comprende in sé tutte le perfezioni formali e per conseguenza le supera tutte. Una differenza non è possibile per aggiunta perché, come si è detto, l'essere comprende tutte le perfezioni. Se poi fosse operata per sottrazione (che è l'unica via possibile) l'essenza risultante da tale operazione non sarebbe più identica all'essere stesso giacché, mancando di una perfezione entitativa nel suo contenuto quidditativo, non sarebbe più al di là, bensì al di qua di ogni possibile forma, mentre l'essere, essendo la forma ultima, non può che porsi trascendente rispetto a ogni data forma o *perfectio essendi*.

L'infinità dell'essere sussistente è indubbiamente un'infinità di contenuto essenziale (comprensione in sé di tutte le perfezioni dell'essere), ma nel contempo, trattandosi della stessa *ratio entis* in sé sussistente, tale infinita essenza non è definibile in termini di una differenza nel genere[912], ma solo in termini di un soggetto nell'essere e di un essere nel soggetto. È qui la differenza tra l'essenza limitata definibile univocamente e quella essenza che, identificandosi con l'essere, assume l'analogicità dello stesso essere. Appare così con evidenza la superiorità dell'analogo rispetto all'univoco: l'univoco fa parte dell'analogo e non *vice versa*, perché quelle essenze che sono definibili univocamente in termini di differenze nel genere sono analoghe rispetto a quell'essenza che è a sé stessa differenza al di là di ogni genere.

---

[911] L'essenza infinita non è per sé distinta da altre, ma è distinta *in se stessa*. Dio, per distinguersi dal mondo, non ha bisogno del mondo, ma sarebbe distinto in se stesso, cioè sarebbe lui nella sua propria identità o qualificazione divina, anche se il mondo non esistesse (N.d.C.)

[912] L'essere divino, quindi non è una specie del genere "essere", come se questo genere si dividesse in finito ed infinito. Sta qui il rischio dell'univocismo di Duns Scoto e di Rosmini e ancor più quello di Hegel. Noi potremo *pensare* le cose a *questo modo*, ma dobbiamo ricordarci che *in realtà* l'essere divino trascende tutti i generi, benchè in se stesso Egli sia indubbiamente infinito. Anche qui bisogna fare attenzione a non confondere l'essere col nostro pensiero (N.d.C.).

L'essenza dell'ente è analoga perché consiste in una relazione dell'essere al soggetto, giacché l'ente altro non è, se non l'essere nel soggetto[913]. Ora, quell'essere che è il suo soggetto è anche l'essere che è la sua essenza; l'essere stesso sussistente è l'essere infinito, l'essere non ristretto né restringibile da differenze formali, perché è l'essere non ricevuto nel soggetto: «Esse autem subsistens oportet esse infinitum: quia non terminatur aliquo recipiente»[914]. Ancora una volta si manifesta il legame dell'essenza da una parte e dell'essere nel soggetto dall'altra, e quindi il legame tra analogia attributiva (partecipazione per gerarchia formale) e quella di proporzionalità (partecipazione per composizione).

Infatti la finitezza dell'essenza di un ente (e quindi la sua stessa definibilità univoca come specie nel genere) è determinata dal fatto che tale ente ha un essere ricevuto (partecipato nel soggetto). Là dove l'essere si compone con il soggetto, il soggetto non realizza tutto l'essere ma solo una parte dell'essere, quella parte che corrisponde all'essenza del soggetto, che esprime forse molte, ma certo non tutte le possibili *perfectiones essendi.*

L'essere per sé sussistente ha un'essenza che è quella dell'ente in quanto è ente[915], non dell'ente tale o talaltro, ma dell'ente in assoluto: «Si sit aliquod esse per se subsistens, nihil competit ei nisi quod est entis in quantum est ens»[916]. Infatti, se ente significa ciò che ha essere, nella *ratio entis* non c'è altro che soggetto e essere, soggetto che è essere. Essere tale ente non compete all'ente in quanto è ente, bensì in quanto, oltre che essere semplicemente ente, è anche qualcos'altro. Ora a una sostanza – essenza sussistente – qualcosa può competere in due modi: *per se* e formalmente, in virtù dell'essenza; *per accidens* e materialmente, in virtù del soggetto.

Così all'Essere per sé sussistente, la cui essenza è la stessa *ratio entis*, qualcosa conviene per sé se gli spetta in virtù della *ratio entis.* Ora, l'essenza nel soggetto dà spazio agli accidenti, giacché accanto all'essenza, sempre nel soggetto vi possono essere altre realtà aggiunte, in quanto l'essenza distinta dal supposito non esaurisce tutta la capacità ricettiva di quest'ultimo. Invece l'essenza separata, l'essenza che è soggetto[917] e ne esaurisce tutte le capacità, non lascia spazio ad aggiunte accidentali. Similmente gli accidenti, se sono

---

913 E l'essere si trova nel soggetto in un'infinità di modi diversi ed analogici proprio secondo l'essere (N.d.C.).

914 *Ibid.*

915 Ovviamente non l'ente in quanto ente in senso analogico metafisico, ma in riferimento alla determinatezza o individualità assoluta dell'essere divino, che è univoco e non analogico (molteplice), perché Dio è uno solo (N.d.C.).

916 CG II, 52, n. 1277.

917 Qui l'Autore non parla dell'essenza come forma pura finita, ma come forma pura infinita (N.d.C.).

posti separatamente dal soggetto, non trovando posto in esso, in nessun modo possono entrare a far parte della realtà in questione: «Quod enim dicitur de aliquo non in quantum huiusmodi, non convenit ei nisi per accidens, ratione subiecti; unde, si separatum a subiecto ponatur, nullo modo ei competit»[918].

Ora, dato che tra gli enti esiste un ente per sé sussistente[919], un ente che non è altro che ente e atto di essere e che quindi, avendo in sé la ragione sufficiente del suo esistere, non è causato né causabile dall'altro, appare con chiarezza che il derivare dall'altro e l'essere causato non spetta all'ente in quanto è ente bensì in quanto è *tale* ente, in quanto è ente finito e limitato da un qualcosa che non si identifica con l'ente e con l'essere stesso: «Esse autem ab alio causatum non competit enti inquantum est ens: alias omne ens esset ab alio causatum». Se allora l'essere causato non spetta all'ente in quanto è ente, esso spetterà ad alcuni enti in virtù di un soggetto distinto dalla *ratio entis* e quindi in virtù di un soggetto, la cui sostanza non è l'ente in assoluto né l'atto puro di essere. L'essere per sé sussistente la cui essenza è l'ente in quanto è ente, non potrà essere causato, perché in esso, tutto ciò che spetta al soggetto, gli spetta solo in virtù dell'essenza e quindi in virtù della *ratio entis* dalla quale l'essere causato rimane escluso.

Al contrario ogni ente causato e causabile è solo quell'ente la cui essenza non è quella della semplice *ratio entis* e il cui supposito non s'identifica con l'atto stesso di essere. Ciò indica chiaramente la precedenza della partecipazione sulla causalità: solo l'ente limitato, per partecipazione, è causabile. L'ente in quanto è ente[920] costituisce un'essenza identica con l'essere e quindi pienamente attuale e ulteriormente non attuabile: l'essere sussistente costituisce un soggetto che, essendo l'essere, non può ricevere l'essere. Non l'essere è causabile, ma solo l'essere nel soggetto, e il soggetto può ricevere l'essere, solo se la sua essenza non esaurisce tutta la *ratio entis*. Per partecipare l'essere per composizione, l'essenza deve costituirsi come partecipazione finita della *ratio entis* per limitazione. Siccome però ogni ente finito, come soggetto di essere, non è nulla da sé[921], ma è tutto ciò che è (anche come pura potenza entitativa) solo in virtù del suo essere partecipazione della *ratio entis* e quindi dell'*esse ipsum*, è

---

[918] L'essere per sé sussistenti non ha accidenti, perché la sua essenza esaurisce tutte le possibilità dell'essere. Non si tratta di un soggetto che ha un'essenza e attuata da un essere, ma di un soggetto la cui essenza è quella di essere; e per questo non c'è spazio in lui per entità accidentali (N.d.C.).

[919] Un ente che è essere per sé sussistente. Non un ente che *ha* l'essere, ma un ente che *è* l'essere (N.d.C.).

[920] Chiaramente non si tratta qui dell'ente in quanto ente del metafisico, ma del puro essere sussistente (N.d.C.).

[921] L'ente finito non è da sé, ma da altro (N.d.C.).

necessario che l'essere partecipato al soggetto sia causato da quello stesso essere puro di cui il soggetto è solo una partecipazione.

10. Come l'essere spetta alla sostanza

22. La sostanza non è altro che l'essenza sussistente. L'essenza costituisce la sostanza, la sostanza è ciò in cui sussiste l'essenza. Ogni cosa è dunque essenzialmente ciò che è secondo la sua sostanza. Essenzialmente significa per *sé*, per mezzo di sé, mentre accidentalmente indica *per altro* o *tramite* qualcos'altro. La cosa è se stessa tramite la sostanza, la sostanza non è partecipata e tanto meno causata nella cosa, ma è ciò che è la cosa stessa. Ora, mentre la sostanza spetta all'ente finito essenzialmente e per sé, l'essere gli spetta in virtù di qualcos'altro in quanto è partecipato e causato nella sostanza ontologicamente limitata. Così, mentre la sua sostanzialità spetta all'ente finito per sé, la sua esistenza gli spetta in virtù di altro e quindi accidentalmente. Il che ovviamente rivela immediatamente, nell'ambito dell'ente finito, la divergenza tra sostanza (essenza sussistente) ed essere. «Substantia uniuscuiusque est ei per se et non per aliud [...]. Sed cuilibet rei creatae suum esse est ei per aliud: alias non esset causatum. Nullius igitur substantiae creatae suum esse est sua substantia»[922].

La sostanza non può convenire alla cosa di cui è sostanza se non essenzialmente, giacché il supposito, per quanto sia ricettivo dell'essere, appartiene nondimeno all'essenza, a quella quiddità che dispone a ricevere l'essere. In tal modo la sostanza conviene alla realtà, di cui è sostanza, tramite l'essenza, in quanto la sostanza coincide con la stessa essenza supposizionalmente terminata. Ora, se la sostanza sta, per così dire, dalla parte dell'essenza, là dove l'essenza differisce dall'essere anche la sostanza si distinguerà dall'essere. Il soggetto, la sostanza, è legato all'essenza ed è essenziale rispetto alla cosa; l'essere invece, se è distinto dall'essenza, conviene alla cosa non già tramite l'essenza, ma solo in virtù del soggetto, ed è quindi accidentale rispetto a quella cosa finita di cui è essere. Ma le parti si possono e si devono anche invertire, perché, se l'essere nelle cose finite è accidentale rispetto all'essenza e alla sostanza, anche l'essenza e la sostanza delle cose finite è accidentale rispetto all'*ipsum esse*.

Lo stesso *per se* della cosa finita è un *per accidens* rispetto a ciò che è l'Essere sussistente[923]. Vi è dunque anzitutto una derivazione

---

[922] CG II, 52, n. 1278.

[923] Non è necessario all'essere sussistente che esista la sostanza finita (N.d.C.).

della sostanza finita dall'Ente per sé sussistente, dell'essenza, limitata dalla sua differenza rispetto all'essere, dall'Essenza, che è l'Essere stesso. Si determinano così le possibilità di essere che, rispetto alla cosa finita, sono atto, necessità, perseità e univocità, in quanto la definiscono essenzialmente, ma che, rispetto a ciò che è l'essere stesso, costituiscono pura potenzialità, possibilità, accidentalità e analogicità (relatività ad altro). Solo così l'atto finito, differenziato dall'essere tramite la potenzialità, risulta a sua volta potenzialità entitativa, suscettibilità di ricevere l'essere. Di nuovo appare la duplice linea partecipativa e analogica: quella attributivo-limitativa che determina le essenze limitate per similitudine dell'Essenza che è l'Essere e poi quella proporzionale-compositiva che determina partecipazioni limitate dell'Essere illimitato in soggetti limitati, ma limitati ancora per riferimento all'essenza dell'Essere stesso, di cui sono appunto delle delimitazioni particolari.

In breve, solo perché l'essenza finita è accidentale rispetto all'essere, anche l'essere si realizza accidentalmente nel soggetto (sostanza) di un'essenza finita. Sia l'essenza che l'essere dell'ente finito sono determinati rispetto all'Ente per sé sussistente: l'essenza risulta finita per il suo distacco dall'essere e l'essere risulta finito per il suo realizzarsi nell'essenza finita. Ciò che è per sé rispetto al finito è solo *per accidens* rispetto all'infinito (*ipsum esse*) e non può ricevere l'infinito se non in misura finita. Lo stesso *per se* della cosa finita è dunque un *per participationem* rispetto alla *ratio entis*, la stessa relativa indipendenza dell'ente finito è il risultato d'una sua profonda dipendenza dall'essere infinito. (Questo punto, capitale per l'*analogia entis*, ci pare ben adombrato nella distinzione tomistica della sostanza, che compete *per se* all'ente finito, e dell'essere, che gli compete *per accidens*.

11. Essere partecipato ed essere causato

23. Il tema della partecipazione è strettamente legato con quello della causalità, dimodoché la distinzione, negli enti finiti, tra essenza ed essere, appare sia alla luce dell'una che dell'altra. L'ente partecipato è ente causato, eppure il suo essere partecipato non si riduce al suo essere causato. La partecipazione, in quanto partecipazione, implica causalità nel primo modo *dicendi per se*, ma la perfezione causata non si riduce al mero essere causata, giacché, come perfezione, essa ha una sua consistenza propria, che non è esclusivamente dipendenza da altro, anche se le spetta dipendere dall'altro nel secondo modo *dicendi per se*, sicché l'essere causato

propriamente compete all'essere partecipato senza tuttavia costituirlo come essere.

Certamente l'incausato coinciderà con l'impartecipato, perché quella causa, che è solo causa senza essere causata in nessun modo e sotto nessun aspetto, non potrà consistere che in pura attualità. L'agire suppone l'essere, l'agente agisce in quanto è in atto, sicché la causa incausata non potrà essere altro che l'atto più perfetto tra tutti: «Cum omne agens agat in quantum est actu, primo agenti, quod est perfectissimum, competit esse in actu perfectissimo modo»[924]. Alla domanda quale sia l'atto più perfetto vi è una sola risposta articolata a due tappe. Anzitutto l'atto perfetto è l'atto di essere e non l'atto di qualche altra perfezione contenuta nei limiti dell'essere stesso, ma inferiore a esso. Poi, ogni atto di una qualsiasi perfezione semplice, è più atto in sé che nelle sue partecipazioni. Non è difficile dimostrare entrambe le tesi. L'atto più perfetto, propriamente conferito dalla causa prima, è l'atto ultimo nell'ordine del divenire, giacché nel divenire gli atti previ sono come delle preparazioni e disposizioni in vista dell'atto ultimo. L'ultimo atto poi è l'essere, perché tutte le forme sono puramente potenziali prima di ricevere l'essere. «Tanto autem aliquid est perfectius in actu quanto talis actus est in via generationis posterior: actus enim est tempore potentia posterior in uno et eodem quod de potentia ad actum procedit [...] (Actus perfectissimus) autem est esse, ad quod generatio et omnis motus terminatur: omnis enim forma et actus est in potentia antequam esse acquirat». Potrebbe sorprendere che nella generazione l'atto ultimo sia l'essere: non sono forse già anche le disposizioni previe esistenti? E certo lo sono ma, se lo sono, lo sono ancora in virtù dell'essere stesso.

La generazione termina dunque alla sostanza perfetta del generato e al suo essere, ma costituisce tale sostanza prima dell'essere e in vista dell'essere. Ogni nuova sostanza è un nuovo *essere tale* e un nuovo *essere*, ma nell'ordine genetico, prima di assumere l'essere, la sostanza si costituisce tale, sicché l'essere è al di là ed è più perfetto di ogni *essere tale*, che non è l'*essere*, ma solo una possibile partecipazione dell'essere. Che poi la perfezione per essenza sia più atto di quella per partecipazione, non abbisogna di una dimostrazione, perché risulta evidente dai termini: partecipazione è parzialità e limitazione, quindi potenzialità (limite dell'atto), sicché l'atto privo di potenza è l'atto privo di limite, l'atto essenziale e impartecipato. La Causa prima, Atto perfetto, sarà dunque l'atto impartecipato di essere, sarà l'essere per essenza, mentre il causato non potrà costituirsi ente se non per la partecipazione dell'essere in un'essenza che non è l'essere stesso.

---

[924] CG II, 52, n. 1279.

Infine, la differenza reale tra essere ed essenza negli enti finiti viene resa manifesta[925] in base alla distinzione tra essere per essenza, che solo è essere secondo sostanza, ed essere per partecipazione, che non è mai una sostanza, ma piuttosto qualcosa *nella sostanza*, un accidente, o meglio, un *che di accidentale*. Dato che l'essere si costituisce come sostanza in Dio, in tutti gli altri enti esso non potrà verificarsi se non per partecipazione: «Quod autem competit alicui secundum propriam naturam suam, non convenit aliis nisi per modum participationis». Il *per partecipationem* è dunque nettamente contrapposto al *per naturam* o *per essentiam*. Ciò non sorprende, perché l'essenza di una cosa è completamente e totalmente ciò che la cosa è, mentre la partecipazione implica la realizzazione di una perfezione, ma in parte soltanto. Perciò, se solo nell'Ente per sé sussistente l'Essere, identificandosi con l'essenza, conviene a tale suprema Sostanza per natura, secondo la stessa essenza, ne segue con necessità che a tutti gli altri enti, agli enti finiti, le cui essenze si differenziano dall'essere, l'essere spetta non già per essenza ma, semmai, per partecipazione.

Ora, ciò che conviene a un soggetto per partecipazione non è la sua sostanza: «Quod autem competit alicui per participationem, non est substantia eius». La sostanza infatti è l'essenza immediatamente sussistente, sicché una perfezione che non è l'essenza della sostanza o che non sussiste nel soggetto immediatamente, bensì mediante una natura propria del soggetto e diversa dalla perfezione stessa, sarà accidentale riguardo alla sostanza in questione o perché estranea alla sua essenza o perché non immediatamente sussistente in essa. Così l'intellettualità partecipata nel razionale non è la sostanza del razionale, perché nell'essenza del razionale è insito un limite che non spetta all'intellettualità per sé, in virtù del suo essere intellettualità, bensì in virtù di un limite potenziale ed imperfetto (discorsività), che come tale esula dall'essenza della perfezione in questione.

Similmente la facoltà intellettiva in un soggetto la cui essenza non è essere intelletto, ma solo avere intelletto, non potrà realizzarsi se non come un accidente nel soggetto, non come perfezione in sé sussistente, come sostanza appunto. Solo perché la sostanza finita, prima di essere tale o talaltra, è esistente in assoluto, l'essere in essa sarà accidentale solo rispetto all'essenza limitata (accidente predicabile) e non rispetto al soggetto (accidente predicamento), ma anche in questo caso, per quanto l'essere composto con un soggetto di essenza finita costituisca tale soggetto immediatamente, esso tuttavia risulterà sempre un qualcosa, le cui virtualità di sussistenza non possono mai essere esaurite da un soggetto di essenza

[925] Cfr. CG II, 52, n. 1280.

entitativamente limitata (costituendo il soggetto, l'essere si aggiunge anche a esso e si compone con esso).

Mentre nell'Ente per sé sussistente, e solo in esso, l'essere si verifica per essenza – e quindi si identifica con l'essenza stessa, che risulta dunque puramente attuale come lo è l'essere stesso, in tutti gli altri enti, negli enti finiti cioè, che partecipano l'essere, il quale essere compete alla sostanza limitata non per sé, in virtù della sua essenza, bensì *per accidens*, in virtù della causa che dà l'essere, l'essenza realmente distinta dall'essere non è puro atto, ma potenza attuata, potenza composta con l'atto che limita tramite la composizione. La limitazione insita in ogni partecipazione, e in particolare quella propria alla partecipazione dell'ente e dell'essere, consiste in una potenzialità re-stringente un atto sia come una differenza aggiunta (accidentalmente) all'essenza della perfezione (come il *discorsivo* aggiunto all'*intellettuale* lo restringe al *razionale*) sia come una perfezione aggiunta (sempre accidentalmente) a una sostanza di natura limitata (come l'intellettuale che si realizza nell'uomo, soggetto di natura razionale, non può verificarsi se non col limite del discorsivo).

La potenza può limitare l'atto nell'ambito dell'atto-essenza come differenza e nell'ambito dell'atto-perfezione come soggetto perfezionato. La delimitazione dell'essenza condiziona poi la finitezza della perfezione ricevuta in un soggetto di essenza per appunto limitata. È questa la ragione per cui S. Tommaso evidenzia la composizione tramite la limitazione, l'attuazione di una potenza tramite il complemento di una perfezione limitata. Un'essenza suscettibile di complemento è un'essenza limitata costituente un soggetto potenziale, che riceve la perfezione complementare come un che di potenziale che riceve l'atto. «In quocumque enim inveniuntur aliqua duo quorum unum est complementum alterius, proportio unius eorum ad alterum est sicut proportio potentiae ad actum: nihil enim completur nisi per proprium actum»[926]. Una perfezione completa nella sua essenza è una perfezione sussistente per essenza e non suscettibile di ulteriori perfezionamenti. Al contrario, una perfezione, che in un soggetto si rivela suscettibile di complementi, è una perfezione limitata non in sé, ma a causa del soggetto, che non la possiede in atto, ma la riceve in sé come un atto che viene ricevuto in una potenza.

Là dove l'essere non è sostanza, esso è come un perfezionamento della sostanza esistente: «Ipsum autem esse est complementum substantiae existentis[927]: unumquodque enim actu est per hoc quod esse habet». Là dove l'essere non completa l'essenza, ma è l'essenza

[926] CG 11, 53, n. 1283.
[927] Ossia sussistente (N.d.C.).

stessa, esso non può nemmeno completare il soggetto esistente, mentre dove l'essenza differisce dall'essere, l'essere si trova al di là dell'essenza e, se si aggiunge all'essenza finita sussistente, le sopravviene come un complemento e quindi come un atto attuante una potenza. In tutte le sostanze la cui essenza si trova al di qua dell'essere, l'essere si compone con la sostanza come l'atto con la potenza: «Relinquitur igitur quod in qualibet praedictarum substantiarum sit compositio actus et potentiae». Si tratterà tuttavia di una composizione assolutamente unica, in cui la stessa potenza ricevente l'atto è costituita dall'atto stesso. Così, mentre la materia esiste solo sotto la forma, ma nel contempo è presupposta alla forma che riceve, la sostanza che riceve l'essere, lo riceve senza essergli presupposta, giacché, finché non ha l'essere, non è nulla affatto.

24. La composizione dell'essere con l'essenza è attuazione di una potenza, una verità che si manifesta alla luce della causalità strettamente collegata con la partecipazione. La partecipazione non è causalità come l'ente finito non è identicamente ente causato, eppure come la partecipazione implica la causalità, così la finitezza dell'ente implica il suo essere causato: «Omnes aliae substantiae (scil. quarum essentia non est ipsum esse) habent esse a primo agente»[928]. Infatti, là dove l'essere non coincide con l'essenza, l'essenza non contiene in sé la ragione sufficiente del suo essere, il che equivale a dire che è un essere non per sé, ma per partecipazione, cui l'essere spetta non essenzialmente, ma accidentalmente come esteriormente aggiunto all'essenza e quindi anche al soggetto sostanziale (benché tale soggetto esistente sia tutto posto in atto di esistere dal suo essere partecipato e ricevuto). Così la partecipazione dell'essere radicata nella finitezza dell'ente, il cui segno è l'esteriorità della ragione sufficiente dell'essere rispetto all'essenza, rinvia alla causalità. La partecipazione così non si identifica con la causalità, ma ogni partecipato, in qualche modo almeno, è un causato.

Se dunque l'ente finito è causato, esso non può costituirsi, se non come atto di una potenza, tramite un processo che consiste nell'attuazione di un soggetto, che attuale non è, ma che attuale diventa. «Quod inest alicui ab agente, oportet esse actum: agentis enim est facere aliquid actu». Ebbene, l'ente finito sì è manifestato come ente causato, sicché la sua costituzione di ente ed esistente suppone un'attuazione e quindi la transizione di una potenza all'atto: «Ipsum igitur esse inest substantiis causatis ut quidam actus ipsarum. Id autem cui actus inest, potentia est: nam actus, in quantum huiusmodi, ad potentiam refertur. In qualibet igitur substantia creata est potentia et actus».

---

[928] CG II, 53, n. 1284.

Eppure nell'attuazione entitativa avviene qualcosa di profondamente diverso dall'attuazione formale. La materia non può certo esistere senza qualche forma, eppure nel processo della generazione sostanziale essa, sottoposta a una forma, è il presupposto del suo ricevere un'altra forma comunicatale dall'azione del generante. L'essenza al contrario non è presupposta all'essere che riceve, ma è costituita assieme all'essere ricevuto e causato in essa. La costituzione ontologica di una sostanza finita consiste perciò, sì, in una composizione di atto con la potenza, ma nel contempo in un costituirsi della potenza come ricettacolo dell'atto nell'ambito dell'atto stesso che essa non precede né quanto al tempo né quanto alla natura reale, ma solo quanto all'essere intenzionale che possiede nell'Intelletto Creatore. Il datore della forma (generante) non causa la forma, ma l'esistenza della forma nella materia; il datore dell'essere (creante) invece causa l'essere stesso e l'essenza sussistente ricevente l'essere, giacché al di fuori dell'essere nulla esiste, mentre la materia, incapace di esistere senza *qualche* forma, è perfettamente e fisicamente reale indipendentemente da questa o quest'altra forma.

Il fatto che il datore dell'essere costituisca la potenza fisicamente[929] reale (essenza finita sussistente) e la attui nello stesso tempo (partecipazione dell'essere da cui risulta l'esistenza), manifesta come l'essere sia accidentale rispetto all'essenza senza esserlo rispetto alla sostanza[930] (non è *accidens in subiecto*, bensì il costitutivo del soggetto nella sua totalità). Appare inoltre la somma perfezione della suprema analogia, che è quella dell'ente, in quanto in essa la proporzionalità postula l'attribuzione e la composizione (essere elargito a un'essenza finita) esige per la sua stessa natura la derivazione limitativa (costituzione dell'essenza sussistente come potenza suscettibile di ricevere l'essere).

12. La causa finale come principio di partecipazione

25. Dopo la considerazione della causa quasi-materiale (forma partecipata come complemento di un sostrato) e della causa agente, rimane da considerare la causa formale per risolvere infine tutta l'analisi nel principio causale supremo, che è quello della finalità. La causa formale è lo stesso partecipato presente nel partecipante. Ora, in genere vale che «omne participans aliquid comparatur ad ipsum

[929] Ontologicamente (N.d.C.).

[930] L'essere della sostanza è l'essere sostanziale, senza il quale la sostanza non esiste (N.d.C.).

quod participatur ut potentia ad actum: per id enim quod participatur fit participans actu tale»[931]. La partecipazione è possibile grazie alla distinzione della potenza e dell'atto. Ciò è facilmente intuibile riguardo alla partecipazione per composizione, in cui un sostrato potenziale riceve una perfezione attuante secondo la propria misura, giacché *"quidquid recipitur ad modum recipientis recipitur"*.

Ciò può accadere rispetto a un sostrato costituito indipendentemente dalla perfezione attuante e in tal caso si avrà l'universale univoco fondato sulla partecipazione compositiva in soggetti numericamente distinti, ma formalmente assolutamente uguali ed indifferenziati. Così la specie determinata dalla forma si realizza in sostrati individuali differenziati in forza dell'esigenza della quantità discreta interminata, ma proprio in quanto privi di ogni forma, *ugualmente* disposti a ricevere la forma specificamente una. Ciò può verificarsi anche in sostrati, la cui potenzialità si costituisce come differenza limitante nell'ambito dell'atto e della perfezione che in seguito sono partecipati ai sostrati suddetti. Ciò è possibile nell'ambito di un'*analogia generica* in cui la perfezione comune è esclusivamente quella di essere atto *quocumque modo*: ad es. come l'atto intenzionale (conoscere intellettivo) si verifica nel soggetto (intelligente), così l'atto fisico (essere) si verifica nel soggetto reale (sostanza).

È ovvio che la perfezione *"intelligere"* ha in comune con quella di *"esse"* solo l'essere atto rispetto a una potenza e anche i soggetti potenziali non solo sono per sé diversi, ma non sono nemmeno reciprocamente coordinati o proporzionati. Nel caso di un'*analogia specifica* invece la perfezione è comune ai soggetti che la ricevono, non solo come atto in genere, bensì come tale atto in specie[932]. Così ad esempio tra sostanza ed accidenti vi è la comunanza di essere e di essere precisamente reale e fisico. Ora, come la perfezione *"intelligere"* si realizza in maniera intrinsecamente diversa nell'intuitivo e nel razionale, così la perfezione di *"esse"* si verifica in maniera ancora più intrinsecamente diversa nel sostanziale e nell'accidentale.

Ebbene, là dove la stessa perfezione è formalmente (specificamente) una, anche i soggetti sono costituiti nell'ambito della perfezione e coordinati tra loro. D'altronde non potrebbe essere altrimenti, perché sono costituiti come differenze della *medesima*

---

[931] CG II, 53, n. 1285.

[932] Mentre l'analogia generica riguarda l'ente come tale, l'analogia specifica riguarda una specie, come per esempio una sostanza specifica, per la quale in ogni individuo della specie s'è sempre un analogia tra la sostanza e gli accidenti (N.d.C.).

perfezione, che in gradi diversi la esprimono e la limitano. Così il razionale è meno perfetto dell'intuitivo e l'accidentale del sostanziale, e sempre il primo nella sua natura dipende esemplarmente dall'altro. Sicché nell'*analogia entis* si costituiscono anzitutto nell'ambito dell'unico atto "*ente*" le differenze di sostanziale e accidentale, che danno adito alla sostanza e all'accidente, potenze costituitesi nell'ambito dell'atto come limitazioni dell'atto. Anche qui la partecipazione (limitativa, che fonda l'attribuzione) ha a che fare con potenza e atto, ma non con un atto attuante la potenza, bensì piuttosto con una potenza limitante l'atto. L'atto così limitato diventa atto parziale e quindi, in quanto parziale, potenza suscettibile di attuazione per composizione con la perfezione che riceve. La partecipazione più perfetta è quella in cui la potenza, limitando l'atto, costituisce un sostrato suscettibile di ricevere quello stesso atto e l'analogia più completa è quella di proporzionalità che tuttavia virtualmente implica e contiene quella di semplice proporzione o di attribuzione.

26. Infine la partecipazione dell'essere nell'ente finito dev'essere esaminata sotto l'aspetto della causa più alta tra tutte che è il fine. Il fine di ogni agente è quello di produrre una similitudine di sé nell'effetto. L'agente poi si costituisce tale in quanto esiste in atto e la somiglianza che esso imprime al causato si presenta pure come atto e precisamente come quell'atto che gli viene comunicato dall'efficiente: «Assimilatio alicuius ad causam agentem fit per actum: agens enim agit sibi simile inquantum est actu»[933]. Se il fine dell'agente è quello di comunicare l'atto all'effetto, quello dell'effetto è indubbiamente un certo "ritorno" all'agente tramite la similitudine. La perfezione, il destino più proprio dell'effetto sono quelli di conformarsi *pro posse* all'agente da cui esso è uscito secondo l'atto che ha ricevuto. Si potrebbe anche dire che la finalità dell'effetto è l'esemplarità, ossia il suo sottomettersi come esemplato alla sua causa agente come esemplare.

Pensando più profondamente al rapporto finalistico effetto-agente ci si accorge che l'esemplarità in questione suppone la comunicazione della forma immanente all'effetto. Vi è quindi sia la causa formale intrinseca che l'agente conferisce al causato sia quella estrinseca, detta appunto esemplare, che sottomette la forma dell'effetto a quella dell'agente. In entrambi questi atti (forme) si esprime una finalità dell'effetto: una immanente e l'altra trascendente. La prima è la pienezza dovuta al causato in sé, la seconda è quella che gli spetta per riferimento, al di là di sé, alla sua origine. Questi due aspetti non possono essere separati, giacché più

933 CG II 53, n. 1286.

un ente raggiunge la propria perfezione, più si conforma nel suo bene alla perfezione, alla forma e all'atto della causa che tale bene gli ha elargito.

Questo duplice ritorno finalistico si verifica sul piano degli agenti univoci nell'ambito della stessa forma o essenza specifica ugualmente realizzata nella causa e nell'effetto, ma con la distinzione numerica tra l'uno e l'altro e con la connotazione della dipendenza *in fieri* del secondo dal primo (distinzione e dipendenza che permettono di usare il termine «esemplarità», seppure in un senso molto limitato). Così si può e si deve dire che il generante sia l'esemplare del generato. Ma la sua realizzazione primaria avviene sul piano della causalità analogica, dove l'atto viene comunicato dalla causa all'effetto in un modo tale che si verifichi nell'una e nell'altro in maniera essenzialmente diversa, sicché la differenza non è solo numerica, ma essenziale-specifica e la dipendenza avviene non solo *in fieri*, ma anche *in facto esse*[934]. Ciò si fonda sul fatto che l'atto e la forma analoghi sono comunicati con una modifica intrinseca rispetto al soggetto dell'effetto, poiché quest'ultimo, non essendo esterno alla perfezione comunicata, non la lascia specificamente immutata[935].

Ciò appare soprattutto nella donazione dell'essere, in quanto l'essenza che lo riceve, gli dà un'essenziale limitazione (non si tratta più di essere assoluto, ma di tale determinato tipo di essere), e nel contempo essa stessa dipende tutta dall'atto entitativo ricevuto. La distinzione non è solo esterna-numerica, ma intrinseca-specifica, e la dipendenza non riguarda solo l'essere *nell'*essenza, ma l'essenza *stessa* e il suo essere partecipato. L'esemplarità è allora perfetta, perché l'esemplato dipende del tutto dall'esemplare. E un'altra volta ancora ci si trova dinanzi ad una potenza costituita in dipendenza da quello stesso atto con cui poi si compone: «Assimilatio [...] cuiuslibet substantiae creatae ad Deum est per ipsum esse [...]. Ipsum igitur esse comparatur ad omnes substantias creatas sicut actus earum». Le creature sono se stesse secondo la loro essenza mentre si assimilano a Dio secondo ciò che è l'essenza di Dio stesso, ovvero secondo l'essere. Eppure l'essere non è dato ad una essenza presupposta già esistente, bensì ad un'essenza che esso stesso pone in essere e che, senza di esso, sarebbe un nulla di essere.

---

934 La causa analogica produce un effetto che non è né della stessa specie né dello stesso genere, sicchè essa non è solo mutante (*in fieri*), ma tocca l'essere stesso dell'effetto (*in facto esse*) (N.d.C.).

935 Nella causalità univoca la specie comunicata dalla causa (per es. il generante) all'effetto resta identica nell'effetto: un uomo genera un uomo. Invece nella causalità analogica (creatore-creatura), la causa comunica una perfezione (l'essere) che non è della stessa specie e neppure dello stesso genere della causa (N.d.C.).

C
ATTO E POTENZA

1. La gerarchia delle essenze

27. L'atto non si limita alla forma ponente in specie e tanto meno alla forma inerente ad una materia e determinante la specie in un individuo[936]. Parimenti la potenza non si limita alla materia. Sicché, se è vero che ogni forma è atto e ogni materia è potenza, *non tamen convertitur*, non vale inversamente che l'atto si riduca alla forma e la potenza alla materia. La necessità di allargare il concetto di atto, con la conseguenza di ampliare anche quello della potenza, in quanto la potenza dipende dall'atto e si definisce per riferimento ad esso, (per cui rimane sempre valido il principio *proprius actus in propria potentia*), deriva da un'esigenza profondamente metafisica: quella cioè di concepire l'essere come forma, ma nel contempo come forma trascendente ogni forma ponente in specie, una forma insomma ed un atto analogicamente detti tali, perché trascendenti, superiori ad ogni altra forma o atto concepibili[937].

Se l'essere è forma non già rispetto alla materia, bensì alla forma della sostanza materiale e all'essenza che essa costituisce, la sua potenza corrispondente non potrà essere la materia, bensì l'essenza intera o composta da materia e forma o anche sussistente nella sua formale semplicità. E fin troppo ovvio che l'atto e la potenza assumono nell'uno e nell'altro caso un significato per sé diverso, ma identico rispetto al rapporto che in entrambi i casi la perfezione (atto) assume nei riguardi del sostrato (potenza): come la forma sta alla materia, così l'essere si comporta nei riguardi dell'essenza sussistente. Siamo qui dinanzi ad una analogia di semplice proporzionalità intrinseca, ma non supponente un'analogia di attribuzione virtualmente implicita[938]. È vero che la materia è potenza, come lo è l'essenza, e dall'altra parte la forma è atto, come lo è l'essere, ma non c'è una dipendenza per sé, una intrinseca

---

[936] L'atto è innanzitutto l'atto d'essere, non limitato dalla forma; non *una* forma di essere ma la forma *dell'essere* (N.d.C.).

[937] La necessità di elevare il concetto di atto dalla forma all'essere e della potenza dalla materia alla forma è posta dalla nozione di creazione che pone la questione dell'origine dell'essere, della materia e della forma (N.d.C.).

[938] Gli analoghi posseggono intrinsecamente e propriamente la ragione analogica, per cui essa non viene loro semplicemente attribuita dal di fuori (N.d.C.).

proporzione[939], tra materia e essenza dall'una, e forma ponente in specie e essere dall'altra parte.

Risalire induttivamente dall'essenza all'essere che trascende ogni essenza finita significa iniziare dallo stesso ordine delle essenze non per negarlo o per disprezzarlo come fanno gli esistenzialisti contemporanei, presi come sono dalle spire di una dialettica che non si comprende più inserita nello spazio più vasto dell'analettica, bensì per trascenderlo e nel contempo per compierlo in quella suprema Essenza che non è null'altro se non essere e solo essere (*actus purus essendi*). In questa analisi ci saranno di aiuto alcuni testi tomistici che serviranno come spunto per ulteriori riflessioni.

Il paradigma del procedimento suddetto si trova in un testo di S. Tommaso[940] che, seppure del periodo giovanile, mantiene tutto il suo peso in un autore che, com'è d'altronde proprio dei sapienti, poche volte cambia il suo parere, giacché "*mutasse erroris est*".

Nell'analisi delle essenze si suppone: (a) che esistano delle essenze composte di materia e di forma e (b) che esista Dio, essenza semplice e separata dalla materia. La prima certezza è fornita immediatamente dai sensi, la seconda deriva dalla prima tramite un raziocinio fondato sull'evidenza della causalità. Ciò vuol dire che l'essenza in quanto tale può essere sia composta che semplice e quindi che è più universale della differenza suddetta senza legarsi né all'una né all'altra. «De ratione autem quidditatis in quantum est quidditas, non est quod sit composita; quia nunquam inveniretur simplex natura, quod ad minus in Deo falsum est: nec est de ratione eius quod sit simplex, cum quaedam inveniatur composita, ut humanitas».

Dio ha certamente un'essenza, eppure è un'essenza semplice, immateriale, dimodoché l'essenza non è secondo se stessa soltanto composta, ma può anche emanciparsi dal legame con la materia. L'essenzialità può e deve dunque essere considerata come un universale che trascende la differenza del semplice e del composto. A prima vista sembrerebbe che si tratti di un universale univoco che lascia al di fuori di sé i propri inferiori. Ma proseguendo sulla scia del pensiero iniziato ci si accorge che tra Dio e sostanza materiale non vi è comunicazione univoca di essenzialità. Essenza è l'una e l'altra, eppure la prima è infinitamente diversa e superiore rispetto alla seconda. Il che vuol dire che nell'ambito dell'essenzialità vi è un ordine determinato da quel *primum* assoluto che è Dio ed essendo Dio Sostanza separata, è facile capire che più un'essenza lo imita nel suo essere separata dalla materia, più perfetta è nell'ordine della

---

939 Non c'è una proporzione precisa e delimitata, ma una somiglianza di proporzione ("proporzionalità") (N.d.C.).

940 II *Sent.*, d. 3, 1, 1 sol. (*Et tamen aliquam compositionem...*).

stessa essenzialità. Sarà dunque vero che «essere essenza» si rapporta sia al composto che al semplice, essendo aperto ad entrambi (d'altronde, se così non fosse, non si tratterebbe nemmeno di un universale), ma non si rapporta ugualmente ad entrambi (ragion per cui non è universale univoco, bensì analogo).

L'essenzialità compete dunque sia al materiale che all'immateriale e la sua *ratio* supera l'uno e l'altro, eppure essa tende, sempre secondo la sua *ratio*, più all'immateriale che al materiale. Essere separata è, per l'essenza in quanto è essenza, una perfezione, mentre l'essere composta, per quanto compatibile con la sua *ratio*, le conviene tuttavia in quanto non è del tutto perfetta secondo la *ratio* suddetta[941]. E, come ogni analogo, anche l'essenzialità contiene in sé le proprie differenze che intrinsecamente la modificano, sicché essa discende a tutti i suoi inferiori, ma non ugualmente, bensì diversamente secondo la partecipazione più o meno piena degli inferiori stessi alla *ratio* che li supera ed accomuna tutti.

28. Essendo l'essenza costituita dalla forma, la gerarchia delle essenze seguirà quella delle forme. E, come si è ampiamente potuto vedere, le forme sono rigorosamente ordinate secondo il più e il meno. Certamente la forma accidentale è meno forma di quella sostanziale e, nell'ambito delle stesse forme sostanziali, quelle inerenti alla materia sono meno tali, ossia meno *forme* di quelle che sono suscettibili di sussistere separatamente dal sostrato materiale. È evidente che tale gradualità consiste in una progressiva limitazione della forma non dalla parte del supposito, bensì dalla parte della differenza inerente alla forma stessa.

È certo che l'anima sensitiva non sussiste che in un corpo, ma ciò che la fa dipendere dal sostrato corporeo è la sua intrinseca imperfezione nel genere di "*forma*", ovvero è il fatto che si tratti sì di un'anima, principio vitale, ma coartata dalla differenza "*sensitiva*", che implica ordine e legame al corpo. Partecipazione limitativa dunque e analogia attributiva, giacché la forma accidentale è tale non per quel che ha di accidentale, ma per quel che, nonostante il limite dell'accidentale, mantiene dell'essere-forma, che più pienamente si realizza nella forma sostanziale, e lo stesso dicasi della proporzione tra la forma sostanziale materiale e separata, tra la forma separata finita e quella infinita. Le forme tuttavia costituiscono dei sussistenti (o in altro, o, più ancora, in sé) determinati da essenze che, mentre da un lato attuano il supposito, dall'altro sussistono in esso, sicché vi è anche una partecipazione di «composizione» essenza-supposito,

[941] Perché la materia individuale restringe la ricchezza di senso dell'essenza, dividendola tra tanti individui, sicchè l'essenza di Socrate non è quella di Platone e viceversa (N.d.C.).

che secondo la diversità delle essenze costituenti dei suppositi determina una diversità della competenza dell'essenza al supposito. La perfezione «avere un'essenza» si divide dunque analetticamente, secondo proporzionalità, in enti di essenza infinita e finita, separata e materiale, sussistente in sé e in altro.

La distribuzione dell'essere invece avviene immediatamente secondo composizione, supponendo tuttavia la struttura partecipativo-limitativa ed analogico-attributiva delle essenze, non però delle essenze in sé, bensì delle quiddità rapportate ai rispettivi soggetti, poiché l'essenza riceve l'essere tramite il soggetto in cui sussiste. La perfezione «avere essenza» in genere si diffonde attraverso i suppositi costituiti dalle rispettive essenze particolari secondo proporzionalità[942], ma l'ordine dei suppositi stessi segue l'analogia delle essenze particolari che costituiscono ciascuno di essi e quindi si tratta di un ordine nettamente attributivo.

Ebbene, al supposito molto più che avere essenza, spetta avere essere. Diciamo «molto più», perché l'essenza non è primariamente un che di trascendentale che compete all'ente in quanto è ente, ma piuttosto un che di costituito dalla *taleità* dell'ente in particolare. Siccome tuttavia essere tale compete pure ad ogni ente, propriamente, ma secondariamente, anche l'essenzialità assumerà caratteristiche trascendentali e compositive. Al contrario l'essere è trascendentale primariamente e particolare solo secondariamente, giacché l'esserci[943] è comune ad ogni ente, ma anche proporzionato a ciascuno. «Esse autem secundum quod dicitur res in actu, invenitur ad diversas naturas vel quidditates diversimode se habere»[944].

La diversità delle quiddità, secondo proporzione, è dunque presupposta alla diffusione compositiva dell'essere su tutta e ciascuna di esse secondo proporzione di rapporti di natura ed essere e quindi secondo proporzionalità. Le due analogie si implicano a vicenda: quella dell'essenza è solo secondariamente di proporzionalità; primariamente è attributiva e come tale soggiace a quella dell'essere che a sua volta è primariamente di proporzionalità, anche se secondariamente ne risulta un ordine attributivo di atti d'essere gradualmente partecipati[945].

---

[942] Ogni supposito ha essenza proporzionalmente all'altro, mentre il supposito è semplicemente attribuito all'essenza (N.d.C.).

[943] L'esistere (N.d.C.).

[944] *Ibid.*

[945] L'essere è attribuito all'essenza. Da qui un'analogia di attribuzione fra le essenze; tuttavia, considerando l'essenza in atto d'essere, si ha un'analogia di proporzionalità, in quanto l'essere si può considerare intrinsecamente appartenente all'essenza in atto d'essere. L'analogia dell'essere invece è primariamente di proporzionalità, in quanto ogni ente reale ha propriamente l'essere, anche se l'essere si può considerare come attribuito all'ente (N.d.C.).

Le essenze finite sono caratterizzate dal fatto che l'essere, per sé infinito, perché comune a tutte le essenze al di là di questa e di quella in particolare, è esterno al contenuto quidditativo della realtà in questione; ossia esse sono caratterizzate, sul piano del conoscere, dal fatto che la nozione dell'essere o dell'esistere, non è compresa nel concetto esprimente l'essenza. «Quaedam enim natura est de cuius intellectu non est suum esse, quod patet ex hoc quod intelligi potest cum hoc quod ignoretur an sit, sicut phaenicem, vel eclipsim, vel aliquid huiusmodi»[946].

Non a caso vengono scelti esempi di cose contingenti (eclissi) o manifestamente mitiche (fenice) che possono anche non esserci o di fatto non ci sono, eppure hanno un concetto che ne esprime la natura almeno possibile. L'argomento a favore della reale distinzione tra essenza ed essere in enti finiti si basa dunque sulla finitezza di contenuto intelligibile dell'essenza costitutiva di un tale ente. L'essere esula allora dai confini della natura, perché il concetto di quest'ultima non lo contiene. D'altro canto invece l'essere contiene in sé, nella sua nozione, tutte le modalità della sua possibile realizzazione concreta e quindi tutte le essenze. Ora, data l'infinita intensità del concetto di essere, sembrerebbe che esso debba costituire il concetto più ristretto che ci sia quanto all'estensione. Con meraviglia si constata invece tutto il contrario, e cioè che l'essere, pur comprendendo in sé tutte le differenze possibili della realtà, nel contempo si estende a tutte, le attua tutte senza lasciarsi ridurre a nessuna di esse.

Vi è infatti un duplice ordine di universalità dell'essenza: nel *primo* l'essenza dev'essere considerata come specie contenente degli individui e appartenente ad un genere; nel *secondo* essa appare invece come atto del supposito e forma della sostanza tutta intera. Nel primo caso essa è un *universale univoco* ricavato per *astrazione totale*; nell'altro è un *universale analogo* oggetto di *astrazione formale*. Il primo ordine non è quello delle essenze, ma piuttosto dei gradi metafisici costituenti l'essenza. Esso, procedendo nell'universalità, si allarga di estensione, ma nel contempo si impoverisce di contenuto. Al vertice esso giunge ai contenuti più generali che vi siano – ai supremi generi appunto – che in nessun modo toccano l'essere che trascende ogni contenuto.

Al contrario, l'essenza intesa nel secondo modo come atto formale della sostanza si ordina secondo una precisa gerarchia formale in modo tale che gli atti formali-essenziali superiori racchiudono in sé o formalmente o almeno virtualmente quelli inferiori. La vita ad esempio non è comune a tutte le essenze, eppure le essenze che comportano la vita, comportano anche l'essere, mentre quelle che

---

946 *Ibid.*

comportano essere non necessariamente comportano anche la vita. Quel grado di «essere essenza» che, oltre a dare l'esistere, elargisce anche la vita è dunque più esteso, perché comprende in sé non solo gli enti semplicemente esistenti, ma anche quelli che oltre ad esistere possiedono pure il vivere.

Al vertice la suprema Essenza sarà in grado di contenere tutte le perfezioni e di estendersi a tutto ciò che in qualsiasi grado è[947]; tale Essenza si identificherà con il puro Atto di essere, atto di ogni atto e forma di tutte le forme. Ciò che conta è differenziare bene la duplice considerazione dell'essenza: quella dell'essenza come contenuto e dell'essenza come perfezione. Il contenuto «sostanza» non implica né vita né privazione di vita e una volta contratta dalla differenza non-vivente, la sostanza escluderà addirittura la vita. La perfezione «vita» implica invece la perfezione sussistenza che si realizza anche al grado inferiore rispetto a quello vitale, perfezione che con l'aggiunta di quella superiore («vita») non viene per nulla esclusa né diminuita, ma, semmai, ulteriormente elevata. Così l'Essenza contenente tutte le differenze si diffonde su tutti i costituiti da qualunque differenza, giacché tale essenza non è altro che l'essere stesso. Al contrario, l'essenza costituita da una differenza dell'essere determinerà certamente un modo di essere, ma non potrà mai coincidere con l'essere stesso; nella sua nozione non sarà connotato l'essere.

Vi è dunque una natura, anzi, una molteplicità di nature, del cui *intellectus* non è l'essere, ossia dal concetto delle quali esula l'essere, giacché tali quiddità possono essere conosciute senza che la mente incontri la connotazione dell'esistere. Con ciò non si vuole dire che simili essenze non siano atte a dare l'essere[948], poiché tale attitudine è comune a tutte le essenze e, anzi, costituisce il grado infimo di essenzialità in quanto il minimo che un'essenza può dare è appunto l'esistere. Ma l'essenza dà l'essere non conferendolo causalmente, bensì, determinandolo formalmente, costituisce sempre e comunque un'attitudine all'esistere; ma non possiede tuttavia l'esistere in sé e in virtù di sé.

Vi dev'essere però un'altra natura, e questa assolutamente unica, in cui la ragione (il fondamento e il motivo) dell'esistere è intrinseca, sicché essa, esistendo in virtù di se stessa, si identifica nella sua quiddità con l'*esse ipsum*. «Alia autem natura invenitur de cuius ratione est ipsum suum esse, immo ipsum esse est sua natura»[949]. Il

---

[947] Esiste (N.d.C.).

[948] Ovviamente non l'essere in assoluto: questo lo dà solo Dio, ma quel dato essere che è l'essere dell'essenza. In questo senso S. Tommaso dice: "Forma dat esse" (N.d.C.).

[949] *Ibid.*

passaggio dall'avere in sé la ragione dell'esistere all'identificarsi essenzialmente con l'essere è molto significativo. L'esistere è l'essere nel soggetto in qualsivoglia modo si trovi in esso: sia per essenza che per partecipazione. Ora, un soggetto la cui essenza non è l'essere stesso, potrà avere l'esistenza, ma non in virtù dell'essenza, giacché l'essenza in tal caso dà al soggetto l'essere tale o talaltro e non il semplice esistere.

Un simile soggetto, se ha l'essere, se esiste, possiede l'esistenza non per essenza, ma per partecipazione, né nella sua essenza e nel concetto che la rappresenta si potrà riscontrare una qualche necessità rispetto all'esistere. Al contrario, quella natura che esiste necessariamente, che ha in sé il motivo e fondamento del suo esistere, dovrà conferire al soggetto in cui si trova non una ristretta perfezione dell'essere, bensì il semplice esistere senza determinazioni restringenti. Ciò vuol dire che una simile natura è l'essere stesso e non un'attitudine ad essere senza esistere in virtù di sé.

In breve, il soggetto che possiede l'esistenza non per partecipazione, ma per essenza, deve ricevere l'essere immediatamente, senza la mediazione di una quiddità restringente l'atto entitativo, il che non vuol dire che tra l'essere e il soggetto l'essenza viene a mancare, ma piuttosto che l'essenza si identifica realmente con l'essere e come tale, ossia come puro atto di essere, compete ai soggetto senza che, a sua volta, il soggetto abbia a differenziarsi dall'essenza, poiché là dove l'essenza coincide con l'essere, il soggetto, lungi dal disporre all'essere come se questo dovesse ancora essere ricevuto, già immediatamente e pienamente lo possiede. Nell'Ente per sé sussistente l'essenza coincide dunque da un lato con l'essere e dall'altro con il supposito.

2. La causa dell'essenza

29. Siccome ciò che deriva alla cosa dalla sua essenza le deriva da essa stessa ("*illud quod res ex sua quidditate habet, ex se habet*"), l'Essenza identica all'essere non riceve l'essere, ma possiede l'essere e lo possiede da sé. Diciamo che lo possiede da sé e non che lo riceve da sé, perché la *causa sui* è una contraddizione che vorrebbe l'ente sussistente da un lato già dotato di essere in quanto lo dà e dall'altro, siccome deve darlo a sé, sprovvisto di quello stesso essere che deve ancora ricevere. Diversa è dunque la ragione sufficiente dell'essere e la causa dell'essere. Ciò che ha nella propria essenza la ragione sufficiente del suo essere non può ricevere l'essere da nessuna causa,

né da sé né da altro. Non può riceverlo in nessun modo, perché già da sempre lo possiede.

Al contrario, nelle cose in cui l'essenza differisce dall'essere, la ragione sufficiente dell'essere non è nella cosa stessa, ma al di fuori di essa, e là dove la ragione di essere è estrinseca alla cosa, l'essere non può che essere acquisito, non può che derivare da una causa: «Ergo in solo Deo suum esse est sua quidditas vel natura; in omnibus autem aliis esse est praeter quidditatem cui esse acquiritur». Non avere in sé la ragione sufficiente del proprio essere coincide con l'avere un'essenza realmente distinta dall'atto di essere, il che a sua volta fonda la finitezza dell'ente. Ogni ente finito dunque, avendo al di fuori di sé la ragione sufficiente del proprio essere, non può che essere causato. Si comprende allora come l'essere causato competa all'essere finito quale una proprietà essenziale (nel secondo modo *dicendi per se*), anche se non certamente come il costitutivo della sua entità finita (nel primo modo).

La finitezza dell'ente consiste dunque nella relazione trascendentale dell'essenza all'essere e quindi nell'estraneità dell'essere rispetto alla cosa che esiste tramite esso. In base alla estraneità della ragione di essere all'essenza della cosa si instaura una relazione predicamentale rispetto alla causa datrice dell'essere all'essenza finita. La relativa autonomia della creatura è dunque garantita dall'essenza che si rapporta non immediatamente a chi le dà l'essere, ma prima all'essere stesso e poi, tramite l'essere, a Colui che, essendo l'Essere sussistente, pone nell'essere ogni ente. Siccome tuttavia il rapporto dell'essere per partecipazione all'essenza che ne partecipa risulta trascendentale e reciproco (come tra atto e potenza), anche l'essere finito si rapporta alla Causa dell'essere nell'essenza finita tramite questa stessa essenza finita a cui l'essere partecipato si proporziona.

Nel contempo però dipende dalla Causa prima non solo l'essere, ma anche l'essenza, sia quanto alla sua attuazione entitativa, sia anche, precedentemente ad essa, quanto alla determinazione ideale (concettuale, cognitiva) del suo contenuto. Infine dipende dalla Causa prima più propriamente ed intimamente lo stesso legame trascendentale tra essenza ed essere. In breve, l'essere è partecipato nell'essenza finita per opera della Causa prima che in tal modo costituisce l'ente finito; eppure quest'ultimo non consiste nell'essere causato, bensì nell'avere l'essere partecipato in un'essenza limitata, seppure poi l'essere causato gli spetti come una proprietà essenziale, e quindi inscindibile dal suo costitutivo, dimodoché l'essere causato accompagna sempre l'essere finito (partecipato) di ogni ente. Questa analisi aiuta a comprendere come l'ente creato assuma una certa consistenza sua propria, ma tutto ciò appunto nell'ambito della più totale dipendenza da Dio Creatore, giacché la stessa costituzione del

finito in ente indipendente dipende dalla causalità costituente di Colui che, essendo Essere, causa la partecipazione dell'essere in ogni altro ente.

3. L'ordine dei suppositi

30. L'ordine delle essenze è l'ordine delle possibilità di essere e, siccome l'essenza assume l'essere tramite la sussistenza, si deve dire che l'ordine delle essenze, delle attitudini ad essere, corrisponderà all'ordine dei suppositi ovvero delle attitudini a sussistere. All'infimo grado di questo ordine si trovano le essenze materiali, nelle quali l'essenza non coincide con la sostanza, ma la sostanza contiene, al di là dell'essenza, la materia individuale in quanto tale sostanza non è costituita dalla forma stessa, bensì dalla forma composta con la materia e quindi l'essenza derivante dalla forma a sua volta non è immediatamente sussistente, ma è ancora forma e atto del sussistente, ovvero del sostrato materiale individuale. «Cum quidditas quae sequitur compositionem dependeat ex partibus, oportet quod ipsa non sit subsistens in esse quod sibi acquiritur, sed ipsum compositum quod suppositum dicitur: et ideo quidditas compositi non est ipsum quod est, sed est hoc quo aliquid est, ut humanitate est homo»[950].

L'essenza del composto non è dunque pura forma, ma comprende in sé anche la materia, la implica però non a quel modo che è proprio della materia, bensì nella maniera che si addice alla forma. Così la quiddità contiene in sé tutta la specie materiale, sia la forma che la materia, ma al livello proprio della specie, ossia a modo di una forma connotante in sé la materia, senza però che sia già individuata dalla materia stessa. Così l'umanità implica certo corporeità, ma implica appunto corporeità in specie[951], non la concreta e individuale corporeità di questo determinato corpo umano appartenente a questo determinato uomo. Per ciò stesso la quiddità d'una cosa materiale non sarà sussistente nell'essere che riceve, ma tale sussistenza spetterà al composto intero. Essere sussistente nell'essere potrebbe far pensare che la sussistenza sia dovuta all'essere; di fatto però sussistere nell'essere significa che l'essenza riceve l'essere tramite il supposito. Tale supposito nella natura della cosa materiale non è immediatamente inerente alla quiddità in quanto quiddità, bensì alla quiddità in quanto dipendente dalle parti del composto.

---

[950] *Ibid.*

[951] Maschile e femminile (N.d.C.)

In altre parole, l'essenza della realtà materiali, come essenza, rimane sul piano della specie e quindi della forma, seppure non più della forma della materia, bensì della forma di tutta la sostanza; ma nella sostanza, al di là della forma che è essenza, c'è anche il sostrato materiale che dà individualità all'essenza, sicché la terminazione supposizionale presupporrà quella dell'individuazione e dipenderà da essa. Nelle cose materiali sussiste dunque non l'essenza, ma l'essenza in quanto attuante il sostrato materiale individuale; non la specie, ma l'individuo risultante dalla specie tramite la differenza numerica interamente derivante dalla materia prima segnata dall'esigenza della quantità. Ciò non significa per nulla che l'individuo si identifichi col supposito, bensì che il sussistente è tutto l'individuo e non solo l'essenza al grado specifico che le è connaturale. Il grado più alto di sussistenza è ovviamente quello delle sostanze immateriali. «Quidditas simplex, cum non fundetur in aliquibus partibus, subsistit in esse quod sibi a Deo acquiritur». La semplicità del contenuto essenziale, la sua indipendenza da una comparte materiale, fa sì che tale essenza sia nel contempo specie e individuo e quindi non dipenda da un principio individuante aggiunto ad essa in vista della sua terminazione supposizionale.

Ecco che cosa vuol dire che l'essenza sussiste in sé; non certo che l'essenza sia identica al *quod est* giacché, come essenza, essa è e rimane un *quo est*; ma si dice sussistere nell'essere acquisitole, al di là di se stessa, da Dio, perché in vista della sussistenza non ha bisogno di essere individuata ma, sostanza completa in virtù della sola forma e individuo terminato in virtù della sola sua specie, essa è già sufficientemente dotata in vista di quel supposito che dovrà tuttavia aggiungersi ad essa come un *quod* a un *quo*, giacché essa non ha l'essere, ma riceve l'essere; sicché il suo essere è un *quo est*, e pure l'essenza è un *quo est* bisognoso di costituirsi come un *quod est* per ricevere una qualsivoglia perfezione, tanto più quella dell'atto entitativo. Al vertice dell'ordine dei suppositi vi è quell'unica Essenza che è già un *quod* in virtù di se stessa perché non ha bisogno di disporsi all'essere in quanto è già il suo essere, sicché in essa l'essere sarà nel contempo un *quo est* e un *quod est*.

4. L'essenza come potenza d'essere

L'essere è partecipato all'essenza sussistente, là dove l'essenza nel suo contenuto quidditativo realmente differisce dall'essere, come un qualcosa di ricevuto nel soggetto e ristretto alle limitate condizioni del soggetto secondo la proporzione dell'essenza che lo costituisce. Si tratta dunque di una partecipazione compositiva in cui vi è un

ricevente e un ricevuto. Orbene, ciò che il ricevente non possiede ancora in virtù della sua essenza, non lo può avere se non come un atto rispetto al quale esso si comporta come una potenza. «Quia omne quod non habet aliquid ex se, sed accipit illud ab alio, est possibile vel in potentia respectu eius, ideo ipsa quidditas est sicut potentia, et suum esse acquisitum est sicut actus; et ita per consequens est ibi compositio ex actu et potentia»[952]. San Tommaso aggiunge un po' ironicamente che se uno vuol proprio chiamare ogni potenza materia, allora la composizione sarà anche tra forma (essere) e "materia" (essenza), sebbene in tal caso l'uso (o piuttosto l'abuso) del nome "materia" sia decisamente equivoco; comunque vale sempre la ben fondata massima secondo la quale "*sapientis est non curare de nominibus*" (chi sa che cosa avrebbe detto il Comune Dottore della contemporanea "filosofia" del linguaggio o, meglio, ridotta al linguaggio!).

Ora, la potenza entitativa si distingue dalla potenza formale, che caratterizza la materia nei riguardi della forma, in un punto decisivo. Mentre la materia si compone con la forma, ma senza essere a sua volta una partecipazione similitudinaria della forma, l'essenza limitata si compone anch'essa con l'atto di essere, ma nel contempo, già come potenza rispetto all'essere, essa si costituisce sempre nell'ambito dello stesso essere come una similitudine partecipata di quella Essenza, il cui contenuto non è altro che Essere. Così la forma presuppone la materia che già trova al di fuori di sé, mentre l'essere non suppone nulla di reale, nemmeno la sua potenza che è quella dell'essenza, ma pone dentro a sé i limiti di taleità determinanti l'essenza nel suo particolare contenuto per poi comporsi con quella stessa essenza così costituita entro l'essere stesso (*infra latitudinem* tu *esse*). Ecco perché, se si corrompe la forma nella materia, la materia si riveste, passando attraverso la privazione, di un'altra forma, ma continua ad esistere, mentre se l'essenza perdesse l'essere, essa sprofonderebbe nel nulla quanto all'essere reale (fisico) mantenendo solo l'essere intenzionale, ideale, *in mente Dei*. Ecco anche la ragione per cui la materia possiede la forma, benché in maniera contingente e corruttibile, mentre l'essenza non possiede mai intrinsecamente l'essere, ma lo riceve in ogni momento. Mentre la materia con la forma entrano entrambe nel composto, l'essere, pur partecipato all'essenza, non entra interamente nell'ente finito, ma si mantiene sempre al di là e al di sopra di esso come atto infinito rispetto a un attuato finito. La forma aggiunta alla materia rimane sempre essenzialmente se stessa, cambia solo il modo di essere (singolarità), mentre l'atto di essere dato all'essenza cambia la sua essenziale ampiezza lasciandosi coartare dall'atto infinito al finito,

[952] *Ibid.*

sicché l'essere partecipato non è più l'*ipsum esse* o l'essere nella sua essenza. Proprio perché l'essenza non può costituirsi se non come differenza *intrinseca* dell'essere, l'essere in sé le rimane sempre *estrinseco* per quanto le sia partecipato per composizione. Infatti, l'essenza, che in sé è già un essere depotenziato, non può ricevere l'essere se non in misura diminuita rispetto a ciò che è l'essenza stessa dell'*ipsum esse*.

31. Un altro testo significativo dell'Aquinate[953] mette in evidenza l'analogia tra l'essere e l'essenza da una parte e l'atto e la potenza dall'altra. È sempre in base all'analisi dell'ente sostanziale che si scoprono simili rapporti di attualità e potenzialità a livelli diversi della sostanza. Solo essa, la sostanza appunto, costituisce il *quod est*, cui compete l'essere come un atto e anche come una forma, come un *quo est* per eccellenza. Ma nell'ambito della sostanza il *quo est* è anche la quiddità, il cui *quod est* non può essere tutta la sostanza, giacché l'essenza fa parte della sostanza costituendola, bensì un sostrato che conferisce alla sostanza la sua caratteristica di soggetto come l'essenza le conferisce la determinatezza di un contenuto, ovvero di un modo di essere. Indubbiamente il sostrato in questione coincide con il termine supposizionale.

Infine è atto, come è ovvio, la forma rispetto alla materia, ma la materia, anche se dotata appieno della caratteristica d'un sostrato è certamente un *quod*, ma non propriamente un *quod est*, perché senza la forma la materia non ha l'essere, come d'altronde nemmeno la forma senza la materia, se si tratta di una forma inerente e non separata. «Differt autem quod est a materia; quia quod est dicit ipsum suppositum habens esse, materia autem non habet esse, sed compositum ex materia et forma; unde materia non est quod est, sed compositum». L'essere non compete esclusivamente né alla materia né alla forma, ma sempre all'una in dipendenza dall'altra (ragion per cui è doveroso parlare di una vera e propria causalità materiale e formale); il che equivale a dire che l'essere compete al composto di materia e di forma, all'essenza tutta intera, che non è forma contrapposta alla materia, bensì forma che, trascendentalmente rapportata alla sua materia, e assieme alla sua materia, costituisce tutta la sostanza.

All'essenza però l'essere non deriva immediatamente, bensì tramite quel supposito che, terminando ultimamente l'essenza, la costituisce sostanza, e nel contempo la rende adatta alla ricezione dell'atto partecipato di essere. In altre parole, l'essere spetta alla sostanza tutta intera, ma la sostanza a sua volta è sia *ciò che* riceve l'essere, sia *ciò per mezzo di* cui la cosa riceve l'essere in tale

953 I *Sent.*, d. 8, 5, 2 c.

determinata misura e proporzione. Il primo aspetto della sostanza che le dà sussistenza si dice supposito, mentre l'altro, che le conferisce un determinato contenuto ontologico, si chiama essenza, quiddità, natura. La natura a sua volta può identificarsi con la forma, se si tratta di una sostanza semplice e separata dalla materia, o consiste invece, nel caso di una forma inerente alla materia e dipendente da essa, in un composto di forma e di materia, composto in cui ovviamente la forma svolge la funzione dell'atto e del costitutivo (*quo*), mentre la materia quella della potenza e del sostrato (*quod*). Decisivo è il duplice livello di essenzialità, cioè quello primario, specifico, dato dalla forma già rapportata alla materia, ma non ancora individuata da essa, e quello secondario, individuale, dato dalla forma ricevuta in questa (quantitativamente determinata) materia, il quale tuttavia, anch'esso, non costituisce ancora il supposito, il *quod est*, ma solo la natura della cosa, anche se, questa volta, ultimamente terminata nell'ambito della sua essenzialità, ovvero l'essenza individuale della cosa.

Per spiegare meglio il triplice strato costituente una sostanza composta, S. Tommaso parte dall'atto, dal *quo est*, cosa d'altronde ben comprensibile, poiché è l'atto che dà l'intelligibilità alla potenza e non viceversa. Il *quo est* poi si dice in un triplice modo. «Potest enim dici *quo est* ipsa forma partis, quae dat esse materiae. Potest etiam dici *quo est* ipse actus essendi, scilicet esse, sicut quo curritur est actus currendi. Potest etiam dici *quo est* ipsa natura quae relinquitur ex coniunctione formae cum materia, ut humanitas, praecipue secundum ponentes quod forma quae est totum, quae dicitur quidditas, non est forma partis, de quibus est Avicenna»[954].

Innanzitutto vi è il rapporto più ovvio tra la materia e la forma in cui la materia riceve e sostiene la forma, mentre la forma determina e struttura la materia. Nell'interdipendenza suddetta la materia si comporta dunque come un sostrato, la forma come una perfezione. Una è evidentemente potenza, possibilità di essere tale o talaltra cosa, l'altra è atto, ciò che fa sì che realmente questo individuo sostrato di materia informe ed uniforme divenga questa e quest'altra realtà. Come si vede, la forma non è la realtà stessa, ma ciò che determina la realtà; non è l'attuato, ma l'attuante. Non si tratta tuttavia di un atto che conferisce la realtà o l'esserci in assoluto, bensì di un atto che dà l'essere tale o talaltra cosa.

Vi è poi, analogico a questo, il rapporto ben più significativo tra la sostanza e l'essere per cui essa semplicemente è. Dalla sua forma e dall'essenza che la costituisce la sostanza riceve già l'essere tale o talaltra cosa, ma, per il fatto di essere tale, essa non si costituisce ancora come esistente. Alla taleità della sostanza occorre dunque

954 *Ibid.*

aggiungere un altro atto, un atto che le dia il semplice esserci, l'emergere dalla non-esistenza, giacché, checché ne dicano gli esistenzialisti che vorrebbero saperne di più, troppo, sul conto dell'essere, quest'ultimo non si lascia descrivere, se non tramite la negazione, come un'emergenza dal nulla. È fin troppo ovvio che proprio chi ammette la consistenza delle essenze, e perché la ammette, non potrà mai considerare tale emergere dal nulla come uniforme, giacché un simile emergere compete a ciò che emerge, il che è tutt'altro che uguale, uniforme o univoco.

Al di là della forma che dà l'essere tale vi è dunque una forma che dà semplicemente l'essere, anche se poi lo darà concretamente sempre e solo a questa o quest'altra cosa di questa o quest'altra ben determinata natura. Una tale determinata realtà viene dunque all'essere non in virtù del suo essere tale, ma il suo stesso essere tale realmente c'è, esiste, in virtù della partecipazione di una forma universalissima, perfettamente irriducibile a questa o quest'altra forma e quindi di una forma infinitamente attuale, trascendente tutte le forme particolari, di una forma che non ha l'essere, ma che è l'essere semplicemente. Non è privo d'interesse il paragone con il correre: come ciò, per mezzo di cui si corre, è l'atto di correre, così ciò, per mezzo di cui semplicemente si è[955], è l'atto di essere. L'essere è dunque predicato accidentale come il correre, ma nel contempo diverso dal correre giacché, mentre il correre aggiunge alla sostanza un nuovo contenuto, l'essere lascia il contenuto essenziale di essa inalterato, eppure la modifica compiendo in essa un «cambiamento» abissale, facendola emergere dal nulla. L'essere è dunque, checché ne dica Kant, predicato della sostanza, ma il predicato più fondamentale; è forma, ma non una forma tra tante, bensì la forma di tutte le forme e trascendente tutte le forme. Il correre non è connesso con l'essenza di chi corre e nel contempo aggiunge a chi corre un qualcosa di nuovo distinto dal suo semplice essere. Anche l'essere è accidentale rispetto alla sostanza, perché non è connesso con la sua essenza, eppure l'essere non aggiunge nulla di esterno alla sostanza e alla sua quiddità, ma la pone tutta, così come è, nella sua identità essenziale, in un atto di essere che la fa semplicemente esistere. L'essere è allora sì, aggiunto all'essenza, ma non come un'altra essenza (accidente), bensì come l'essere della sostanza stessa.

L'ultimo rapporto, ma molto significativo per il problema del supposito, è quello tra un sostrato che non è parte della sostanza, ma termina tutta la sostanza, da una parte, e una forma che non è a sua volta parte della sostanza, ma il suo costitutivo globale, la sua essenza. Indubbiamente l'essenza è costituita da una forma e assume

---

955 Esiste (N.d.C.).

le caratteristiche di una forma, ma non si riduce alla forma aggiunta alla materia, in quanto comprende anch'essa la materia, né costituisce in atto la materia, bensì tutto l'ente sostanziale. Ciò fa pensare che anche nelle sostanze separate, dove non c'è una forma distinta dalla materia, vi sia tuttavia sempre una quiddità (che in tal caso coincide con la forma) distinta dal supposito come un *quo est* distinto dal *quod est*.

La forma è per sé un atto che abilita all'essere la materia determinandola a un essere tale, suscettibile di esistere. Se è vero che molte forme sono atto di una potenza e determinazione di un sostrato per sé indeterminato (al di fuori della determinazione quantitativa-numerica), ci si chiede giustamente se tutte le forme debbano avere una simile caratteristica di dipendenza dalla comparte materiale. La risposta dell'Aquinate non lascia spazio ai dubbi. «Cum autem de ratione quidditatis, vel essentiae, non sit quod sit composita vel compositum; consequens poterit inveniri et intelligi aliqua quidditas simplex, non consequens compositionem formae et materiae»[956]. Alla base dell'argomento che approda alla convenienza dell'esistenza delle sostanze separate, sta una concezione profondamente analogica di tutto ciò che è la *ratio*, la natura stessa dell'"essere forma".

Ogni forma tende a costituire una sostanza, supponendo che si tratti appunto di una forma sostanziale, un sussistente, dandogli non già la sussistenza, giacché la forma è un *quo* e non un *quod*, ma determina l'essenza di ciò che sussiste. Ora, anche l'essenza è un *quo aliquid est*, sicché a prima vista non appare nessuna necessità di distinguere tra forma e essenza. Se tale necessità si presenta, ciò non dipende dalla forma in quanto è forma, (di suo la forma non tenderebbe a costituire un'essenza distinta da sé, bensì a costituire se stessa come essenza), ma, semmai, dipenderà dalle caratteristiche particolari della forma in questione.

Perché dunque una forma non riesce ad affermarsi immediatamente come il costitutivo, la quiddità, di tutto il sussistente? La risposta non può essere che questa: se la forma si distingue dall'essenza, ha bisogno d'un altro, d'un complemento, per costituire l'essenza, e ciò rivela una sua dipendenza da altro, da un complemento aggiunto, e quindi una sua imperfezione. Ebbene, la forma dipende da altro solo là dove, pur essendo atto, essa non riesce a porsi come atto in sé, ma esclusivamente come atto di una potenza, di quella potenza che rispetto alla forma non può essere che la materia[957]. Una forma inerente alla materia dipende nell'essere dalla

---

[956] *Ibid.*

[957] La forma atta a di sussistere da sè costituisce la sostanza spirituale, che può essere o completa (angelo e Dio) o incompleta (anima umana). Unita alla

materia e non costituisce la sostanza se non assieme alla materia[958]. In tal modo anche l'essenza di *tutto* il composto non potrà ridursi alla sola forma, ma comprenderà in sé e forma e materia. La quiddità è perciò da un lato costituita dalla forma inerente, ma dall'altro non è riducibile a essa, in quanto implica pure la materia. Ciò fonda il divario, a livello di sostanze composte, tra quiddità specifica e individua. La forma determina la sostanza primariamente come forma e solo secondariamente come inerente a questo sostrato materiale. Anzitutto dunque la forma porrà in specie, costituendo quella essenza specifica, in cui c'è già la materia, ma non la materia individuale (ad es. nell'umanità è implicita la materialità del corpo[959], ma non di questo o quest'altro corpo in particolare); solo in seguito (strutturalmente parlando) la forma inerente costituirà l'essenza numericamente determinata in quanto si compone con questo e non quest'altro sostrato materiale. La determinazione della specie deriva tutta dalla forma, quella dell'individuo non altera la forma, ma le aggiunge una determinazione che non è più attuale e formale, bensì potenziale e materiale (quantitativa)[960] e quindi sgorga non già dalla forma ma piuttosto dalla sua inerenza all'altro, alla materia appunto.

La forma inerente dipende in due modi dalla materia: a livello della quiddità specifica ha bisogno della materia come d'un complemento; a livello dell'essenza individua le occorre la materia perché sia numericamente determinata e incomunicabile a eventuali inferiori. L'individuazione poi costituisce la *conditio sine qua non* della sussistenza, ma non il suo costitutivo, né è lecito identificare l'una con l'altra: entrambe sono delle terminazioni, ma in ordini

---

materia, la forma costituisce invece la sostanza materiale. Si danno così le due categorie fondamentali della sostanza, ciò che nel simbolo della fede costituiscono i *visibilia et invisibilia* (N.d.C.).

[958] Per questo, mentre la sostanza spirituale è incorruttibile, quella materiale è corruttibile, in quanto la materia può perdere la forma e acquisirne un'altra. La materia è in continua evoluzione, sicchè essa continuamente fa sorgere dal suo intimo delle forme sostanziali, le quali, essendo, come dicono gli scolastici, "edotte" dalla materia, ossia il risultato di questa attività o energia materiale sempre in evoluzione, non possono a loro volta succedersi le une alle altre. Se dunque è falsa l'idea materialistica che lo spirito sorga dalla materia, perché lo spirito trascende la materia, è vero che le forme materiali sorgono dall'energia della materia e costituiscono quindi il vertice delle sue possibilità (N.d.C.).

[959] Maschile o femminile (N.d.C.)

[960] Nel caso della specie umana, la mascolinità e la femminilità (che hanno anche un aspetto spirituale) aggiungono un'ulteriore determinazione formale - l'esser uomo e l'esser donna - non riconducibile, come credevano i medioevali, all'individuo, giacchè un conto è *l'esser* maschio e un conto è *questo* maschio; un conto è *l'esser* donna e un conto è *questa* donna. Cfr. il mio libro *La coppia consacrata*, Ed.VivereIn, 2008 (N.d.C.).

diversi, poiché l'individuazione termina l'essenza nell'ambito dell'essenza, mentre il supposito termina ancora l'essenza, ma rispetto a quell'essere e quelle proprietà esistenti nell'essenza che esulano da essa (l'essere è comunque trascendente rispetto a ogni essenza finita e le proprietà lo sono almeno quanto al loro *modus essendi* se non necessariamente quanto alla loro quiddità). Nella sostanza vanno dunque sempre accuratamente distinti i due aspetti dell'essenzialità e della sussistenza.

5. La forma sussistente

32. La forma, costitutivo della sostanza, tende sempre a costituire un sussistente e un sussistente determinato da tale essenza. L'ordine delle sostanze sarà dunque l'ordine sia dei suppositi che delle essenze. In entrambi questi ordini la forma inerente alla materia dipende dalla materia. Occorre però notare che, mentre la materia entra nel costitutivo dell'individuazione, essa è solo condizione, e per nulla fattore costituente, della terminazione supposizionale. Ora, la forma tende a emanciparsi dalla materia in entrambe le dimensioni della sostanza, ma prima ci riesce quanto alla sussistenza, poi quanto all'essenza[961].

Non sorprende perciò il fatto che vi sia una forma sostanziale immateriale quanto all'agire, e per conseguenza quanto all'essere e al sussistere, qual è appunto l'anima umana, la quale tuttavia continua a dipendere dalla materia, così da essere sempre e comunque individuata dal rapporto alla materia del suo corpo[962] e così da non essere né essenza né sostanza (persona) completa senza la materia del suo corpo. Al di là dell'anima vi dovranno poi essere delle forme che non solo raggiungono la sussistenza indipendente dalla materia,

[961] L'idea che la forma "tenda" ad emanciparsi o al liberarsi dalla materia sa un po' di platonismo. Forse sarebbe meglio dire che esistono diversi gradi formalità, tra i quali il sommo è certo la forma che coincide con la sua esistenza (forma divina), ma i gradi inferiori *tendono semplicemente ad attuare il grado che loro è proprio*. Così per esempio la forma umana (l'anima razionale) non tende ad emanciparsi dal corpo, ma al contrario, tende a stargli unito, tanto che l'anima separata tende a riunirsi al suo corpo e non desidera affatto starsene per conto proprio (N.d.C.).

[962] L'anima umana non è individuata solo dalla materia come le forme inferiori, ma è individuata anche da se stessa, perché è una forma spirituale. L'anima dei defunti è individuata anche senza il corpo. In ciò la forma umana assomiglia alla forma angelica. La forma umana individuale restringe la specie umana in quanto forma di una *materia*, ma in quanto spirituale, è specie a sé. Su questo punto ha ragione Edith Stein a parlare della *specie* uomo e della *specie* donna. L'esser uomo e l'esser donna è individuo rispetto alla specie umana, ma è specie rispetto all'individuo (N.d.C.).

ma anche la completezza essenziale e l'individualità. Tali forme, costitutive di sostanze separate, sono da un lato essenze intere, dall'altro lato delle essenze immediatamente individue. In quanto in esse la forma che, occorre tenerlo ben presente, sempre "*ponit in specie*", si costituisce essenza completa, la loro essenza, quanto al contenuto quidditativo, non esprimerà degli individui in una specie, ma una specie intera; nel contempo però la forma, priva di materia, non potrà che essere già terminata, non suscettibile di ulteriori differenziazioni numeriche e per ciò stesso terminata numericamente, così da esprimere non individui in una specie, ma piuttosto un' intera specie in un solo individuo[963].

I gradi della forma sono dei gradi di immaterialità, il che non sorprende più di tanto, dato che, evidentemente, la forma, anche quella inerente, essendo atto della materia, sarà la non-materia per eccellenza[964]. Sicché più una forma è forma, più è immateriale nel suo contenuto quidditativo e più si libera dalla materia quanto alle condizioni della sua costituzione, come un sussistente prima (anime umane), e poi come un'essenza specifica e individua ad un tempo (sostanze separate). L'immaterialità sostanziale non emerge dunque dialetticamente dal divenire dell'immaterialità formale nei sostrati materiali, ma si pone decisamente sul piano dell'essere (anziché del divenire) come un che di non solo opposto alla materia (così la dipendenza dalla materia non verrebbe mai seriamente superata, giacché la fatalità dei sistemi dialettici negatori dell'essenza immutabile è quella di chiudere tutto nel cerchio soffocante dell'immanenza), bensì come un che di strutturalmente ed analetticamente sovraordinato alla materia e al composto ilemorfico secondo l'ordine analogico attributivo[965]. Il rispetto della non-contraddittorietà dell'essere suppone quello della non-contraddittorietà dei modi essenziali di essere, sicché l'affermazione

---

[963] Tra due forme infraumane della stessa specie esiste solo una differenza individuale-materiale; tra due forme angeliche esiste una differenza formale-specifica. Tra due anime umane esiste una differenza a due livelli: materiale, in quanto l'anima è forma del corpo; spirituale in quanto l'anima è spirituale. La specie umana comporta molti individui; tuttavia tra due individui umani, a somiglianza degli angeli, esistono differenze formali, che non dividono la specie ma la determinano formalmente ulteriormente. Per esempio la differenza fra uomo e donna o tra un poeta e un filosofo o tra un politico e un monaco (N.d.C.).

[964] Tuttavia un conto è l'immaterialità della forma infraumana e un conto è la spiritualità delle forme umane e di quelle superiori. Il primo tipo di forma comporta una smaterializzazione all'interno della materia; le altre forme sono totalmente distinte dalla materia (N.d.C.).

[965] Lo spirito è sovraordinato alla materia secondo un'analogia di attribuzione, perché il sommo analogato della sostanza, lo spirito, possiede in proprio il medesimo spirito, mentre agli analogati inferiori può venir attribuito estrinsecamente in quanto essi possono entrare in relazione con lui (N.d.C.).

autentica dell'essere non potrà che coincidere con quella dell'essenza e il rispetto dell'uno sarà inseparabilmente legato a quello dell'altra[966].

D'altronde l'essere rimane sempre saldamente legato all'essenza, non solo perché non c'è essere se non in qualche soggetto costituito da una qualche essenza, ma anche perché al vertice dell'analogia attributiva si ritrova ancora un'essenza, ma un'Essenza realmente identica con l'essere e per conseguenza un essere costituitosi in essenza. Proprio quel *nefas* tanto esorcizzato dall'esistenzialismo tutto fondato sull'*aut-aut* dialettico, sul *"se essere, allora non essenza"*, diventa un'esigenza imprescindibile dell'analettica tomistica: la chiave di volta dell'ordine degli enti coincide con una tangenza per identità tra essere e essenza. E se è vero che l'intelletto umano non ha un concetto immediato dell'essere, non è certamente vero che l'essere non sia in nessun modo concettualizzabile[967].

L'essere si presenta, certo, come l'atto di qualcosa ma, stando sempre e comunque dalla parte dell'atto, ci invita a pensare che esso debba pure costituirsi come sussistente in sé, come una sostanza appunto e non più come atto di una sostanza. Similmente l'essenza ci appare senza dubbio come un che di limitato e di limitante, ma nel contempo tale da manifestare la duplice limitatezza, ossia quella imperfettiva del contenuto e quella perfettiva della sua determinante attualità, il che fa ancora pensare che, accrescendo l'ampiezza del contenuto, l'essenza, anch'essa un universale non univoco ma formale-analogo, non perde, ma guadagna la determinatezza dell'essere atto e forma, fino a coincidere al vertice con l'essere atto di ogni atto e forma di ogni forma, con l'*ipsum esse*.

E per tale estrapolazione analettica, basata nella presente istanza sull'ordine attributivo delle essenze, l'ontologia tomista arriva a postulare perentoriamente la coincidenza reale, nel supremo Ente, tra essenza ed essere. Non si pretende di afferrare concettualmente quell'Essenza che è lo stesso essere, ma si dichiara senza esitazione che vi debba essere un'essenza identica con l'essere e quindi un «concetto» (per quanto nascosto a ogni intelletto finito) dell'*ipsum esse*. Giunto infatti alle sostanze separate, l'Aquinate non esita a proporre un dilemma: «Si autem inveniamus aliquam quidditatem

---

[966] Questo punto ci sembra magistralmente chiarito nelle parti teoriche della monumentale opera di ROMANO AMERIO, *Iota Unum. Studio delle variazioni della Chiesa cattolica nel secolo XX*, Ed. Ricciardi, Milano-Napoli, 1985, pp. 656 [ristampato da Fede & Cultura, Verona, 2009].

[967] Ciò sia detto riguardo alla tesi di E. GILSON in *L'être et l'essence*, Ed. Vrin, Paris, 1981, 2 ed., p. 252: "Il y a donc, dans le sens de ce verbe, quelque chose qui ne se laisse pas conceptualiser, mais que nous avons pourtant l'impression de comprendre".

quae non sit composita ex materia et forma, illa quidditas aut est esse suum, aut non»[968].

L'essenza infatti non è solo forma che come tale tende a emanciparsi dalla materia, ma è anche atto che, in quanto atto, esige di sbarazzarsi degli stessi limiti imposti dalla potenzialità, anche della potenzialità non materiale. L'Essenza suprema nell'ordine delle essenze non potrà che coincidere con l'essere, atto ultimo e puro, così da costituire un sussistente assolutamente semplice in cui coincidono non solo l'essenza e il supposito (sostanza), ma anche l'essere e l'essenza sussistente. Le sostanze immateriali finite invece sono limitate dalla differenza della loro essenza rispetto all'essere. Non identificandosi con l'essere stesso, esse hanno una ragione estrinseca del loro esistere e quindi ricevono l'essere da altro e sono causate. Esenti però come sono dalla materia, esse ricevono l'essere sì, ma non in altro, bensì in sé «et ita ipsa quidditas erit hoc quod est, et ipsum esse suum erit quo est».

Questo brano potrebbe far pensare a una reale identità, nelle sostanze separate, tra essenza e supposito: mentre nelle sostanze materiali il sostrato è la materia, in quelle immateriali è l'essenza stessa. Di fatto, invece, una simile visione delle cose risulta insostenibile. «Et quia haec quidditas posita est non subsistere in materia, non acquireretur sibi esse in altero, sicut quidditatibus compositis, immo acquireretur sibi esse in se»[969]. L'essenza separata nel suo stesso contenuto quidditativo esclude la materia come complemento della forma, il che significa che la forma in tal caso non è solo *forma partis*, bensì nel contempo *quidditatis totius* (*substantiae*). Nelle sostanze materiali differisce la forma dalla materia e così pure la forma dalla quiddità di tutta la sostanza. Ciò a cui spetta la sussistenza non è la forma, bensì l'essenza intera che determina la totalità della sostanza.

Così, mentre nelle sostanze materiali la forma non sussiste se non completata dalla materia per essere un'essenza intera, nelle sostanze separate la forma è già essenza e quindi è immediatamente atta a sussistere. Il sostrato materiale non è perciò il supposito delle sostanze materiali, ma è il complemento dell'essenza materiale e la sorgente della sua individuazione. Dato poi che l'essenza non può essere terminata rispetto ad altro (essere, perfezioni aggiunte) se non è prima terminata in sé (rispetto a eventuali inferiori), ne consegue che l'individuazione, ben distinta dalla terminazione supposizionale, è tuttavia la condizione previa imprescindibile di essa.

L'essenza priva della materia sussiste dunque immediatamente non perché la quiddità (*quo*) si identifichi con il supposito (*quod*),

---

[968] I *Sent.*, d. 8, 5, 2 c.
[969] *Ibid.*

bensì perché, priva della materia, l'essenza separata non ha bisogno di ricevere la sussistenza *tramite* l'individuazione, ma, individua in specie, è già atta a ricevere sussistenza; è atta a riceverla, non è sussistente per identità reale tra essenza e supposito come avviene in quell'Essenza che *è actus purus essendi* e che quindi non riceve l'essere, ma è l'essere.

Rimane dunque in ogni sostanza finita, anche immateriale, la distinzione tra il *quo est* e il *quod est*, distinzione reale, ma modale, giacché il supposito non è una dimensione aggiunta alla quiddità, bensì una dimensione che ne modifica il *modus essendi*. Dato però che il *quod est*, nel caso della sostanza separata, non percorre la via dell'individuazione e della materialità, esso, per quanto modalmente distinto dal *quo est* dell'essenza, non è potenziale rispetto a un'essenza attuante, ma è un atto formale sia come quiddità che come supposito. Rimane invece la distinzione tra l'essenza così immediatamente sussistente e il *quo est* dell'atto di essere partecipato. Infatti il supposito, l'essenza immateriale l'ha da sé, ma l'essere, data la finitezza di tale essenza, non può averlo se non da altro, così da essere un che di possibile, di potenziale, sia rispetto alla perfezione ricevuta sia alla causa da cui la riceve: «Et quia omne quod non habet aliquid a se, est possibile respectu illius, huiusmodi quidditas, cum habeat esse ab alio, erit possibilis respectu illius esse, et respectu eius a quo esse habet, in quo nulla cadit potentia»[970].

6. L'ordine analogico degli enti

Vi è dunque una duplice potenzialità dell'essenza finita all'essere: una all'essere comune partecipato, l'altra all'Essere sussistente impartecipabile sorgente di ogni partecipazione. A questo punto è facile intuire che la potenzialità del soggetto rispetto alla perfezione per partecipazione segue la struttura della proporzionalità, mentre quella del soggetto rispetto al Soggetto possedente la perfezione per essenza assume le caratteristiche dell'attribuzione[971].

33. Altri due testi significativi riguardo all'ordine attributivo (partecipazione per gerarchia formale) differenziato secondo la progressiva limitazione dell'atto dalla parte della potenza – uno rispetto all'ordine degli enti, l'altro rispetto a quello degli intelletti –

---

[970] *Ibid.*

[971] L'essere si trova proporzionalmente nei vari soggetti (partecipazione per composizione di soggetto ed essere), mentre l'essere per partecipazione (partecipazione per limitazione dell'essere) è analogicamente attribuito all'ente per partecipazione (N.d.C.).

si trovano nel *Compendium theologiae*[972]. La gerarchia degli enti non può non assumere un aspetto assiologico, il che non sorprende, data la coincidenza del bene e dell'ente e il fatto che il concetto del bene connota particolarmente una certa pienezza dell'ente, pienezza che in linea discendente va sempre più restringendosi.

L'ordine poi suppone un qualcosa di uno e di primo, rispetto al quale i susseguenti si dicono ordinati secondo una certa assimilazione degli inferiori al superiore e, in ultima analisi, al supremo. «Quia vero unumquodque in tantum nobile et perfectum est, in quantum ad divinam similitudinem accedit, Deus autem est actus purus absque potentiae permixtione, necesse est ea quae sunt suprema in entibus, magis esse in actu, et minus de potentia habere; quae autem inferiora sunt, magis in potentia esse»[973]. L'espressione "*nobile et perfectum*" non è per nulla casuale, giacché il "*nobile*" connota il "*notabile*" ovvero una certa eccellenza nell'essere che si impone alla conoscenza e il "*perfectum*" indica il raggiungimento completo della finalità immanente a un ente, la sua *entelècheia*. Si tratta dunque di un ordine degli enti in quanto sono dei beni susseguentisi secondo l'eccellenza di quella pienezza di essere che compete a ciascuno di essi in rapporto alle esigenze della propria forma finalizzata.

Decisivo risulta il criterio, squisitamente platonico, dell'assimilazione al supremo. Non ogni ordine può infatti dirsi analogico, ma solo quello in cui l'essenza stessa di un soggetto dipende dal suo rapportarsi all'essenza di un altro soggetto superiore. L'ordine numerico, checché ne dicano i pitagorici, è univoco, poiché l'unità aggiunta non varia l'«essere numero» del numero che essa specificamente determina. Il due segue l'uno per aggiunta di un'unità, ma il due è numero esattamente come lo è l'uno, anche se si ordina all'uno a causa della distanza di un'unità che lo separa da esso; dall'unità aggiunta, il due ricava una specie diversa da quella dell'uno, ma il genere «numero» rimane inalterato[974]. Anzi, semmai, il due è più perfetto dell'uno. Pitagora non se ne offenda, perché possiede più unità dell'uno, seppure viceversa l'uno lo preceda nell'ordine della fondazione in quanto, se non ci fosse nemmeno un'unità, non si vede come ce ne potrebbero essere due. Il due è perciò numero univocamente, per conto suo, non per la sua intrinseca dipendenza dall'uno.

La medicina invece si ordina alla salute del vivente dipendendo nell'essenza del suo «essere medicina» da tale ordine alla salute; diversamente sarebbe una sostanza chimica qualsiasi; si dice invece

---

[972] Cap. 74, n. 128 e 80, n. 140.
[973] *Comp. theol*, cap. 74, n. 128.
[974] Cfr. *In Perihermeneias*, I, 1, 8, n. 93 [6].

medicina proprio in quanto, grazie alla peculiarità della sua struttura, risulta atta a produrre la salute dell'organismo. Tale proprietà tuttavia non costituisce per nulla la sostanza della «medicina»; in altre parole, tale determinata sostanza chimica si dice *medicina* per un'essenziale dipendenza dalla salute che procura, ma il suo essere sana ed essere medicina non costituisce la sua struttura chimica, non è essenziale alla costituzione della sua sostanza. In tal caso si ha attribuzione, ma impropria.

Propria invece è quella attribuzione che non solo fa dipendere essenzialmente la perfezione del soggetto da quella di un altro, ma lo fa riguardo a una perfezione che a sua volta è essenziale al soggetto che la possiede. La conoscenza intellettiva costituisce essenzialmente l'intellettualità raziocinante e nel contempo essenzialmente dipende dall'intellettualità intuitiva, giacché l'intuitività è la perfezione di ogni intelletto, anche di quello discorsivo, il quale tuttavia non riesce a realizzarla, non a causa del suo essere intelletto, ma a causa del suo essere intelletto *imperfetto*, legato al senso. Si avrà allora non solo analogia attributiva, ma anche analogia propria perché riguardante l'essenza degli analogati, non è tuttavia bene chiamarla intrinseca perché all'intelletto raziocinante non è intrinseca l'intuitività, bensì la relazione ad essa e il termine di ogni relazione non può che essere estrinseco.

34. La profonda distinzione tra l'univoco e l'analogo trova una sua eloquente espressione nella diversa valutazione dell'uno e dei molti in entrambi gli ordini. Nell'universale univoco le differenze non variano l'universale (ad es. il genere), ma solo un inferiore rispetto all'altro (ad es. una specie rispetto all'altra). La molteplicità sorge da una divisione, né può mai sorgere diversamente, giacché rimane comunque valido il principio secondo il quale «necesse [est] omnem multitudinem ex aliqua divisione causari»[975].

Nell'univoco però la moltiplicazione non divide l'universale, bensì gli inferiori nell'ambito dell'universale. Una simile molteplicità, dovuta a delle differenze aggiunte e perciò non alteranti, costituisce dunque un arricchimento della natura generica, la quale, priva delle differenze suddette, è in potenza rispetto a esse, sicché, quando esse sopraggiungono, il genere ne è determinato, attuato e perfezionato. Nell'analogo, al contrario, le differenze sono attualmente implicite, sicché la loro esplicitazione non lascia inalterata la natura dell'universale, ma moltiplicandola la divide o, meglio, la frantuma, rendendola più potenziale e quindi meno perfetta. È sempre l'unità che dà il via alla molteplicità, ma nell'univoco un'unità, divisa

975 I, 119, 1 c.

dall'altra, si aggiunge all'altra, mentre nell'analogo l'unità, contenente altre unità, si frantuma esplicitandosi nelle altre unità.

L'unità e la differenza si appartengono sempre a vicenda, giacché l'uno è propriamente l'indiviso in sé e per ciò stesso (almeno potenzialmente) diviso dagli altri. L'essere è uno originariamente e quindi altrettanto originariamente determinato e differenziato. Senonché, nell'univoco l'alterità comporta estrinsecità, nell'analogo invece no. La razionalità non è implicita nella vita sensitiva, ma è implicita nell'ente e nel conoscere, essendo un modo intrinseco di essere e di conoscere. Al livello dell'univoco dunque la molteplicità sarà un perfezionamento; sul piano dell'analogo essa si presenterà al contrario come una decadenza dalla perfezione originaria. Così la comunicazione dell'essere a delle essenze finite non potrà per nulla aggiungere qualcosa alla pienezza di essere propria dell'Essere per essenza, ma, moltiplicando gli enti, non moltiplicherà certo l'ente (*plura entia, non plus entis*), mentre la moltiplicazione delle specie nel genere aggiungerà nuove e attuanti determinazioni alla natura stessa del genere.

La molteplicità, imperfezione del perfetto, diventa così la perfezione dell'imperfetto: «Non autem erat possibile quod similitudinem divinae bonitatis res a Deo productae consequerentur in ea simplicitate secundum quam invenitur in Deo: unde oportuit quod id quod est unum et simplex, repraesentaretur in rebus causatis diversimode et dissimiliter»[976]. L'ente, costituito dall'essere analogo, è atto le cui differenze sono delle potenzialità essenzialmente rapportate e dipendenti rispetto all'atto dal quale derivano. L'essenza finita, costituita dal genere univoco, è potenza le cui differenze ne costituiscono altrettante attuazioni indipendenti rispetto al genere che determinano. L'ordine delle essenze nell'ente è un ordine di atti parziali, limitati da potenzialità, rispetto a un atto supremo; l'ordine delle specie nel genere è un ordine di atti in sé completi secondo le esigenze delle rispettive forme in una potenza ugualmente presente in ciascuno di essi. Le attuazioni sono aggiunte alla potenza che rimane sempre tale; invece le progressive potenzializzazioni che differenziano intrinsecamente l'atto lo restringono gradualmente, fondando un ordine analogico di crescente attualità ordinato all'attualità somma e pura dell'Essere sussistente.

---

[976] *Comp. theol.*, cap. 72, n. 125.

7. La forma materiale e la forma spirituale

35. L'ordine di attualità è pure ordine di immutabilità, il che non stupisce, se si pensa che il movimento consiste nell'attuazione di una potenza, sicché un ente, che è solo atto, non sarà in nessun modo suscettibile di cambiamento. «Cum enim Deus sit sempiternus et incommutabilis in suo esse, illa sunt in rebus infima, utpote de similitudine divina minus habentia, quae sunt generationi et corruptioni subiecta, quae quandoque sunt, et quandoque non sunt»[977]. I corruttibili, che sono infimi nella scala degli enti, possono cessare di esistere secondo quell'essere che hanno in conformità alla loro forma, il che avviene quando la stessa forma scompare.

A che cosa però si sottrae la forma? Indubbiamente a un sostrato che essa attua e assieme al quale essa forma una sostanza completa. L'essere delle sostanze infime sussiste dunque non nella forma sola, bensì nel composto di forma e di materia. Separata la forma dalla materia, viene distrutto tutto il sussistente che dunque cessa di essere come sostanza intera. La forma infima è perciò la forma inerente alla materia e sussistente nel composto assieme alla materia. Tale forma è corruttibile, perché ha l'essere solo tramite il supposito, che tuttavia non spetta alla forma, ma alla sostanza intera, distrutta la quale, anche la forma scompare. Ogni forma determina la specie di una cosa e dà alla cosa l'essere secondo la specie. Occorre dunque differenziare l'attualità della forma in sé e il rapporto di essa all'esistere, il suo modo di essere. Siccome spetta alla forma conferire l'essere (partecipato) al soggetto esistente, è assai chiaro che la perfezione della forma in sé condiziona la sua indipendenza nell'essere. Vi è come un'aspirazione della forma all'essere, dimodoché il sommo grado di essere forma coinciderà con l'essere stesso.

La forma più lontana dall'Essere sussistente sarà invece quella forma che non solo riceve l'essere, ma lo riceve in un'essenza, che essa costituisce solo in parte, e in un soggetto, che non è suo, ma di tutta l'essenza della sostanza. Ogni forma è atto formale e la limitazione di questa sua formale attualità si rivela nella dipendenza della forma da altro quanto al suo esistere. Al grado più basso la forma stessa è corruttibile ovvero suscettibile di perdere l'essere assieme alla sostanza che essa costituisce non da sola, ma insieme alla materia e in cui essa sussiste, non in sé sola, ma nel composto con la materia. La progressiva crescita della forma nel suo essere atto formale consiste nel suo progressivo avvicinarsi a quella *forma*

---

977 *Ibid.*, cap. 74, n. 128.

formarum che è l'*esse ipsum*, il che si rivela nella sua graduale liberazione dalla dipendenza dalla materia.

I gradi di attualità formale sono dunque i gradi dell'indipendenza della forma nell'essere, che a loro volta sono i gradi dell'immaterialità della forma. La forma consegue un'*incorruttibilità intrinseca almeno parziale* laddove la sua immaterialità le permette di sussistere indipendentemente dalla materia. Si tratta di una forma che in parte agisce tramite la materia, ma possiede anche un'operazione immateriale; sarà una forma suscettibile di esistere anche senza la materia, per quanto per il resto essa sia sostanzialmente legata alla materia, come avviene nell'anima umana. Il successivo grado di perfezione è l'*incorruttibilità intrinseca completa*, che compete alla forma non solo sussistente, ma costituitasi in essenza, e quindi in sostanza completa. Il supremo grado sarà raggiunto dall'*incorruttibilità estrinseca*, che esclude la ricezione dell'essere da una causa esterna, e questa spetta solo alla forma che s'identifica realmente con l'essere sussistente. In tal modo la forma, liberandosi dalla dipendenza della materia e avvicinandosi all'attualità dell'essere, prima si costituisce supposito, poi essenza completa, infine l'essere stesso, ripercorrendo così i tre strati costituenti l'ente sostanziale (soggetto, essenza, essere).

Riguardo alle forme costituenti delle sostanze separate è da notare che esse si avvicinano all'essere sussistente e perciò sussistono in sé e non nell'altro, ovvero nel composto materiale, ma nel contempo ricevono l'essere da altro, anche se si tratta di un essere che, per quanto comunicato da altro, compete tuttavia alla forma sola, indipendentemente dalla materia. «Illa vero quae sunt suprema in entibus creatis, ad similitudinem divini esse maxime accedunt, nec est in eis potentia ad esse et non esse, sed a Deo per creationem sempiternum esse adepta sunt. Cum autem materia hoc ipsum quod est, sit potentia ad esse quod est per formam, huiusmodi entia in quibus non est potentia ad esse et non esse, non sunt composita ex materia et forma, sed sunt formae tantum subsistentes in suo esse, quod acceperunt a Deo»[978].

Le essenze supreme imitano anzitutto più da vicino l'attualità somma, pura, dell'essere divino. Ampliando per così dire il loro contenuto quidditativo consolidano anche la loro indipendenza nell'essere e per conseguenza la loro necessità quanto all'essere. Necessità vuol dire assenza della potenzialità rispetto all'essere e al non essere. Le potenze separate hanno dunque un essere necessario da un lato, perché incorruttibile e sempiterno, ma anche profondamente contingente dall'altro, perché ricevuto da Dio. Esse ricevono da Dio l'essere, ma con la modalità propria alle esigenze

978 *Ibid.*

della loro essenza, quella cioè della necessità formale, dell'ingenerabilità e dell'incorruttibilità, della sempiternità.

All'idea della partecipazione contingente di un essere necessario sottostà la distinzione tra l'essere secondo la forma (*esse quod est per formam*) e l'essere in assoluto (*esse quod acceperunt a Deo*). Il primo essere è necessario ed essenziale nelle sostanze separate, il secondo invece è contingente. Il fatto è che, nell'ambito della sostanza, la forma dà l'essere al supposito, ma nel contempo la forma stessa esiste per quell'essere che essa riceve tramite il supposito. L'essere costituisce dunque esistente la forma tramite la sussistenza, ma nel contempo la forma costituisce il supposito in quanto determinato esistente tramite la sua intrinseca natura. Nell'essere in assoluto, la forma dipende dal soggetto[979]; nell'essere tale o talaltra cosa, il soggetto dipende dalla forma[980].

Se il soggetto non è potenziale rispetto alla forma, l'essere partecipato ad esso tramite la forma sarà un essere necessario, ma nel contempo, a meno che la forma non s'identifichi con l'essere stesso, così da far coincidere l'essere in assoluto con questo essere in concreto, il fatto di esistere sarà sempre contingente rispetto alla forma e al supposito, che le compete tramite essa stessa senza la mediazione della materia. La forma sarà dunque inseparabile dal supposito, ma l'essere rimarrà sempre separabile e dalla forma e dal supposito. La forma sussistente è puro atto formale, giacché il suo termine supposizionale non comporta nulla di materiale e quindi di potenziale, ma quella stessa forma che si costituisce essenza completa e sostanza non adegua l'attualità dell'essere, sicché l'essere non le sarà per nulla essenziale e necessario, ma ancora partecipato e contingente. Le sostanze separate imitano dunque con la necessità formale la necessità entitativa di Dio: immutabili nell'essere tale, rimangono potenziali quanto all'essere in assoluto.

36. La gerarchia formale si differenzia secondo atto e potenza non solo quanto all'ente (avere essere), bensì anche quanto al vero ontologico, ossia quanto alla conoscibilità o intelligibilità. Tutto ciò che è, in quanto è, è intelligibile e perciò vero. Diverso invece è l'ordine degli intelligenti, giacché, se l'intelligibilità coincide con l'entità e si diffonde trascendentalmente per tutto lo sconfinato campo dell'ente, l'intelligenza non spetta a ogni ente, bensì solo agli enti più perfetti, ossia agli enti costituiti da una forma che quanto all'agire, e perciò anche quanto all'essere e al sussistere, si rende indipendente dalla materia: essere intelligenti è la prerogativa dei sussistenti immateriali parziali (anime umane) o completi (sostanze

[979] Se il soggetto non ha l'essere, la forma non esiste (N.d.C.).

[980] La forma fà sì che l'essere del soggetto sia quel dato essere (N.d.C.).

Ora occorre ben distinguere tra l'essere intenzionale e l'essere fisico-ontologico[991]. Ogni intelletto, per la sua stessa essenza, non è fisicamente[992] nessuno degli enti, ma è[993] tutti gli enti intenzionalmente. Se fosse fisicamente questo o quest'altro ente non potrebbe ricevere in sé nessun altro ente nella sua alterità; se intenzionalmente non fosse tutti gli enti non potrebbe conoscerli tutti. Ora, mentre il senso è suscettibile di ricevere solo i sensibili, l'intelletto si estende a tutti gli intelligibili e quindi a tutto ciò che è[994] in quanto è, poiché ogni esistente è intelligibile. L'atto dell'intelletto poi non è un'attuazione dell'intelligibile, attuazione di una potenza, bensì è l'identità di due atti: dell'atto dell'intelligente e dell'atto dell'intelligibile.

Siccome poi l'intelletto può conoscere ogni ente, ne risulta che la sua attualità intenzionale abbraccia l'attualità di ogni ente, non fisicamente, certo, ma rappresentativamente. Ecco come l'intelletto finito esprime la somiglianza con l'intelletto divino: quella pienezza di essere che Dio è sul piano ontologico, l'intelletto, anche quello finito, la è sul piano cognitivo ed intenzionale. Abbracciando ogni ente intenzionalmente, l'intelletto finito tuttavia non possiede ogni intenzione intelligibile nella sua attualità fisica[995]. Conoscendo un oggetto intellegibile, l'intelletto passa all'atto di conoscerlo sul piano intenzionale, perché intenzionalmente è l'atto dell'intellegibile; eppure l'intellegibile nell'intelletto, al di là dell'*esse cognitum*[996], possiede anche un *esse reale, physicum*[997], che è accidentale e rispetto al quale l'intelletto finito è in potenza. Ed è secondo la potenzialità dell'intelletto riguardo alla specie intelligibile che S. Tommaso dispone la gerarchia degli intelligenti.

La potenza della facoltà intellettiva è duplice. Una è fisica, ossia[998] un potersi comporre con l'atto; l'altra è intenzionale: il potersi fondere con un atto. Infatti, il conoscere, mentre si aggiunge alla facoltà cognitiva come una nuova qualità, non consiste tuttavia formalmente in una simile aggiunta, bensì piuttosto nell'identità rappresentativa del conoscente al conosciuto. Il soggetto è dunque epistemologicamente in potenza non a comporsi con le rappresentazioni dell'oggetto, ma piuttosto a identificarsi, tramite tale rappresentazione, con l'oggetto stesso. L'atto del conoscente in

---

991 Si potrebbe dire con linguaggio più semplice, del resto proprio dell'Aquinate: essere *reale* (N.d.C.).

992 Ontologicamente (N.d.C.).

993 Potenzialmente (N.d.C.).

994 Esiste (N.d.C.).

995 Reale (N.d.C.).

996 Ossia appunto l'essere intenzionale o rappresentativo (N.d.C.).

997 Si potrebbe dire: psicologico (N.d.C.).

998 Ontologica o psicologica (N.d.C.).

quanto è conoscente sarà dunque quello dell'immateriale identità con l'oggetto conosciuto in atto. Ora, in Dio riscontriamo l'attualità pura dell'essere, nella quale tutte le differenze del reale sono eminentemente racchiuse. L'essere non solo contiene le differenze dell'ente, ma è le differenze dell'ente, non formalmente, ma causalmente ed esemplarmente. D'altra parte, l'atto puro di essere non può consistere che nell'atto puro di pensare[999], perché l'essere attuale è perfetto e la perfezione dell'essere consiste nella sua attualità formale e quindi nella sua lontananza dalla potenzialità della materia, in breve, nella sua immaterialità.

Il fatto che l'essere è la forma di tutte le forme non è trascurabile, perché se l'essere è al di là di ogni concepibile forma, ciò non accade dialetticamente perché l'essere non è una forma, bensì analetticamente perché è forma più di ogni altra possibile forma. L'essenza divina possiede dunque immaterialmente, identicamente, formalmente se stessa ed eminentemente ed esemplarmente[1000] tutte le differenze dell'ente. L'atto dell'essere coincide allora con l'atto di pensare che si estende universalmente a tutto il reale senza eccezione alcuna.

Diversa è la situazione delle intelligenze separate, che sono delle essenze minori rispetto all'essere, e quindi non contenenti altre essenze, se non per rappresentazione aggiunta a sé (sebbene connaturalmente e non per acquisizione astrattiva). La loro identità riguarda dunque solo esse stesse ma, in quanto sono perfettamente immateriali, tali intelligenze saranno in atto di pensare se stesse[1001]. Le rappresentazioni di altre essenze invece sono in esse, ma per aggiunta, sicché, prive di specie propriamente impresse, tali sostanze pensanti dovranno tuttavia convertirsi alle singole specie intelligibili indite esprimendole volta per volta e quindi passando dalla potenza rispetto all'identità intenzionale con esse, che è lo stesso atto di *intelligere*, all'atto medesimo. Il loro essere è il pensare se stesse, ma il pensare altre cose costituisce anche per loro ontologicamente un'attuazione entitativa accidentale supplementare. Così si spiega la loro posizione mediana, giacchè in atto di pensare se stesse, sono in potenza rispetto a pensare ogni altro ente.

Infine, l'intelletto congiunto col corpo sarà puramente potenziale e quindi correttamente detto *intellectus possibilis*[1002], perché esso, per quanto sia immateriale nell'agire e nell'essere, non è tuttavia

---

[999] Sta qui la parte di verità della gnoseologia e della metafisica dell'idealismo. Il suo errore sta nell'estendere a tutto il reale e all'uomo una verità che vale solo per l'essere e la mente divini (N.d.C.).

[1000] E virtualmente (N.d.C.).

[1001] Per gli angeli e non per l'uomo, come già faceva osservare il Maritain, vale il *cogito* cartesiano (N.d.C.).

[1002] *Ibid.*

identico in partenza con nessun intelligibile puro[1003], nemmeno con se stesso, data la sua inerenza sostanziale a un corpo; ma volta per volta si identifica con degli intelligibili ricavati dai dati sensibili e quindi acquisiti in un secondo tempo. Intenzionalmente esso è potenza pura come la materia prima risulta essere potenza pura rispetto all'atto formale.

L'atto e la potenza determinano dunque la gerarchia ontologica delle forme che comprende in sé un'analogia di proporzionalità tra due ordini parziali: quello delle forme sensibili legate alla materia e quello delle forme intelligibili in sé, separatamente dalla materia, e perciò anche intelligenti. Non è senza interesse notare che la forma sensibile esiste solo nel composto, mentre la forma intelligente si emancipa dalla composizione formale mantenendo quella entitativa fino a coincidere in Dio con l'atto puro di essere e di pensare del tutto semplice anche ontologicamente. Alla triplice dimensione del sinolo sensibile corrisponde una triplice gerarchia dell'ordine degli intelligenti. L'ordine ontologico differenziato secondo atto e potenza entitativi comprende in sé sia l'ordine fisico, strutturato secondo atto e potenza formali, sia quello intenzionale, caratterizzato dall'atto e potenza rappresentativi a seconda dell'identità immateriale più o meno attuale tra il soggetto conoscente e l'oggetto conosciuto.

9. La forma potenziale

37. Come la forma, atto in se stessa e atto rispetto a un'eventuale comparte materiale, possa essere a sua volta una potenza rispetto all'atto di essere ricevuto in essa, viene spiegato nel IV capitolo del *De ente et essentia*[1004]. La forma riceve l'essere e quindi, per quanto sia già in atto, rispetto all'essere ricevuto in essa dovrà trovarsi in potenza. Atto sotto un aspetto, la forma sarà nel contempo potenza sotto un altro. Per comprendere ciò, occorre intuire bene un principio in fondo evidente: «Omne [...] quod recipit aliquid ab alio, est in potentia respectu illius; et hoc quod receptum est in eo, est actus eius»[1005]. La ricezione necessariamente implica uno sdoppiamento del ricevente e del ricevuto. Nel contempo tuttavia la perfezione distinta dal soggetto che la riceve, in quanto ricevuta in esso, si unisce con esso, il che non può verificarsi se non a modo di una composizione.

[1003] Da qui l'erroneità di concezioni come quella ontologistica o del Rosmini che parla di un'"intuizioni a priori dell'essere" (N.d.C.).

[1004] *De ente et essentia*, cap. 4, nn. 28 e 29; cap. 5, n. 34.

[1005] *Ibid.*, cap. 4, n. 28.

Il composto è perciò sempre e comunque un ente potenziale attuato e quindi un atto limitato dalla potenza del soggetto che lo riceve. La composizione rivela dunque la finitezza dell'ente, quella finitezza che non può essere data se non dalla limitazione dell'atto dalla parte di una potenza. La limitazione della perfezione o dell'atto, si verifica dunque a causa della composizione, a causa del suo essere ricevuta in un soggetto. Ma la finitezza prima, fondante, non è spiegabile in termini di composizione. Il composto non sarebbe finito se la perfezione, in sé infinita, non fosse ricevuta in un soggetto già limitato. Sicché la limitazione del ricevente, la sua potenzialità, è un presupposto della composizione, né può dunque risultare da essa come un suo effetto conseguente.

E facile intuire che il ricevente si deve costituire come potenza e il ricevuto come suo atto. Infatti ciò che viene ricevuto costituisce nel soggetto che lo riceve un nuovo essere, una nuova realizzazione, un nuovo atto. E se tale atto è nuovo, il soggetto, prima di riceverlo, non è ancora realizzato secondo esso, ma può soltanto esserlo; è dunque, in breve, in potenza rispetto alla perfezione ricevuta. Siccome indubbiamente l'essere viene ricevuto nella forma, che in partenza non ha ancora l'essere, ne segue che la forma si rapporta all'essere come potenza all'atto, che si compone con l'essere, per cui l'essere così composto viene limitato dal soggetto della sua ricezione e tale soggetto, ovvero la forma ricevente l'essere, è in potenza rispetto all'essere prima ancora di riceverlo. L'ente, dal canto suo, ciò che ha essere, nel suo insieme è limitato dalla composizione, ma l'essenza dell'ente che riceve l'essere in sé infinito[1006], per limitarlo tramite la composizione, deve già in partenza costituirsi come limite potenziale. Ciò vale non solo per le forme infime, inerenti alla materia, ma anche per tutte le forme che, distinte dall'essere, ricevono l'essere come un altro da sé, dimodoché la forma separata, atto formale puro, sarà nel contempo potenza ontologica pura, non avendo in sé e da sé alcun atto d'essere, ma ricevendo dall'altro tutto ciò che essa ha o avrà dell'essere. «Ergo oportet quod ipsa quidditas vel forma quae est in intelligentia, sit in potentia respectu ad esse quod a Deo recipit»[1007]. La forma è dunque, a differenza della materia che è solo potenza, è atto sotto un aspetto e potenza sotto un altro; eppure non è, la forma ricevente l'essere, un composto di atto e di potenza, bensì un atto che, attuale in sé, assume il limite della potenzialità rispetto all'altro da sé, rispetto all'atto puro che è l'essere.

La materia, pura potenza, non è propriamente parlando un limite causato dalla partecipazione di altro, ossia della forma, ma è un

---

[1006] Ovviamente non si tratta dell'essere divino, ma della *ratio essendi*, di un contenuto intenzionale esprimente che cosa significa l'essere (N.d.C.).

[1007] *Ibid.*

limite in sé, che però assumerà sempre una relazione trascendentale rispetto alla sua forma, come la potenza nei riguardi del suo atto proprio. Qui si manifesta una differenza importantissima tra la potenzialità della materia e quella, analoga ma non uguale, della forma-essenza. La materia è un limite in sé, prima e indipendentemente dall'atto che riceve; la forma è un limite, ma lo è per similitudine essenziale dell'atto con cui in seguito si comporrà, giacché ogni essenza è tale rispetto a quella somma essenza che, identificandosi con l'essere stesso, comprende ed esemplarmente ricapitola ogni altra essenza.

Si deve dunque dire che, mentre la materia esula dalla forma, la forma non esula per nulla da quell'essenza che è l'essere. La materia limita la forma come un limite estrinseco alla forma stessa, sicché la limitazione-partecipazione della forma nella materia avverrà esclusivamente per composizione e per giunta, per composizione con un sostrato del tutto estraneo alla forma attuante, dimodoché la perfezione e l'atto ricevuti nel soggetto non saranno limitati dal soggetto limitante *per se*, ma solo *per accidens*. La forma composta con la materia sarà limitata dalla composizione, ma non in quanto forma, bensì in quanto forma inerente al composto. Ne deriva una certa proporzionalità: come una forma sostanziale viene ricevuta in un sostrato materiale, così un'altra forma sostanziale specificamente identica viene ricevuta in un altro sostrato numericamente distinto dal primo. Ma l'analogia sarà quella detta di disuguaglianza, in cui la perfezione, analoga di fatto, risulta univoca quanto alla predicazione, ma per sé differenziata quanto all'essere. Di fatto la forma mantiene l'identità di specie, ma trova un'espressione ontologicamente diversa in sostrati materiali diversi. La partecipazione non coinvolge il sostrato della composizione, giacché non è la materia che ha parte nella forma, ma esclusivamente il sinolo, il composto tutto intero.

38. Ben diverso è il caso della composizione ontologica. L'ente comune si predica diversamente degli enti singoli, perché l'essenza ricevente l'essere limita l'essere, ma non al di fuori dell'essere, bensì dentro all'essere (*infra latitudinem* tu *esse*): essa è un limite dell'essere nell'essere così da modificare l'essere o atto in quanto tale e non solo in quanto già composto con il soggetto limitante. La limitazione dell'essere nella forma-essenza avviene dunque per composizione, ma in modo tale che il sostrato, prima ancora di comporsi con l'essere, è già un limite dell'essere. Vi è dunque un'indubbia sovrapposizione di due limitazioni. La forma è per sé illimitata, perché essere forma costituisce una perfezione semplice

suscettibile di identità «al vertice» con l'*ipsum esse*[1008]. Per costituirsi dunque sostrato delimitante nell'ambito di una composizione, la forma dev'essere delimitata prima della composizione stessa e indipendentemente da essa. Il limite dell'essere deriva dalla composizione, dal fatto che l'essere in un'essenza è atto di una potenza, ma il limite dell'essenza non spetta all'essenza né per sé (come spetta alla materia)[1009] né per composizione (perché anche essenze semplici, immateriali, differendo dall'*ipsum esse* sono un limite dell'essere), bensì per una limitazione che consente alla forma di rimanere forma e cioè atto, ma nel contempo la rende finita e quindi atto parziale, potenza rispetto all'atto degli atti che è l'*esse ipsum*.

L'essenza risulta componibile con l'essere perché limitata[1010] dalla sua differenza rispetto all'essere, differenza che non è la conseguenza, ma il presupposto della composizione ontologica. Tale partecipazione per limitazione pone la forma-essenza in relazione all'essere, ma non all'essere comune, bensì all'essere che a sua volta è essenza sussistente. Si tratta di una relazione trascendentale di esemplarità, giacché ogni essenza è se stessa in quanto differenza possibile dell'essere. La relazione trascendentale della materia alla forma è invece di pura potenzialità e per nulla di esemplarità (nella materia non c'è nulla di simile alla forma[1011], mentre tutto ciò che un'essenza ha, lo ha come similitudine dell'essere). L'essenza limitata è dunque una partecipazione per intrinseca limitazione rispetto all'Essenza identica con l'Essere ed è in un'analogia di proporzione o di attribuzione rispetto all'Essere sussistente.

[1008] Nella metafisica di Padre Tyn *forma*, *essere* ed *essenza* tendono ad identificarsi. E difatti in Dio sono la stessa cosa. In ciò l'Autore esplicita una tendenza insita già nella metafisica di S.Tommaso, nella quale però la *forma* non appare così in primo piano come in Tyn. Non si può tuttavia accusare l'Autore di formalismo, perché egli dà importanza anche agli altri due termini della triade e certo in essi emerge l'essere (N.d.C.).

[1009] Mentre la forma di per sé, come l'essere, non dice limite, il limite è intrinseco alla materia, il cui primo accidente è la quantità e non esistono nella realtà quantità illimitate. Per questo mentre è concepibile l'esistenza di un'unica forma assoluta (Dio), la materia per sua essenza, nella realtà, si attua sempre come molteplicità di porzioni di materia, ognuna delimitata da una data quantità e informata da una data forma. È la materia che limita la forma e non viceversa (N.d.C.).

[1010] L'essenza è limitata dal fatto che non attua tutto ciò che l'essere può attuare (N.d.C.).

[1011] La materia non ha la funzione di imitare la forma, ma di consentirle di attuarsi in un soggetto; la materia non è imitazione della forma, ma è ciò che ha o che può avere una data forma; invece l'essenza è partecipazione dell'essere e quindi in certo modo lo imita (N.d.C.).

Nella forma-essenza così delimitata come atto parziale rispetto all'atto infinito, come esemplato all'Esemplare costituito dall'essere sussistente, si innesta un'altra relazione trascendentale, questa volta di pura potenzialità, non più all'essere sussistente[1012], bensì all'essere comune, all'atto comunicabile ed attuante. È qui che si costituisce il presupposto della composizione ontologica, composizione che limita l'essere comune e lo limita intrinsecamente, contraendolo con una differenza che già in partenza è differenza dell'essere stesso. La proporzionalità di un'essenza rispetto al suo essere e di un'altra rispetto al proprio costituirà dunque un'analogia vera e propria in cui l'atto non potrà essere predicato di soggetti diversi nell'identità del contenuto essenziale, ma solo per sé diversamente. Si avrà allora un'analogia di proporzionalità in base a un'analogia di proporzione e la limitazione compositiva dell'essere supporrà la limitazione formale (differenziale) dell'essenza costituitasi come sostrato limitante.

Sia l'essenza rispetto all'essere che la materia rispetto alla forma costituiscono delle potenze relazionate all'atto, ma ciò si verifica per sé diversamente nell'uno e nell'altro caso. Si avrà dunque un'analogia di proporzionalità che tuttavia non ne suppone una di attribuzione. Infatti la materia è un che di semplicemente disparato dalla forma-essenza, sicché, mentre vi è certamente una relazione tra l'una e l'altra, essa non costituisce una similitudine, ma, semmai, un'opposizione, dimodoché la materia non può dirsi partecipazione della forma, né analoga rispetto alla forma secondo attribuzione[1013]. Si hanno dunque due composizioni correlate tra loro, e per conseguenza una proporzionalità, ma senza una correlazione di sostrati della composizione e perciò senza implicita attribuzione. Le due composizioni sono simili tra loro non in virtù delle componenti, ma proprio in quanto composizioni e la ragione della loro vicendevole similitudine sta nel fatto che nell'uno e nell'altro caso si tratta di attuazioni, ricezioni in soggetti di perfezioni distinte dai soggetti stessi.

Nell'ordine del divenire il costituirsi del composto suppone il sostrato sicché, in questo ordine, la potenza deve precedere l'atto. Nell'ordine dell'essere e della perfezione invece la potenza non esiste, se non in quanto già sottoposta al suo atto, in modo tale che, sotto questo preciso aspetto, l'atto debba necessariamente precedere

[1012] Il finito non si attua come infinito, come avviene nelle visioni panteistiche, ma si attua nel proprio atto finito (N.d.C.).

[1013] L'unico rapporto che lega la materia e la forma è sul piano dell'essere, in quanto mentre la materia è un poter essere, la forma è attuazione della materia. Ma le qualità sono opposte: la materia dice molteplicità, la forma dice unità; la materia diviene, la forma è fissa; la materia è sensibile, la forma è intellegibile; la materia è individuale, la forma è universale e così via (N.d.C.).

l'esistenza del sostrato potenziale. Così la forma, per esistere, ha bisogno dell'essere; la materia, per esistere, ha bisogno e della forma prima e dell'essere poi, sicché la forma-essenza si presenta come potenza prossima, mentre la materia come potenza remota rispetto all'esistere. La materia non solo non esiste, ma non è nemmeno suscettibile di esistere senza la forma; l'essenza invece, per quanto non esista senza l'essere, è tuttavia realmente suscettibile di esistere ricevendo l'atto entitativo partecipato. Lo è però nel suo genere, che non è ancora quello dell'essere reale, essere che l'essenza ha solo per partecipazione dell'atto di essere, ma lo «è» come contenuto formale determinato e in seguito determinante la partecipazione dell'essere a tale o talaltra misura.

10. Materia e forma

39. Un'altra diversità di rilievo tra i due tipi analoghi di composizione-attuazione consiste nel fatto che, mentre la materia costituisce una potenza rispetto all'atto formale, ma senza rappresentare una differenza intrinseca della forma, la forma-essenza non solo si costituisce come potenza rispetto all'essere, ma ne è anche, in partenza, una differenza intrinseca. La materia infatti è potenza rispetto alla forma indipendentemente dalla forma. Esige la forma come suo complemento, ma non deriva da essa in alcun modo. Differenzia la forma con differenze individuanti, numeriche, che tuttavia sono esterne alla specie determinata dalla forma, come la materia stessa è esterna alla forma che riceve. Tale esteriorità permette un'assoluta identità di specie in individui diversi e quindi univocità, perché la specie non discende ai suoi inferiori tramite differenze interiormente modificanti, bensì tramite differenze aggiunte derivanti da un principio estrinseco ed aggiunto alla forma ponente in specie.

La forma-essenza invece è potenza di essere solo in quanto è anche e anzitutto una differenza intrinseca dell'essere stesso. Così la forma assume due rapporti rispetto all'essere secondo le due dimensioni dell'ente: quanto alla dimensione essenziale essa è un atto parziale derivante da un' intrinseca limitazione di quell'atto inglobante che è l'essere stesso; quanto alla dimensione esistenziale invece essa si presenta come pura potenza contrapposta al suo atto. Potrebbe sorprendere che la materia non sia un atto parziale rispetto alla forma, ma occorre pensare che essa non è un modo di essere della forma, ma solo il suo sostrato. La forma-essenza, invece, è sì anch'essa sostrato dell'essere, ma nel contempo costituisce pure un modo possibile della sua realizzazione.

Ciò fa sì che la composizione entitativa dia adito a un analogo, poiché i sostrati della composizione entitativa (essenze sussistenti), ricevendo l'essere, lo modificano intrinsecamente adattandolo al modo quidditativo di ciascuno di essi. Diversa è perciò la potenzialità della materia e dell'essenza rispetto all'essere: la materia è potenza all'esistere (effetto proprio dell'essere nell'ente) solo tramite la forma; l'essenza invece lo è immediatamente in se stessa. Infatti, come si è detto, non la materia, ma la forma e l'essenza costituita dalla forma rappresentano dei modi di essere e quindi delle differenze dell'ente comune e dell'atto di ogni ente che è l'essere stesso. Ora, anche la materia esiste nel sinolo e quindi anch'essa dovrebbe costituirsi come differenza dell'ente. Ebbene, effettivamente la materia esiste e come tale fa parte dell'ente e dell'essere, ma assai remotamente in quanto, lungi dal costituire un contenuto entitativo a sé stante, essa, al limite, fa parte di un tale contenuto, di un'essenza, costituito tuttavia come contenuto, a differenza dell'ente, non già per la materia stessa, bensì esclusivamente per la forma.

Si intravede ancora quella profonda verità che ogni nominalismo, tendenzialmente empiristico e persino materialistico, si adopera a negare, e cioè la verità della superiorità, del primato, della forma sulla materia: la materia completa la forma restringendola, è fonte di singolarità; la forma completa la materia ampliandola ed è sorgente di universalità, di comunanza logica nell'astrazione del concetto, ma anche di comunanza ontologica nella concretezza dell'individuo appartenente a una specie essenzialmente una e non intaccata nella sua essenziale unità dalla molteplicità degli individui, solo numericamente distinti.

La materia si contrappone alla forma senza assomigliarle, ponendosi come limite di essa, come sostrato potenziale restringente l'atto, ma al di fuori dell'atto stesso. La materia è limite in virtù della sua essenziale potenzialità, non in virtù di una sua eventuale appartenenza alla forma a titolo di differenza. La differenza costituita dalla materia, l'individuazione della specie, non potrà che essere estranea alla specie stessa, in modo tale che la specie si dirà univocamente degli individui. Non solo, ma l'estraneità della materia alla forma avrà pure conseguenze ontologiche poiché, proprio perché la materia non costituisce una differenza della forma nell'ambito della forma, una potenza caratterizzata da attualità parziale nell'ambito di un'attualità piena, proprio per questo la materia consentirà alla forma di costituire con essa una composizione vera e propria, un uno per sé, una sostanza essenzialmente una.

La forma invece è già in partenza non pura potenza, bensì attualità parziale; è pura potenza rispetto all'Essere-esistenza, certo, perché l'esistere come puro fatto di esistere (che è la dimensione più

fondamentale, ma anche meno perfetta dell'esistere) non è suscettibile di un più o di un meno, ma è nel contempo atto parzialmente imitante l'Essere-essenza, quella Essenza cioè che, identica con l'Essere stesso, contiene ed eminentemente esprime tutte le differenze dell'ente. Questo secondo aspetto viene respinto da tutte le correnti esistenzialistiche impossibilitate, a causa del loro irrazionalismo, a intravedere il ruolo imprescindibile dell'essenza nel fondare la trascendenza (non l'oblìo) dell'essere.

Infatti, proprio perché la forma o essenza finita è differenza dell'Essere-essenza, proprio per questo l'essere, ciò che dà l'esistere, non potrà comporsi con essa formando un'unità che sia essenzialmente uno, ma l'atto di essere, non solo l'*esse ipsum* che è partecipato, bensì anche la sua stessa finita partecipazione, l'esistenza, si porrà sempre al di là dell'essenza limitata, le sarà sempre accidentale, sarà sempre causato in essa con una causalità incessante che farà dipendere ogni ente finito, non solo nella sua prima costituzione, ma in ogni istante della sua durata, dalla causa prima largitrice di essere e quindi di tutte le sue partecipazioni. Siccome poi l'essere, rimanendo accidentale all'essenza, entra tuttavia nella sostanza come costitutivo di essa quanto all'esistere (in modo tale da non essere accidente nel soggetto, ma costituente della sua esistenza), ne deriverà con lampante chiarezza la differenza tra essenza e sostanza e la necessità della terminazione supposizionale dell'essenza in vista dell'essere e precedentemente alla ricezione dell'essere.

40. In ogni essenza finita si trova dunque una potenza rispetto a quell'essere che non può presentarsi se non come atto dello stesso atto formale. La distinzione tra potenza ed atto non si applica allora solo alla materia e alla forma, ma analogicamente e, proprio per questo, ben più profondamente e radicalmente a quella dell'essenza e dell'essere. Tale rapporto conviene alle dimensioni entitative propriamente secondo un'analogia di proporzionalità rispetto alle dimensioni del sinolo. L'essenza è veramente una potenza e l'essere un atto ma, mentre l'essere può al limite dirsi forma in quanto implica un principio di ordine e di intelligibilità, l'essenza può certamente dirsi potenza, ma non propriamente materia, perché non ha la caratteristica di un sostrato immobile del movimento o cambiamento[1014]. Infatti l'essere pone in atto l'essenza, ma non la presuppone realmente esistente: la costituzione dell'ente in quanto è

[1014] Il divenire della sostanza materiale dipende dalla materia non nel senso che la materia divenga, ma nel senso che essa è il soggetto della trasformazione, ossia dell'avvicendarsi delle forme nel soggetto. Ma il soggetto come tale è fisso (N.d.C.).

ente, l'attuazione entitativa della potenzialità dell'essenza, non può accadere se non *ex nihilo*[1015]. «Et ita invenitur potentia et actus in intelligentiis, non tamen forma et materia, nisi aequivoce. Unde etiam pati, recipere, subiectum esse et omnia huiusmodi quae videntur rebus ratione materiae convenire, aequivoce conveniunt substantiis intellectualibus et corporalibus»[1016]. L'essenza e l'essere imitano la materia e la forma solo secondo una somiglianza di relazione, non secondo una somiglianza tra i correlati.

L'essenza non è perciò paragonabile alla materia, ma solo la relazione dell'essenza all'essere può essere assimilata a quella della materia alla forma, perché nell'uno e nell'altro caso si tratta di un rapporto della potenza all'atto. L'essenza non è materia se non equivocamente cambiando cioè essenzialmente il significato della parola «materia», sicché una tale denominazione non oltrepassa i confini d'una mera metafora. Le funzioni relative dell'essenza invece, come patire, ricevere ed essere soggetto, in quanto dette "*ad aliud*", perché l'essenza patisce, riceve ed è soggetto di quell'atto che è l'essere, sono «equivoche» e non più metaforicamente, in quanto anche l'analogia (in questo caso di proporzionalità) rientra nell'equivocità. Così l'essenza non è certo propriamente materia, ma è indubbiamente soggetto all'essere in un senso addirittura più profondo di quanto non lo sia la materia rispetto alla forma.

«Et quia [...] intelligentiae (scil. separatae) quidditas est ipsamet intelligentia[1017], ideo quidditas vel essentia eius est ipsum quod est ipsa, et esse suum receptum a Deo est id quo subsistit in rerum natura; et propter hoc a quibusdam huiusmodi substantiae dicuntur componi ex quo est et quod est, vel ex quod est et esse»[1018]. Nella sostanza separata, esclusa la materia, la forma si identifica con l'essenza e, non essendo l'atto di un sostrato potenziale, sussiste in virtù di sé; essendo nel contempo atto (la forma non può essere che atto), non s'identifica immediatamente col supposito che invece è

[1015] L'attuazione dell'essenza nell'esistenza non è semplice passaggio dalla potenza all'atto come avviene nell'attuazione della materia già esistente per la forma, ma è attuazione di una possibilità di esistenza, è un passaggio dal non-essere all'essere e per questo può avvenire solo grazia all'atto creativo della causa prima (N.d.C.).

[1016] *Ibid.*

[1017] Mentre nell'uomo l'intelligenza è una facoltà dell'anima come forma del corpo; nell'angelo l'intelligenza costituisce la sua stessa essenza, che è pura forma senza materia. L'angelo non è un soggetto materiale che ha l'intelligenza ma è un'intelligenza, non nel senso che essa sussista da sé, perché anche nell'angelo la sua intelligenza è facoltà dell'angelo, ma nel senso che in lui l'intelligenza è facoltà di un pura forma che sussiste senza materia. Solo l'intelligenza divina che coincide con l'essenza divina, è pura intelligenza sussistente, pensiero sussistente (N.d.C.).

[1018] *Ibid.*

potenza ricettiva dell'essere. Il sussistente comunque, il *quod est*, è la forma-essenza nella sua semplicità, ma *ciò per mezzo di cui* sussiste nella natura delle cose, ossia *ciò per mezzo di cui* essa esiste, è l'essere ricevuto e distinto come un *quo est* dal suo *quod est* determinato dall'essenza.

11. L'atto puro

41. L'atto in quanto tale è uno ed infinito, perché l'atto puro coincide con l'essere puro, il quale a sua volta fonda l'unità assoluta e infinita, giacché tutto ciò che è, in quanto è, è uno e ciò che non contiene in sé null'altro che essere, non sarà che uno sotto ogni riguardo, assolutamente e infinitamente. La moltiplicazione degli «uni» non può verificarsi a livello ontologico se non supponendo una divisione strutturalmente precedente la moltiplicazione. Infatti ciò che è, è sì se stesso, ma nel contempo non è un che di altro, non contiene in sé tutte le possibilità dell'essere, ma ne esprime solo una parte, lasciando al di fuori di sé altre possibilità espresse da altre unità.

Un ente finito è perciò anche unità finita, non assoluta, ma correlata con altre eventuali unità che la completano e alle quali essa lascia ampio spazio. Invece il sussistente identico con l'essere, esprime tutto l'essere ed è quindi perfettamente uno, giacché, se l'essere fosse tutto ricevuto anche in un altro ipotetico soggetto, l'essere dovrebbe essere se stesso nell'identità del primo soggetto, ma anche altro da se stesso nell'alterità dell'altro soggetto che pure pretenderebbe dì esprimerlo tutto secondo semplice identità del sussistente e dell'atto di essere.

L'essere può attuare soggetti diversi solo se tali soggetti sono a loro volta distinti dall'essere e quindi potenziali rispetto all'essere. Un simile soggetto potenziale riceverà dunque l'essere, ma, lungi dall'esprimere tutto l'essere, lascerà spazio ad altri soggetti che pure esprimeranno una parte dell'essere. Il fatto che molti soggetti hanno essere suppone il fatto che nessuno l'ha del tutto. La potenzialità del soggetto ricevente l'essere costituisce dunque il fondamento della molteplicità dei soggetti esistenti. «Et quia in intelligentiis ponitur potentia et actus, non erit difficile invenire multitudinem intelligentiarum; quod esset impossibile, si nulla potentia in eis esset»[1019]. Si tratta naturalmente della composizione di potenza e di atto, nella quale ogni sussistente distinto dall'essere stesso risulta in potenza rispetto all'atto entitativo, potenza, che nella sua differenza

[1019] *Ibid.*, n. 29.

dall'atto, apre lo spazio alla molteplicità degli esistenti, nei quali l'essere è contratto dalla limitatezza del soggetto partecipante, sicché anche un numero indefinito di soggetti esistenti, ma limitati, non potrebbe esaurire l'infinito atto di esistere.

Ma la partecipazione compositiva, che assimila gli enti finiti nella ricezione parziale dell'essere infinito e che in questa stessa parzialità getta la base della molteplicità degli enti intesi come dei sussistenti, suppone la partecipazione previa di ogni ente-sussistente limitato all'Essere stesso, secondo una varietà di contenuti entitativi tutti finiti e limitati, ma secondo proporzione diversa di finitezza, tutti esprimenti solo una parte di quel contenuto essenziale infinito, che abbraccia tutto l'essere e tutte le sue virtualità. Infatti se il sussistente non fosse limitato prima di ricevere l'essere, non potrebbe a sua volta limitare l'essere che riceve. La prima limitazione, presupposto della composizione, non deriva dalla composizione, ma da una differenza che distacca l'essenza finita dall'Essenza abbracciante l'infinità *dell'esse ipsum*. Tale differenza poi è ancora costituita dalla potenzialità, ma non dalla potenzialità ricettiva dell'essere, giacché questa risulta da essa, bensì da una potenzialità distinguente l'essenza dall'essere.

La potenzialità che stacca l'essenza dall'essere è alla base del costituirsi dell'essenza finita[1020] come soggetto potenziale alla ricezione dell'essere. Mentre ogni soggetto è ugualmente potenza all'essere che riceve (è potenza ontologica pura), l'essenza del soggetto è più o meno delimitata dalla differenza che la separa dall'Essenza identica con l'Essere (è atto parziale circoscritto da una potenza): «Est ergo distinctio earum (scil. intelligentiarum) ad invicem, secundum gradum potentiae et actus; ita quod intelligentia superior, quae magis propinqua est primo, habet plus de actu et minus de potentia, et sic de aliis»[1021]. La limitazione dell'atto per opera della potenza precede dunque la composizione della potenza con l'atto; la partecipazione di gerarchia formale è previa a quella di composizione entitativa e l'attribuzione soggiace alla proporzionalità: prima l'atto-essenza è limitato dalla potenza-

---

[1020] Qui vediamo come la concezione tomista della finitezza dell'ente è ben più profonda di quella di Duns Scoto e Suárez, i quali si limitano a considerare la distinzione tra il finito e l'infinito come quella originaria senza andare oltre. Tommaso invece si domanda da che cosa dipenda la finitezza dell'ente, ed utilizzando la coppia potenza ed atto, insegna che la finitezza dipende dalla finitezza dell'essenza che finitizza l'essere. In tal modo ci si fa un concetto veramente ontologico del finito e ci prepara a comprendere il mistero della creazione; invece il fermarsi sulla finitezza senza dare ulteriori spiegazioni rischia di condurre la mente ad una concezione quantitativa e matematicistica che allontana dalla metafisica dell'essere (N.d.C.).

[1021] *Ibid.*

differenza, perché poi la potenza-soggetto possa ricevere, limitandolo, l'atto-essere (perfezione)[1022].

12. La forma separata

La forma in atto, in quanto tale, è un che di immateriale, di spirituale[1023]. Ciò vale per ogni forma, ma l'essere forma giunge alla sua piena perfezione là dove non c'è più inerenza alla materia. Una forma priva di materia è in atto formale (non entitativo) puro, è pieno possesso spirituale di sé e così s'identifica con il conoscere intellettivo. Forma separata e intelligenza separata sono dunque sinonimi. Eppure tra le forme sussistenti ed intelligenti vi è ancora una gerarchia - sono in atto formale puro, ma, non coincidendo con l'atto entitativo, lasciano spazio a dei gradi intermedi di un'attuazione conoscitiva differenziata: vi sono delle intelligenze più o meno piene di intenzioni cognitive immaterialmente possedute. L'intelletto umano, detto intelletto possibile, si presenta intenzionalmente come potenza pura; esso non ha in partenza nessuna rappresentazione, ma le riceve tutte.

L'intelletto separato invece non riceve le sue specie astraendo, eppure le riflette e le esprime pensando, sicché l'atto di pensare con il suo contenuto pensato è ancora qualcosa di accidentale rispetto alla sostanza separata e alla sua natura. Solo nell'Intelligenza sussistente nell'atto puro di conoscere, il pensare e l'essere s'identificheranno perfettamente. Le intelligenze separate, intermedie tra l'Intelligenza sussistente e l'intelletto possibile, sono più o meno intelligenti a seconda delle specie che ricevono, giacché anch'esse, per quanto non ricevano l'intelligibile per astrazione dal sensibile, non sono tuttavia in grado di afferrare il concreto se non nell'universale, in un universale in cui poi le differenze non sono implicite, ma aggiunte, come le differenze specifiche si aggiungono al genere o le numeriche alla specie. Nell'ambito dello stesso atto formale puro vi è dunque ancora una gradualità di amplitudine del contenuto formale, suscettibile di ricevere delle specie indite più o meno immediatamente rappresentative degli oggetti conosciuti e quindi più o meno avvicinanti il conosciuto al conoscente e l'atto di

---

[1022] L'essenza è attribuita all'ente secondo analogia di attribuzione; questa a sua volta fonda l'analogia di proporzionalità, per la quale ogni essenza sussistente (soggetto) ha il suo essere in senso proprio ed intrinseco proporzionalmente alle capacità dell'essenza (N.d.C.).

[1023] Appunto perché per definizione la forma si oppone alla materia, anche la forma materiale edotta dalla materia; a ben maggior ragione la forma spirituale sussistente (N.d.C.).

pensare all'atto di essere, finché nel sommo Analogato il pensiero coincide con l'essere, e il conosciuto, in tutte le sue sfumature, costituisce delle differenze intrinseche a quell'Essere che coincide con l'Essenza del sommo Ente.

13. La gerarchia delle forme inerenti

Un'interessante convergenza di forma intelligente, e quindi sussistente, ma nel contempo potenziale quanto all'atto di conoscere, e perciò legata alla potenzialità non più intenzionale ma fisica della materia, con l'ordine inferiore di forme non sussistenti, ma inerenti a sostrati materiali, avviene appunto nell'uomo. L'infimo nell'ordine delle forme sussistenti e intelligenti costituisce nel contempo il supremo nell'ordine delle forme inerenti. «Et propter hoc, quia inter alias substantias intelligibiles plus habet de potentia, ideo efficitur in tantum propinqua rebus materialibus (scil. anima humana), ut res materialis trahatur ad participandum esse suum; ita quod ex anima et corpore resultat unum esse in uno composito; quamvis illud esse, prout est animae, non sit dependens a corpore»[1024]. L'anima umana è perciò nell'ordine delle forme un vero orizzonte o confine tra forme inerenti e sussistenti: sussistente nel suo essere, essa rende partecipe di esso la comparte materiale alla quale inerisce senza dipendere da essa nell'operare e nell'esistere. Quasi si direbbe che l'anima, perché priva della composizione perfezionante con delle specie inedite (potenza pura intenzionale), subisca la composizione limitante con la materia (atto puro formale inerente alla potenza pura fisica).

In tutto ciò appare con evidenza un'attribuzione universale sottostante a una composizione altrettanto universale (gerarchia delle forme e degli enti) divisibile in due tratti di forme materiali e di forme sussistenti il cui punto di tangenza è dato dall'anima umana. Anzitutto vi è l'attribuzione universale ovvero la gerarchia globale delle forme per somiglianza alla forma-essere, di cui le forme esemplate non esprimono tutta l'attualità. Il venir meno dall'attualità pura deriva alle forme finite da un limite che è quello della potenza, ma non è una potenza che si compone con l'atto, bensì piuttosto un atto che si differenzia gradualmente secondo la progrediente potenzialità. È giusto parlare di una limitazione ma non di una composizione. Vi è poi la proporzionalità universale che riguarda le forme non in relazione l'una all'altra e tutte in relazione alla forma-essere, bensì che ha per soggetto la varietà di rapporti che vengono a instaurarsi tra le singole forme e il loro esistere per somiglianza di

[1024] *Ibid.*

quella relazione di perfetta identità che collega la somma essenza all'atto puro di essere.

Ogni forma finita è distinta dall'essere, riceve l'essere, e, componendosi con esso, lo limita. Eppure tale limitazione compositiva è graduale, più o meno ristretta a seconda della capacità ricettiva della forma, capacità determinata dal suo contenuto essenziale e quindi dalla sua attualità formale, dalla vicinanza attributiva della forma distinta dall'essere alla forma (essenza) che si identifica con l'essere. Un'essenza formalmente più attuale avrà più essere di quella che lo è meno, sicché la prima differenziazione, per opera della potenza limitante l'atto, fonda l'ordine dei supposiți gerarchicamente disposti a limitare, come potenze entitative riceventi l'attuazione, l'atto di essere con il quale si compongono come con un qualcosa di realmente distinto da esse e che limitano tramite la composizione ma non ugualmente, bensì ogni supposito secondo il grado della sua attualità formale. Insomma, all'attualità formale determinata dalla potenza limitante corrisponderà in diretta proporzione il grado dell'attuazione entitativa definito dall'atto di essere composto con il soggetto potenziale secondo l'ampiezza della sua capacità ricettiva dell'essere. L'atto formale determina dunque l'ampiezza della ricettività del soggetto, così formalmente attuato, rispetto all'atto entitativo. Più alto è il grado di attualità formale, più stretto è il legame tra l'essere ricevuto e il soggetto ricevente. Uno sarebbe quasi tentato di dire che, più una sostanza possiede di attualità formale, più potenzialità (ricettività) possiede riguardo all'essere, ma sarebbe un'espressione equivoca, giacché la forma come tale è atto; se è potenza, lo è solo come soggetto di ricezione dell'altro da sé, dell'essere da cui realmente si distingue[1025].

Perciò è ben più esatto dire che la sostanza formalmente più attuale è la sostanza dotata di una potenzialità a ricevere un atto di essere più ampio. L'atto formale costituisce la misura dell'atto di essere partecipato. È quanto S. Tommaso vuole significare quando dice che l'essere è costituito dai princìpi formali e che segue la forma di un sussistente. «Ad ipsam etiam formam comparatur ipsum esse ut actus. Per hoc enim in compositis ex materia et forma dicitur forma esse principium essendi, quia est complementum substantiae, cuius actus est ipsum esse: sicut diaphanum est aëri principium lucendi quia facit eum proprium subiectum luminis»[1026]. L'esempio cosmologico, di dubbia attendibilità fisica, non lascia perplessità di sorta quanto alla sua verità metafisica: la sostanza è ricettiva

[1025] L'ente più nobile non è più potenziale, ma più attuale; riceve più essere non perché è più recettivo – questo è proprio degli enti inferiori, materiali, ma perché può compiersi in un atto superiore (N.d.C.).

[1026] CG II, 54, n. 1291.

dell'essere solo tramite la forma e secondo la proporzione della forma. La proporzionalità tra forme diverse, diversamente possedenti l'essere, suppone dunque la differenziazione delle forme tra loro. L'analogia di proporzionalità si articola in base a quella di attribuzione, come la partecipazione dell'essere componentesi con le forme avviene in base alla differenziazione delle forme tra loro secondo il limite intrinseco della potenzialità coartante l'atto formale.

42. Tale duplice analogia-partecipazione universale si scinde in due tratti al confine dato da quella forma che è l'anima umana, che è forma sussistente senza la materia, ma non completa senza la materia. Al di sotto dell'uomo vi è una gerarchia di forme non solo completate dalla materia, ma dipendenti da essa nel sussistere; al di sopra vi è invece una gerarchia di forme non solo non sussistenti nel sostrato materiale, ma addirittura costituenti essenze complete senza l'apporto della materia.

La parte superiore consiste dunque in forme complete che da sole costituiscono delle essenze. Siccome l'immaterialità coincide con l'intellettualità, tali forme, più sono formalmente attuali, più sono anche intenzionalmente rappresentative. Una forma meno limitata dalla potenza e quindi tale da esprimere nel suo contenuto essenziale maggiore vicinanza all'essere, sarà una forma dotata di una maggiore dovizia di concetti o, meglio, di specie intenzionali connaturali. Le rappresentazioni fondanti l'operazione cognitiva, immanente per eccellenza, saranno dunque sempre più intime alla forma sussistente che costituisce il soggetto dell'operazione. Vi sarà allora un ordine di gerarchia intenzionale cui corrisponde un ordine di composizione operativa soggetto-operazione: più ricca di specie è una forma immateriale, più operatività immanente essa possiede e più intenso e immediato è tale suo possesso.

La parte inferiore al contrario consiste in forme così dipendenti dalla materia quanto alla completezza dell'essenza da dipendere da essa anche quanto alla sussistenza. Si tratta di forme talmente limitate dalla potenzialità intrinseca da doversi comporre con un sostrato potenziale esterno per poter esistere[1027]. Siccome poi l'inerenza alla materia impedisce la forma dal ricevere in sé un qualcosa di diverso da sé nella sua alterità, e quindi la allontana dal conoscere, le forme inerenti avranno un'operatività di decrescente immanenza, un'attività sempre più estrinseca, lontana dal soggetto. «Post istam formam, quae est anima, inveniuntur aliae formae plus

[1027] La forma materiale non è capace di sussistere da sé perché proviene dal soggetto materiale. È questo che sussiste insieme con la forma, per cui, corrotto il composto, anche la forma cade nel nulla (N.d.C.).

de potentia habentes et magis propinquae materiae, in tantum quod esse earum sine materia non est. In quibus etiam invenitur ordo et gradus usque ad primas formas elementorum, quae sunt propinquissimae materiae. Unde nec aliquam operationem habent, nisi secundum exigentiam qualitatum activarum et passivarum, et aliorum quibus materia ad formam disponitur»[1028]. E ancora una volta si avrà una gerarchia di forme sempre più dipendenti dall'inerenza alla materia ed una composizione delle sostanze corporee costituite da esse con delle attuazioni operative vieppiù transitive, lontane dal soggetto operante e modificanti altre cose al di fuori del soggetto anziché il soggetto stesso.

14. L'analogia delle forme

Così, alla composizione con specie intenzionali nel settore delle forme sussistenti corrisponde la composizione col sostrato materiale nelle forme inerenti. Similmente alla crescente immanenza dell'operatività spirituale corrisponde nelle sostanze corporee un accrescersi del carattere transitivo della loro connaturale attività.

Il mondo spirituale è il regno dell'analogia, in quello materiale invece predomina l'univocità. Infatti ogni essenza è anzitutto specie, la quale, come è noto, si definisce tramite il genere prossimo e la differenza detta specifica perché coartante il genere a tale o talaltra specie. Nei composti di materia e di forma, nei quali il sostrato potenziale è estrinseco rispetto all'atto formale e strutturalmente presupposto a esso, il genere viene desunto dalla parte materiale, la differenza invece dalla forma. «In sensibilibus, genus sumitur ab eo quod est materiale in re, differentia vero ab eo quod est formale in ipsa»[1029].

Non si tratta ovviamente della materia-sostrato individuale, bensì della materia comparte essenziale. Infatti la potenza materiale si pone come un duplice limite: anzitutto è sostrato di inerenza e così si pone come sorgente di una differenza detta individuale o numerica, la quale, più che determinare il contenuto essenziale della sostanza, lo moltiplica in soggetti numericamente distinti. In più essa è anche complemento della forma nel composto e così entra pure nella specie, ma non come ciò che la determina ultimamente, bensì piuttosto come quell'universale più esteso, ma anche più vuoto di contenuti, che è suscettibile di ulteriori determinazioni, sicché anche sotto questo aspetto la materia si comporta come una potenza.

[1028] *De ente et essentia*, cap. 4, n. 29.
[1029] *Ibid.*, cap. 5, n. 32.

Proprio perché nell'ambito delle sostanze materiali il sostrato potenziale è progressivamente attuato da forme sempre più elevate e attuali, il genere comune tratto dalla comunanza della materialità è vieppiù determinabile da forme sempre più attuali e perfette o, meglio, da differenze sempre meglio determinanti il contenuto essenziale, scaturienti da tali forme: «Non [...] ita quod ipsa forma sit differentia, sed quia est principium differentiae»[1030]. Come la forma si sovrappone alla materia, così la differenza aggiunge un contenuto nuovo al genere.

Ben diversa è la situazione nell'ambito spirituale. Qui non si dà composizione di materia e di forma e quindi nemmeno la comunanza della corporeità come la si riscontra nell'ambito dei composti fisici. Per determinare la specie delle sostanze immateriali occorre ancora trovare qualcosa di comune a tutte; il che, al di là dell'essere sostanza, sarà appunto l'immaterialità. Ciò che le differenzia non può essere altro che il grado della perfezione entitativa ed operativa, il grado di attualità formale[1031]. In tal modo sia il genere che le differenze sono tratti, sotto aspetti diversi, dall'unica forma sussistente in sé, del tutto indipendente dalla materia. Le differenze sono perciò ancora date da atti rispetto a delle potenze, ma non da atti formali rispetto a dei sostrati materiali, bensì da gradi di attualità formale rispetto alla somma attualità dell'infinito essere.

«Similiter etiam in eis (scil. substantiis separatis) ex tota essentia sumitur genus, modo tamen differenti; una enim substantia separata convenit cum alia in immaterialitate et differunt ab invicem in gradu perfectionis[1032] secundum recessum a potentialitate et accessum ad actum purum»[1033]. E fin troppo chiaro che, come nelle sostanze spirituali l'atto formale non attua un sostrato, similmente i gradi di perfezione intellettuale non potranno aggiungere nuovi contenuti a ciò che è l'intellettualità in sé, ma semmai restringeranno a modi più particolari e coartati ciò che è l'immaterialità e l'intellettualità in tutta la sua ampiezza. Il che equivale a dire che le specie delle sostanze spirituali appartengono al genere «sostanza immateriale» non come a un universale univoco, bensì analogico, intrinsecamente implicante le proprie differenze ed essenzialmente modificato da

---

[1030] *Ibid.*, con rif. ad AVICENNA, *Met.*, V, 6 (f. 90 b, A).

[1031] Le sostanze spirituali si differenziano per delle qualità puramente spirituali, attinenti alla scienza o agli abiti operativi (N.d.C.).

[1032] Le differenze tra le sostanze separate sono di tipo gerarchico, secondo un più e un meno della medesima qualità spirituale; non si danno individui diversi allo stesso livello qualitativo, come avviene nei soggetti materiali. Qui infatti abbiamo delle differenze materiali, là delle differenze formali o essenziali (N.d.C.).

[1033] *De ente et essentia*, cap. 5, n. 32.

esse[1034]. È come se nell'analogia dell'ente la materialità aprisse una sacca di univocità che scompare di nuovo con lo scomparire progressivo della potenzialità rispetto all'essere. Nei suoi gradi più alti (immaterialità) l'ente riprende quelle caratteristiche dell'analogicità che già da sempre gli sono connaturali in quanto è semplicemente ente.

Là dove vi è identità della forma e diversità del sostrato non avviene un cambiamento dell'essenza-specie, ma solo una moltiplicazione di individui sussistenti che in un modo disuguale partecipano alla stessa natura. Dove invece la stessa forma è diversa, anche se una forma è più o meno attuale rispetto all'altra, la diversità non è solo di grado, bensì di essenza e, se la forma stessa è supposito, ogni sostanza sarà diversa da ogni altra quanto all'essenza specifica. «Nec oportet has differentias esse accidentales, quia sunt secundum maiorem et minorem perfectionem, quae non diversificat speciem. Gradus enim perfectionis in recipiendo eamdem formam non diversificat speciem, sicut albius et minus album in participando eiusdem rationis albedinem; sed diversus gradus perfectionis in ipsis formis vel naturis participatis diversificat speciem; sicut natura procedit per gradus de plantis ad animalia»[1035].

Le differenze dell'universale univoco, che lasciano al di fuori di sé l'universale stesso, non variano l'essenza dell'universale, anche se conducono alla costituzione di una sostanza. Così le differenze numeriche tra i singoli sostrati materiali entrano nella costituzione di sostanze diverse, ma dotate di un'essenza invariata nella specie. Ciò che cambia è semmai il modo di essere dell'essenza specifica in questo o quest'altro individuo, quel che si dice appunto analogia di disuguaglianza. Non si può dire che l'umanità sia partecipata nel singolo uomo quanto all'essenza, perché ogni individuo umano è uomo in tutto e non in parte, ciò che varia è solo la realizzazione concreta delle proprietà umane nei singoli individui[1036]. La forma accidentale costituisce anch'essa un'essenza unica, invariata in sé, ma variabile nella sua inesione al soggetto che le è estrinseco. Se invece le differenze sono inerenti alla forma stessa che differenziano, la gradualità si porrà all'interno della forma stessa, il che non vuol

---

[1034] Nel genere angelo le differenze fra i vari angeli non sono estrinseche al genere, ma sono implicitamente contenute in esso, perché la sostanza spirituale realizza in pienezza l'analogicità dell'ente, mentre la sostanza materiale è divisa tra il genere univoco (materia) e la differenze specifica (forma) che si aggiunge al genere dal di fuori (N.d.C.).

[1035] *Ibid.*

[1036] Così l'essenza umana nell'uomo e nella donna è identica e completa; varia la misura delle qualità umane nell'uno e nell'altra, sicchè nella coppia si ha la pienezza di questa misura, che non è possibile nel maschio o nella femmina presi separatamente (N.d.C.).

dire tuttavia che tale gradualità sia accidentale. Anzi, proprio perché essa tocca la forma, indubbiamente porterà alla costituzione di essenze diverse, ma diverse non più solo come suppositi, bensì come specie.

Così il mondo delle sostanze separate, proprio perché dominato dall'analogia e non dall'univocità, è quello di una diversità non solo di sostanze nella stessa specie, bensì delle specie stesse, ciascuna delle quali è una sostanza a sé stante. Qui non solo i soggetti partecipano delle forme, ma le stesse forme-soggetti sono partecipazioni di una forma che realizza tutta l'essenza di quella perfezione che le forme-partecipazioni realizzano solo in parte. Tra razionale e razionale (uomo e uomo) non c'è differenza di specie[1037], ma solo del sussistente, mentre tra razionale (uomo) e intellettuale (intelligenza pura) c'è differenza graduale riguardante non solo il sussistente, ma anche la specie, non solo la forma nel soggetto, bensì la forma stessa in sé.

Mentre l'uomo non è un grado di razionalità, ma è tutta la razionalità, la razionalità stessa è invece un grado dell'intellettualità ed è, sì, intellettualità, ma solo, per appunto, in parte. L'atto composto con una potenza esterna (forma con materia) non muta la specie, ma la potenza che differenzia l'atto stesso (differenze di una perfezione essenzialmente analoga) porta alla costituzione di essenze diverse e, se l'atto così coartato dal limite potenziale intrinseco si compone con un'attuazione che esula da tale limite, l'attuazione in questione non potrà che essere accidentale. In tal modo, se il razionale, in cui il limite della discorsività coarta l'intellettualità, dovesse avere intuizioni intellettive, ciò accadrà al di là della sua essenza e quindi accidentalmente e per partecipazione di qualcosa di superiore. La partecipazione limitativa determina così le essenze dei supposti che parteciperanno la perfezione componendosi con essa. Proprio perché l'essere è essenzialmente diversificato dalla gerarchia delle essenze, esso sarà accidentale rispetto a ciascuna di esse con la sola eccezione di quella essenza che non partecipa dell'essere, ma è l'essere stesso.

16. La potenza limita l'atto

43. Una profonda meditazione sulla potenza materiale ed entitativa (essenziale) e quindi sulla divisione analogica dell'ente dall'atto puro sino ai confini dell'univoco, ovvero del corporeo, si trova all'inizio stesso della questione disputata di S. Tommaso

[1037] Tra uomo e donna c'è una differenza sottospecifica (N.d.C.).

significativamente intitolata *De spiritualibus creaturis*[1038]. Anzitutto, partendo dal basso, viene precisato il significato forte di «materia», quello cioè della materia prima: «Manifestum est enim quod cum potentia et actus dividant ens, et cum quodlibet genus per actum et potentiam dividatur, id communiter materia prima nominatur, quod est in genere substantiae, ut potentia quaedam intellecta praeter omnem speciem et formam, et etiam praeter privationem; quae tamen est susceptiva et formarum et privationum»[1039].

La divisione dell'ente in atto e potenza è trascendentale, perché riguarda tutto l'ambito dell'ente[1040], ma anche perché si pone in ogni categoria particolare dell'ente medesimo, sicché la potenza e l'atto concernono tanto l'analogo trascendentale quanto l'univoco categoriale. La divisione non è solo universale, ma è anche esclusiva, giacché ogni altra divisione del reale si riconduce a questa. E come l'ente si manifesta di più nel suo modo più alto, che è quello sostanziale, così nella categoria della sostanza apparirà più radicalmente la differenza tra atto e potenza. L'atto della sostanza corporea deriva dalla forma che si dice sostanziale, perché le compete costituire un'essenza sussistente ed esistente in sé, indipendentemente da ogni altro soggetto di inesione.

La forma sostanziale è dunque più atto di quanto non lo siano le forme accidentali, perché più da vicino dispone alla ricezione dell'atto supremo partecipato, che è l'atto di essere. Si tratta dunque non già della forma più perfetta quanto al contenuto, bensì della forma più fondamentale quanto alla costituzione del sussistente ricevente l'essere. È la prima forma che attua un sostrato materiale la cui potenzialità, dato che tra esso e la sua forma non vi è atto intermedio, deve essere completa ed assoluta. Lo è fino al punto di prescindere non solo da ogni forma, ma persino dalla privazione di ogni forma. È così che la materia prima va considerata conoscitivamente, al di fuori di ogni specie e forma, *praeter omnem speciem et formam*. Ma se la si conosce così quanto a ciò che essa è, ci si accorge subito che quanto al modo di essere essa non può realmente esistere così da sola.

Vi è una profonda dissimmetria tra atto e potenza, che consiste molto semplicemente in questo, che mentre l'atto al limite può fare a meno della potenza, la potenza in nessun caso potrà fare a meno dell'atto. Esiste dunque alla somma estremità della divisione dell'ente un essere puro, atto puro, mentre al lato infimo non può darsi una potenza pura che non sia sottomessa almeno in qualche

---

[1038] *De spirit. creat.*, q. un., *ibidem*.

[1039] *Ibid.*

[1040] Tenendo presente però che mentre l'ente reale è sempre in atto, non sempre l'ente è in potenza (N.d.C.).

misura all'atto. «Licet enim in uno et eodem, quod quandoque est in actu, quandoque in potentia, prius tempore sit potentia quam actus, actus tamen naturaliter est prior potentia. Illud autem quod est prius, non dependet a posteriori, sed e converso. Et ideo invenitur aliquis primus actus absque omni potentia; nunquam tamen invenitur in rerum natura potentia quae non sit perfecta per aliquem actum, et propter hoc semper in materia prima est aliqua forma»[1041]. La materia non è suscettibile di essere se non tramite la forma, la forma invece può esistere facendo a meno della materia. Ma anche la forma che riceve l'essere non è puro atto, bensì un atto (essere) partecipato in una potenza (essenza); la quale potenza tuttavia non è, nel suo contenuto, pura potenza, bensì un atto, seppure non atto infinito.

Infatti, data l'asimmetria dell'atto e della potenza, mentre la potenza è sempre dipendenza, l'atto può esistere, anzi, deve esistere e di fatto esiste nella sua assoluta purezza. Siccome l'atto è sempre anche forma *sensu lato* (principio *quo aliquid est*), l'atto puro sarà nel contempo «forma» suprema ed infinita. Questa poi non potrà che coincidere con l'essere, giacché in ogni ente, anche finito, l'atto di essere si presenta come un che di infinito, seppure finitamente partecipato, al di là di ogni altra attualità. In fondo, ciò che fa esistere e fa emergere dal nulla l'ente finito, non è altro che l'atto infinito di essere, sicché ciò che costituisce ogni ente esistente è in ogni ente indifferentemente questa sola ed unica realtà: l'atto infinito di essere. Di fatto, il semplice emergere dal nulla è sempre infinito, perché in ogni ente, grande o piccolo, è infinitamente, sproporzionatamente, distante dal nulla[1042].

L'esistere delle cose è dunque costituito dall'atto di essere che solo, per la sua partecipazione, può costituire esistenti le cose. Ma se il partecipato è sempre lo stesso, come mai gli enti differiscono tra loro? Come è possibile che l'unico essere partecipato porti nelle sue partecipazioni a una diversità netta e irriducibile delle esistenze?[1043] Se il partecipato rimane uno solo, l'essere, occorrerà cercare il principio della diversità nelle partecipazioni a loro volta differenziate, trattandosi nell'attuazione entitativa di una partecipazione per composizione, da sostrati diversi riceventi in misura maggiore o minore l'unico atto di essere. Che cosa poi differenzia i sostrati stessi? Forse la materia? Ma la materia non è capace di esistere da sé sola, perché non è nulla determinatamente,

---

[1041] *Ibid.*

[1042] Il balzo che compie la creatura passando dal nulla all'essere, è infinito, perché, affinchè avvenga questo salto, occorre una potenza attiva infinita, l'onnipotenza divina (N.d.C.).

[1043] Perché l'essere di questo ente è diverso da quello di quest'altro? (N.d.C.).

non è né questo né quest'altro, bensì ciò che c'è in tutte le cose materiali, ciò che le spezza in individui numericamente distinti, ma senza farli appartenere a questa o quest'altra specie. La diversità tra *ciò che* è un sostrato e ciò che è un altro deriverà dunque dal suo costitutivo formale (essenza), dalla sua forma sostanziale, dall'atto formale.

L'ordine dei sussistenti allora è l'ordine delle forme, siano esse materiali o immateriali. Tale ordine precede la ricezione dell'essere, ma nel contempo è in rapporto essenziale di vicinanza o lontananza dalla perfezione di quella forma suprema che è l'essere puro. «A primo autem actu perfecto simpliciter, qui habet in se omnem plenitudinem perfectionis, causatur esse actu in omnibus; sed tamen secundum quemdam ordinem. Nullus enim actus causatus habet omnem perfectionis plenitudinem; sed respectu primi actus, omnis actus causatus est imperfectus. Quanto tamen aliquis actus est perfectior, tanto est Deo propinquior. Inter omnes autem creaturas Deo maxime appropinquant spirituales substantiae [...] unde maxime accedunt ad perfectionem primi actus, cum comparentur ad inferiores creaturas sicut perfectum ad imperfectum, et sicut actus ad potentiam»[1044].

Le creature più vicine alla forma-essere non si identificano con essa, ma sono sufficientemente lontane dalla potenza per poter fare a meno del complemento materiale. Vi è dunque una distribuzione causale dell'unico atto di essere in una diversità di partecipazioni a seconda dell'ordine dei supposti riceventi l'essere e disposti in maggiore o minore «distanza» dalla Forma suprema che è lo stesso Essere. I «puristi», che argomentano *ex silentio* sostenendo che l'Aquinate non parla di forma né per quanto concerne l'essenza, né, tanto meno, per quanto concerne l'essere, tengano presente più in particolare che il termine "forma" è anch'esso suscettibile di un uso eminentemente analogico[1045] e più in generale si ricordino che la poesia è più vicina alla filosofia che non la storia, sicché i ceppi imposti dallo storicismo soffocano la sapienza più ancora di quanto non la banalizzino certe forme, seppure anche queste sgradevoli, di arbitrario sfogo di fantasia.

1044 *Ibid.*

1045 Qui l'Autore sembra rendersi conto di accentuare l'importanza metafisica della forma più di quanto faccia Tommaso nei suoi testi espliciti, ma ritengo tuttavia che Padre Tyn non faccia che esplicitare una tendenza effettivamente presente nella metafisica dell'Aquinate (N.d.C.).

16. La mediazione dell'essenza

45. L'essere stesso è dunque atto infinito al quale nessun *modus essendi* particolare può essere estraneo, ma il quale invece rimane estraneo, trascendente, rispetto a ogni modo particolare di essere. Ma come è possibile, se l'esistere è infinito, che gli esistenti e le loro esistenze siano diversificati, ordinati, più o meno esistenti? La risposta non può trovarsi se non nell'essenza del soggetto partecipe dell'essere. Dove sparisce l'essenza, quell'intermediario tra il sussistere e l'essere, l'esistenza o coincide con ogni singolo e particolare esistente disperdendosi in un caos di equivocità, di concreti isolati, oppure, se si affermerà la sua superiorità rispetto agli enti particolari, sarà indifferente, uniforme, univoca, perfettamente avulsa dall'esistente.

È così che il nominalismo negatore dell'essenza può avere solo due sbocchi, entrambi demolitori dell'ente: *uno* nel particolarismo dei concreti esistenti sfuggenti alla presa della ragione, dove l'essere balena non tanto alla ragione quanto piuttosto a tutto l'esserci del soggetto umano al quale, anzi, una simile fulminazione suggerirà la negazione della ragione e dei suoi concetti «ontici» che velano l'ontologico[1046]; l'*altro* nell'universalismo, ma non metafisico, bensì logico, dell'essere inteso come concetto, come relazione di ragione, come posizione uniforme delle cose nel non-nulla.

La vera metafisica dell'essere, lungi dal sopprimere l'essenza, fa dell'essenza sia il luogo della sua manifestazione all'intelletto sia la via per cui l'essere scende all'esistente, la via della partecipazione compositiva. L'essere varia nelle sue partecipazioni, nei soggetti che costituisce esistenti, proprio perché tali soggetti non sono indifferenti rispetto all'essere, ma ricettivi di esso in maniera diversa secondo una distanza variabile, rispetto all'*esse ipsum*, in forza dell'essenza che costituisce il soggetto, l'ente, tale ente, così come l'essere lo costituisce semplicemente esistente. L'essere varia non in sé, ma nel soggetto che lo riceve e ciò perché a sua volta il soggetto è più o meno ricettivo dell'essere. Tale attitudine all'essere, potenzialità ontologica, dipende dal rapporto dell'essenza all'essere, ovvero dal grado della sua potenzialità formale intrinseca (la materia è potenza formale estrinseca perché esterna alla forma; la differenza che allontana la forma dall'essere puro invece è una potenzialità, un limite, inerente alla forma stessa come il costitutivo della sua finitezza).

La partecipazione è perciò sempre dovuta alla differenza della potenza dall'atto. Anzitutto il limite potenziale differenzia l'essenza

---

[1046] Velato riferimento ad Heidegger (N.d.C.).

dall'essere, ne fa una potenza rispetto all'essere e un atto limitato rispetto a se stessa. Solo così l'essere trova un soggetto cui parteciparsi per composizione. Se non ci fossero essenze finite, non si vede come l'essere potrebbe essere comunicato al di fuori dell'Ente per sé sussistente. Vi è poi la stessa comunicazione dell'essere trascendente ogni limite potenziale a dei soggetti più o meno distanti da esso e perciò più o meno ricettivi di esso. La gerarchia formale si pone a fondamento della composizione ontologica come l'essenza è alla base non dell'essere, ma della sua ricezione nel sussistente. L'analogia di proporzionalità ovvero l'ordine delle relazioni dell'essere e delle essenze suppone quella di attribuzione ossia l'ordine delle essenze stesse tra loro e di tutte all'Essenza che è l'Essere. La potenzialità limitante l'atto entitativo è costitutiva della potenzialità ricettiva di quello stesso atto.

17. La potenzialità intellettuale

L'immaterialità della sostanza separata e in genere di ogni forma intelligente, anche dell'anima umana, viene corroborata in base a un'ulteriore analogia parallela a quella più globale che mette in correlazione il rapporto materia-forma con quello essenza-essere nella comune chiave di potenza-atto. Si tratta del rapporto, anche questo analogico a quelli suddetti, e quindi in qualche modo configurantesi come potenza-atto, tra l'intelletto e l'intelligibile. Nessun dubbio infatti che l'intelligibile perfeziona e attua l'intelletto; eppure, e qui c'è una fondamentale differenza dal composto materiale, l'intelligibile non forma un composto assieme all'intelletto, il quale, lungi dall'essere alterato dall'intelligibile, rimane quanto all'essere sempre se stesso. Si tratta dunque di un'attuazione che non conduce alla costituzione di un misto, seppure *sensu lato* si possa parlare ancora di una composizione e di una ricezione.

Indubbiamente, come la potenzialità dell'essenza è solo analogica a quella della materia, così pure quella dell'intelligenza lo è rispetto a entrambe. Ciò non sorprende, perché ogni atto esige una potenzialità ricettiva proporzionata, sicché, secondo la differenza degli atti e in dipendenza da essa, si avrà anche una differenza delle potenze. «Talis autem est uniuscuiusque rei potentia, qualis reperitur perfectio eius; nam proprius actus propriam potentiam requirit»[1047]. La perfezione dell'intelletto è la presenza della forma intelligibile in esso e, siccome tale forma, per quanto nell'intelletto umano sia

[1047] *Ibid.*

desunta per astrazione dal dato sensibile, si presenta spoglia di ogni materialità, anche la potenza che ne riceve l'attuazione dovrà essere immateriale. Il segno inconfondibile ne è ancora l'universalità, giacché l'ampiezza della forma coincide con la sua trascendenza rispetto alla materia in quanto quest'ultima costituisce l'elemento individuante e coartante[1048].

La potenzialità dell'intelletto non è allora quella della materia, per quanto sia simile a essa, ma, anzi, dovrà escludere da sé ogni mescolanza con la materia. «Intelligit autem intellectus intelligibile praecipue secundum naturam communem et universalem; et sic forma intelligibilis in intellectu est secundum rationem suae communitatis. Non est ergo substantia intellectualis receptiva formae ex ratione materiae primae, sed magis per oppositam quamdam rationem»[1049]. La potenzialità dell'intelletto nei riguardi dell'intelligibile non solo non è la stessa della materia rispetto alla forma fisica, ma semmai le è addirittura opposta. Un esempio eloquente, questo, di come l'analogia trascenda e conglobi in sé persino l'opposizione dialettica.

46. Resta ora da vedere la coordinazione reciproca, attributiva, dei tre atti – essere, intelligibile, forma – e delle tre potenze corrispondenti – essenza, intelletto, materia. La forma è l'infimo tipo di attualità che dà costituzione fisica alle cose determinandone la taleità, l'essere tale o talaltra cosa. Alla forma segue non già l'essere in sé, che le è infinitamente superiore, bensì l'essere partecipato, l'esistere, che ad essa si commisura in modo tale che tutto ciò che esiste, esiste secondo la propria forma e il suo esistere consiste nella sua attualità sempre secondo la propria forma. Un ente può essere anche privo di materia, ma se è materiale, deve anche avere una forma. Non si dà un ente senza la forma, sicché l'essere, che pure pone in atto la materia, raggiunge quest'ultima non immediatamente, ma ancora mediante la forma che ne determina la partecipazione a tutto l'ente, materia compresa[1050].

La forma è dunque il modo di essere di ogni ente e comunque è il costitutivo di tale *modus essendi*, sicché tutte le forme che non sono l'essere, esprimeranno in una o in un'altra misura le possibilità in cui l'essere può realizzarsi, possibilità che a loro volta derivano dall'essere stesso e si dicono secondo relazione essenziale ad esso. Ogni forma sarà allora una possibilità di essere e ogni possibilità di

---

[1048] Appare ancora il legame stretto tra il realismo moderato di San Tommaso e la dottrina dell'individuazione dalla parte della materia (N.d.C.).

[1049] *De spirit. creat.*, q. un., *ibid.*

[1050] Cfr. *ibid.*: "In materia igitur rerum corporearum materia non per se participat ipsum esse, sed per formam".

essere che non è in sé (che non è atto puro di essere) assumerà le caratteristiche di una forma o di un principio formale finito. Le forme sono dunque limitazioni dell'essere che derivano dall'essere secondo una partecipazione trascendentale, tale da pervadere tutto l'ambito dell'ente, giacché non c'è ente che non abbia un qualche principio formale secondo il quale è.

L'intelligibile invece non è un atto fisico[1051], bensì intenzionale. Esso suppone la forma del soggetto nella quale viene ricevuto e, non solo, la suppone anche esistente, perché l'atto cognitivo in cui l'intelligibile è presente all'intelletto non potrebbe essere esercitato da un soggetto inesistente. L'intenzione cognitiva presenta dunque un'attualità ben più perfetta di quella meramente formale, essendo atto non di una materia, ma di una forma, e per giunta di una forma sussistente (immateriale). Quanto al contenuto conosciuto, ogni ente risulta intelligibile, ma per ciò che concerne l'essere conosciuto in atto, solo l'ente intenzionale, presente cioè all'intelletto a modo dell'intelletto stesso (ovvero immaterialmente), è intelligibile in atto, sicché la sua derivazione dall'essere non sarà trascendentale, ma costitutiva di un qualcosa di semplicemente perfetto nell'ambito dell'ente, di una perfezione semplice (graduale). L'atto del conoscere poi non solo suppone l'esistenza del soggetto conoscente, ma è anche qualcosa di esistente nel pensante, dimodoché l'atto di pensare dipenderà ancora dall'atto di essere e ne costituirà una limitazione. L'essere è al sommo grado sia forma (principio formale) che intelligibile, forma (*sensu lato*) che racchiude in sé tutte le altre e le trascende tutte (ed ecco perché non può essere forma *sensu stricto*) e intelligibile, pensante nell'unico atto di essere e di conoscere se stesso e tutti i pensabili. In esso ogni forma e ogni intelligibile trovano la loro somma perfezione, alla quale tutte le forme e tutti gli intelligibili derivati essenzialmente si rapportano.

Simile è l'ordine della materia e dell'intelletto all'essenza. La materia, in sé incapace di esistere[1052], non può che far parte di un'essenza. Mentre però l'essenza è trascendentale in quanto ogni ente ha un'essenza, né la materia né l'intelletto possiedono tale caratteristica, ma si oppongono tra loro come l'imperfetto e il perfetto. La materialità è segno di un'essenza imperfetta. Al contrario, l'intellettualità è segno di un'essenza costituita da forma perfettamente attuale, immateriale. Ma anche l'intelletto dipende dall'essenza, non certo quanto al contenuto, perché, mentre l'essenza è potenza all'essere, l'intelletto è potenza all'agire e quindi più atto, ma quanto al modo di essere, in quanto, come l'agire suppone

[1051] Reale, ontologico (N.d.C.).

[1052] La materia è incapace di esistere da sola, eppure è necessaria all'esistenza completa del sinolo (N.d.C.).

l'essere, così la potenza operativa suppone quella entitativa e dipende da essa.

In tal modo l'attuazione intenzionale intellettiva (operativa e perciò accidentale) risulta intermedia tra quella formale e quella entitativa. L'intelligibile è attuale rispetto alla stessa forma, ma rimane potenza rispetto all'esserci o meno. L'intelletto è elevato al di sopra della materia, ma anch'esso dipende da un'essenza, ossia come facoltà operativa dal costitutivo del soggetto operante. L'atto operativo perfetto, sommamente immanente, quello di *intelligere*, suppone dunque e supera la forma fisica esistente *in rerum natura*, ma nel contempo è partecipe dell'atto di essere e perciò dipendente da esso in quanto anche l'atto intenzionale nell'essenza finita risulta un'entità fisica[1053] accidentale finita.

Alla pari della *ratio entis* quanto all'intenzionalità (*anima est quodammodo omnia*) il pensiero creaturale è una finita *participatio* tu *esse* a livello dell'essere reale e fisico. Similmente l'essenza costituita talvolta anche dalla materia, e sempre dalla forma, fa dipendere da sé queste sue parti, soprattutto quella materiale, che è completiva dell'essenza, ma imperfettamente (destituendone l'attualità formale). La facoltà derivante per eccellenza dalla forma in quanto tale, anzi, dalla forma liberatasi dalle ristrettezze materiali, è l'intelletto, che completa l'essenza immateriale perfettivamente, eppure dipende ancora da essa come un accidente dal soggetto, perché, se è vero che il soggetto intelligente è tale per essenza, è pur vero che l'intelligenza, intesa non più come costitutivo formale ma come facoltà operativa, per quanto derivi da un'essenza siffatta, non ne fa tuttavia mai parte *sensu stricto*.

Vi è dunque una composizione della materia con la forma costitutiva dell'essenza; vi è poi una composizione accidentale dell'operazione con l'essenza sussistente che ne è il soggetto il cui apice consiste nell'intellettualità, operatività perfettamente immanente, e infine vi è la composizione conglobante tutte le altre che avviene tra il soggetto di una determinata essenza e le dimensioni tutte – soggetto, essenza e operatività – con l'atto di essere che dà l'esistenza all'ente e a tutti i suoi strati ontici costituendolo ultimamente come tale, ovvero come ente.

18. L'ordine delle sostanze

47. Nell'ordine degli enti la partecipazione limitativa e quella compositiva vanno di pari passo, sicché l'analogia ontologica non

---

[1053] Reale (N.d.C.).

potrà essere che di proporzionalità propria formalmente, virtualmente contenente quella di attribuzione, che costituisce l'analogia più completa e più perfetta di tutte. «Omne igitur quod est post primum ens, cum non sit suum esse, habet esse in aliquo receptum, per quod ipsum esse contrahitur; et sic in quolibet creato aliud est natura rei quae participat esse, et aliud ipsum esse participatum. Et cum quaelibet res participat per assimilationem primum actum in quantum habet esse, necesse est quod esse participatum in unoquoque comparetur ad naturam participantem ipsum, sicut actus ad potentiam»[1054]. Risulta dunque con chiarezza che vi è:

(a) un ordine di ciò che è dopo il primo ente, il che almeno secondo ragione deve precedere la composizione entitativa, e quindi non può derivare da essa, giacché ciò che è dovrà ricevere appunto ciò per mezzo di cui è;

(b) si tratta di un ordine di essenze finite la cui finitezza è data dal non essere il proprio atto di essere;

(c) tali essenze sono ricettacoli contraenti l'essere composto con esse e partecipato in esse, dimodoché diversa è la natura partecipe dell'essere e l'essere di cui è partecipe;

(d) l'avere essere, che è una relazione trascendentale dell'essenza all'atto di essere, è similitudinariamente proporzionato tra i singoli soggetti partecipanti l'essere e ultimamente al primo ente che è l'essere per essenza;

(e) l'essere partecipato in ogni natura limitata si rapporta ad essa come l'atto alla potenza.

Le sostanze materiali sono particolarmente complesse, perché hanno una duplice composizione: una di forma e di materia che costituisce l'essenza o la natura della cosa; l'altra di questa stessa natura con l'essere che fa esistere il tutto. «Unde in rebus compositis est considerare duplicem actum, et duplicem potentiam. Nam primo quidem materia est ut potentia respectu formae, et forma est actus eius; et iterum natura constituta ex materia et forma, est ut potentia respectu ipsius esse, in quantum est susceptiva eius»[1055]. La forma inerente è l'atto della materia, ma, assieme alla materia, costituitasi come essenza completa e sussistente, essa diventa ricettiva di un'attualità che si pone al di là di ogni natura finita, attualità ultima e trascendente che è quella dell'essere.

La forma diventa dunque potenza rispetto all'essere, il che può accadere solo se si costituisce come essenza e, più particolarmente, essenza sussistente. Non basta che essa si componga con la materia che la individua e la completa, perché così è ancora solo atto di una

---

[1054] *Ibid.*

[1055] *Ibid.*

potenza, e tutta l'essenza assume in qualche modo le caratteristiche della forma e dell'attualità formale poiché, come la forma costituisce in atto la materia, così l'essenza tutta determina la *res composita* intera. Occorre che l'essenza sia terminata non solo in sé mediante l'individuazione, ma anche rispetto alle perfezioni da ricevere divenendo un vero ricettacolo (*susceptivum ipsius esse*). In breve, è necessario che da atto o parte di un atto (essenza) la forma divenga potenza o parte di una potenza, il che avviene tramite la terminazione supposizionale.

Nelle sostanze spirituali ci si avvicina di più alla semplicità del primo ente, perché viene a mancare la prima composizione che faceva dipendere la forma dalla materia. La forma non inerente è già essenza completa, individuo in tutta l'estensione della specie ed è per giunta una sostanza, un sussistente. Essa non è più atto di una potenza, ma sempre atto rimane in quanto, occorre ben ricordarlo, mentre la potenza dipende dall'atto, l'atto non dipende dalla potenza se non accidentalmente come atto imperfetto. La forma separata rimane allora atto, anzi, più atto che mai, essendo atto in sé e non riguardo a una potenza. Rispetto all'essere essa tuttavia mantiene le caratteristiche di un che di potenziale, perché non ha essere, ma lo riceve. Anch'essa deve allora da costitutivo diventare ricettacolo e da atto potenza, il che si verifica ancora per mezzo della sussistenza.

Ricevendo l'essere, la forma sussistente, priva della prima composizione (formale), conosce invece la seconda (entitativa): «Remoto igitur fundamento materiae, adhuc comparabitur ad suum esse ut potentia ad actum: non dico autem ut potentiam separabilem ab actu, sed quam semper suus actus comitatur»[1056]. Si tratta di un essere ricevuto in una forma semplice e perciò di un essere indistruttibile com'è incorruttibile la forma stessa[1057]. La forma potrebbe certo sprofondare nel nulla, ma non per una corruzione, bensì solo per la sottrazione dell'essere. L'essere che è partecipato le potrebbe essere tolto, ma non la partecipazione all'essere, perché quella è determinata e in qualche misura dipendente dalla forma. Le sostanze immateriali inoltre non solo sono sempiterne, ma sono prive di ogni moltiplicazione individuale della specie costituendo una molteplicità di essenze al grado proprio dell'essenza, che è quello specifico, diversamente partecipi dell'atto di essere. In esse la dimensione univocante (individuo-specie) scompare per far posto a

---

[1056] *Ibid.*

[1057] Viceversa, la forma materiale edotta dalla materia risente della composizione della materia, e per questo, alla morte del soggetto, anche la forma si dissolve e viene riassorbita nella potenzialità della materia dalla quale è scaturita per l'energia stessa della materia (N.d.C.).

quella analoga (soggetto-essere)[1058] di un atto (essere) non più aggiunto a una potenza (essenza sussistente), ma costitutivo di una potenza che già da sempre gli appartiene.

L'ambito univoco è per eccellenza quello del materiale, della potenza cui si aggiunge un atto; quello analogo al contrario si costituisce in base alla proporzionale comunanza dell'atto diversamente distribuito in potenze contenute in esso ed essenzialmente divergenti tra loro; l'equivoco infine è costituito da una comunanza di atto, ma non reale, bensì mentale dalla parte di chi impone il nome comune o senza fondamento concettuale o con un fondamento puramente accidentale (metafora). Il reale dunque si divide in univoco (fisico) e analogo (metafisico) in modo tale però che il primo sia contenuto nel secondo e il rapporto del primo al secondo sia a sua volta analogo. In tal modo le entità materiali presenteranno, a causa della composizione fisica di materia e di forma, un aspetto univoco, che scompare nelle entità spirituali, mentre permane sempre l'aspetto analogo dovuto alla ricezione proporzionale dell'atto di essere secondo gradi essenziali diversi.

L'intelletto umano, troppo avvezzo alla *quidditas rei materialis*, si muove a suo agio solo nel campo dell'univoco, dei generi differenziati in specie e di specie moltiplicate in individui e tende a concepire così anche quelle entità alle quali siffatti gradi metafisici non sono applicabili. Tale fu l'errore di Avicebron, denunciato da S. Tommaso, il quale pensava di poter intravvedere un che di comune al corporeo e all'incorporeo, la sostanzialità, a cui si aggiungerebbe poi la differenza tra l'uno e l'altro: «Unde ex hoc vult concludere quod illud per quod differt substantia incorporea a corporea, sit ei quasi forma; et illud quod subiicitur huic formae distinguenti, quasi commune, sit materia eius. Et, propter hoc, ponit quod eadem est materia universalis spiritualium et corporalium»[1059].

Ebbene, anzitutto è da escludere una comunanza di materia tra le sostanze corporee e quelle incorporee, poi sarà da allontanare da queste ultime non solo una materia comune, ma ogni tipo di materia. L'impossibilità di una comune materia tra il mondo corporeo e spirituale risulta dalla sottomissione della materia alla quantità. È fin troppo ovvio che ciò che differisce quanto al genere debba *a fortiori* differire quanto all'individuo, dimodoché, essendo la materia sotto le dimensioni quantitative il principio di distinzione numerica, le sostanze spirituali dovrebbero essere ricevute in un'altra parte della materia. Questa però non è divisibile in parti se non secondo la

[1058] Tra gli angeli non esiste solo somiglianza di individui, ma anche di specie e per questo si aggiunge in essi un'analogia che non esiste laddove vi è unità di specie (N.d.C.).

[1059] *S. Th.*, I, 50, 2 c.

quantità, sicché, ammessa l'ipotesi della comunanza della materia, anche la sostanza spirituale dovrebbe essere sottomessa alle dimensioni terminate della quantità; dovrebbe cioè essere portatrice dell'*accidens quantitatis* e per conseguenza avere un'estensione e una collocazione spaziale[1060]. Data l'assurdità manifesta di uno spirito esteso e collocato, anche la premessa che postula una materia comune tra entità spirituali e corporee risulta inaccettabile: lo spirituale non può che essere immateriale o perlomeno avere una materialità essenzialmente diversa da quella dei corpi.

Che non possa avere materia affatto, viene poi evidenziato in base all'intellettualità. L'atto di conoscenza intellettiva è determinato quanto alla sua natura dal suo oggetto che è la forma inerente alla materia, sì, ma nello stato di astrazione e separazione dalla materia individuante. Le forme individuali, composte fisicamente con la materia, in quanto tali, non sono intelligibili[1061]. In tal modo l'intelletto conosce una forma materiale resa immateriale, la riceve non nella sua modalità fisica, bensì in quella intenzionale ed astratta, la riceve soggiacente all'intenzione dell'universalità. Data dunque l'immaterialità dell'oggetto specificante, l'essenza stessa dell'atto intellettivo dovrà essere immateriale. Né potrà essere di natura diversa il soggetto che compie tale operazione, perché l'agire segue il modo di essere determinato dalla sostanza dell'agente. L'intelletto è perciò immateriale sostanzialmente, è un immateriale sussistente come tale.

48. Nell'atto di conoscere a livello intellettivo vi è senza dubbio una ricezione della forma in un soggetto e quindi di un atto in una potenza, ma tale attuazione è ben diversa dalla composizione fisica[1062] tra materia e forma. La materia che riceve una forma per fisica composizione costituisce assieme ad essa una sostanza di una specie determinata dalla forma, un *tertium quid* sostanziale che non è né materia né forma, ma l'unione essenziale di entrambe. In breve, la materia riceve la forma non in quanto forma, bensì in quanto costituente di una sostanza. Ma proprio questo è da escludere nell'atto intenzionale, perché, se l'intelletto costituisse con la forma intelligibile una sostanza, non potrebbe avere presente in sé nessun'altra forma se non quella che fisicamente lo costituisce come tale sostanza. Il fatto dunque, che l'intelletto, pur mantenendo sempre la sua forma propria che ne determina la natura fisica[1063],

---

[1060] Cfr. *ibid.*

[1061] Almeno per il nostro intelletto; invece lo sono per l'intelletto divino che le ha progettate (N.d.C.).

[1062] Ontologico-reale (N.d.C.).

[1063] Meglio: spirituale (N.d.C.).

riceva al di là di essa altre forme nell'atto di conoscere, sta a indicare che il conoscere si pone al di là dell'essere sostanziale e che la presenza intenzionale della forma è diversa dal modo in cui essa viene recepita nella materia: «Sed forma intelligibilis est in intellectu secundum ipsam rationem formae: sic enim cognoscitur ab intellectu. Unde talis receptio non est receptio materiae, sed est receptio substantiae immaterialis»[1064].

A differenza della ricezione materiale, in quella intenzionale la forma viene resa presente al soggetto conoscente non come atto di una potenza, ma come atto (intelligibile) in sé, come forma intelligibilmente sussistente (anche se fisicamente è inerente alla materia e ricavata da essa per astrazione). Se il ricevente (soggetto conoscente, intelletto) fosse materiale, la forma presente in esso condurrebbe ancora a una composizione fisica e sarebbe forma non in sé (*secundum ipsam rationem formae*), ma forma in altro (*constituens materiam in esse alicuius speciei*), dimodoché la forma non può essere ricevuta come se fosse (intenzionalmente) sussistente se non in un soggetto che è forma (fisicamente)[1065] sussistente. Solo così è possibile l'identificazione intenzionale dell'atto del conoscente con l'atto del conosciuto cui corrisponde sul piano fisico[1066] non già la costituzione di una nuova sostanza, bensì l'attuazione accidentale di un soggetto spirituale ad opera di una qualità altrettanto spirituale.

L'intelligenza è perciò comunque forma sussistente che nell'uomo è dotata di un complemento essenziale corporeo, ma nella sostanza intellettuale è priva non solo di una materia da cui dipenderebbe quanto alla sussistenza, ma anche da una materia da cui dovrebbe essere completata la sua essenza. Sicché l'intellettualità dell'uomo, badando all'essenziale immaterialità dell'intellettualità come tale e tenendo conto del bisogno che l'uomo ha di astrarre le forme intelligibili da sostanze materiali e di discorrere per giungere a delle conclusioni, risulta il grado infimo di intellettualità possibile, massima potenzialità (*intellectus possibilis, tabula rasa*) a livello di vita intellettiva. Universalmente e per sé vale dunque il principio «omnis substantia intellectualis est omnino immaterialis»[1067]; intellettualità e immaterialità sussistente sono perfettamente equivalenti.

49. Da dove deriva allora l'errore di considerare le sostanze separate come composte di materia e forma? Da null'altro che da una

---

[1064] *Ibid.*, 2m.
[1065] Meglio: spiritualmente (N.d.C.).
[1066] Ontologico-reale (N.d.C.).
[1067] I, 50, 2, co.

incresciosa confusione tra l'atto formale aggiunto alla materia da una parte e, dall'altra, l'atto entitativo ponente nell'esistere quelle stesse modalità potenziali che esso da sempre intimamente possiede. La prima composizione è eminentemente univoca determinando l'appartenenza dell'individuo alla specie e della specie al genere; l'altra invece è analoga per eccellenza in quanto fonda l'ordine di essenze che sono propriamente tali, ovvero individue, sì, ma al grado specifico, e appartenenti non già a un genere, bensì all'ambito dell'ente e del sussistente, purché anche quest'ultimo sia analogicamente preso.

Logicamente parlando, esiste un genere «sostanza immateriale» che la ragione astraendo distingue dalla specie ultimamente costitutiva di questa o quest'altra sostanza separata. Diversa invece è la realtà sul piano ontologico vero e proprio, perché la stessa forma è costitutiva della sostanza quanto alla sua essenza ed è individualmente sussistente. «Non est autem necessarium quod ea quae distinguuntur secundum intellectum sint distincta in rebus: quia intellectus non apprehendit res secundum modum rerum, sed secundum modum suum. Unde res materiales quae sunt infra intellectum nostrum, simpliciori modo sunt in intellectu nostro quam sint in seipsis. Substantiae autem angelicae sunt supra intellectum nostrum. Unde intellectus noster non potest attingere ad apprehendendum eas, secundum quod sunt in seipsis; sed per modum suum, secundum quod apprehendit res compositas»[1068].

In breve, l'intelletto, facoltà conoscitiva, rende presente l'oggetto conosciuto a sé adattandolo a sé. Le realtà inferiori, più complesse, vengono dunque semplificate, quelle superiori, che in se stesse sono più semplici, vengono invece distinte dall'intelletto. In tal modo la differenza numerica non viene sufficientemente afferrata, perché l'intelletto conosce sì, la materia, ma solo in quanto soggiace alla forma e, per afferrare l'individuo in quanto tale, esso dovrebbe poter comprendere la materia rivestita della sola esigenza di quantità discreta interminata. Dato che l'oggetto proprio della nostra intelligenza consiste nella *quidditas rei materialis*, la conoscenza più agevole è quella concernente la specie (derivante dalla forma) appartenente a un genere (derivante dalla materia, non individua però, bensì generica così come essa fa parte dell'essenza intera).

Ed ecco perché il nostro intelletto, avvezzo all'univoco per eccellenza – alla corporeità quantificata, tende ad imporre il suo modo di rappresentare anche là dove di corporeo e di quantificabile non c'è proprio nulla. E facile vedere allora come le vie della metafisica che conducono allo spirituale e all'essere sono quelle dell'ardua disciplina, più meditativa che discorsiva, cui deve

---

[1068] *Ibid.*

sottomettersi l'intelligenza per elevarsi dal materiale all'immateriale e dalla specie nel genere all'essenza nell'essere. Ed è altrettanto facile intuire che si tratta qui di un passaggio dall'univoco all'analogo, dalla potenza e atto formali a quelli entitativi. Sicché nell'ambito del materiale il genere è desunto dalla materia, la differenza dalla forma, ma in quello immateriale, mancando la materia, sia il genere che la specie si desumono dalla forma[1069] e quindi non solo non si distinguono realmente, ma manca persino un fondamento reale di tale distinzione, fondamento fornito esclusivamente dalla ragione che considera la stessa forma come indeterminata e come determinata sotto aspetti diversi. La sussistenza comune alle sostanze separate non costituisce allora un genere univoco, ma a sua volta un che di analogo, giacché il sussistere non dipende più da una materia ugualmente presente dappertutto, ma immediatamente dalla forma che per sé differisce da ogni altra[1070].

19. L'atto come causa

50. Che la distinzione tra essere ed essenza, fondante l'analogia dell'ente, corrisponda alla prima e più basilare differenziazione della potenza dall'atto, emerge con chiarezza nel confronto tra l'ente finito (composito) e l'ente infinito (perfettamente semplice)[1071]. L'identità in Dio dell'atto puro di essere con un'essenza che, indistinta dall'*ipsum esse*, non presenta caratteristiche di potenzialità, si evidenzia a tre tappe nelle quali l'essere per sé sussistente appare successivamente come causa causante incausata, come atto sommo e semplice e infine come perfezione ultima impartecipata. Questo ordine è tutt'altro che casuale in quanto procede dal più evidente *quoad nos* al più proprio *in se*. La causalità attiva manifesta la superiorità dell'atto sulla potenza e l'attualità fonda la perfezione con

---

[1069] Cfr. *ibid.*, 1m.

[1070] Il genere sostanza spirituale non è univoco come il genere sostanza materiale. In quest'ultimai il genere non contiene in sé le differenze, ma esse si aggiungono dal di fuori: il razionale e l'irrazionale non si trovano nel genere animale, ma si aggiungono dall'esterno, come la forma si aggiunge alla materia. Invece l'essenza angelica Gabriele e l'essenza angelica Raffaele, dato che sono pure forme come il genere sostanza spirituale, sono contenute nello stesso genere e sono sue modalità speciali tra loro distinte non sulla base di un genere univoco come le sostanze materiali, ma sulla base di un genere analogo, al quale cioè le forme specifiche o differenti non si aggiungono, ma nel quale sono analogicamente contenute. Insomma, mentre nelle sostanze materiali genere e specie sono univoci e sono analoghi solo gli individui, in quelle spirituali sono analogici anche il genere e le specie (N.d.C.).

[1071] Cfr. I, 3, 4 c.

l'esigenza di costituirsi tale essenzialmente al di là delle proprie partecipazioni.

La causalità è possibile solo come l'attuazione di una potenza, il che conduce alla superiorità dell'atto rispetto alla potenza e alla costituzione partecipativa della potenza in dipendenza dall'atto che, come tale, è sempre *per essentiam*. In questo contesto emerge il legame tra causalità e partecipazione. Infatti l'essere partecipato è essere causato, ma anche il primato strutturale della partecipazione sulla causalità in quanto l'essere partecipato che definisce l'ente finito nella sua finitezza apre lo spazio per la causalità, proprietà, ma non costitutivo, dell'ente finito. Appare anche, a livello ontologico, la precedenza della partecipazione limitativa su quella compositiva e quindi dell'esemplarità sull'efficienza. La potenza, per ricevere l'atto, deve costituirsi anzitutto potenza, ma può costituirsi tale solo in dipendenza dall'atto non come il puro nulla, bensì come la non-pienezza dell'attualità, come atto limitato appunto. Ovviamente la limitatezza dell'atto, ossia il divario nell'ente finito tra essere ed essenza fa sì che esso sarà un nulla di essere, ma sarà anche un qualcosa di gradualmente differenziale come capacità di essere e quindi come essenzialità avvicinante progressivamente l'*actus essendi* col quale coincide in una sola istanza, quella dell'Ente per sé sussistente, atto puro e semplice, essere essenziale e impartecipato.

Anzitutto dunque l'identità tra essenza ed essere appare come la causa causante incausata. Ciò pone la domanda della causalità dell'essere. E di fatto, ciò che è causato non è l'essenza, bensì ciò che è nell'essenza. «Quidquid est in aliquo, quod est praeter essentiam eius oportet esse causatum: vel a principiis essentiae, sicut accidentia propria consequentia speciem [...] vel ab aliquo exteriori, sicut calor in aqua causatur ab igne»[1072]. È evidente che qui la causalità viene considerata *sensu stricto* come efficienza, il che è legittimo, giacché la causalità stabilisce una dipendenza del derivato dal principio della sua derivazione nell'essere, e la causalità che conferisce propriamente l'essere al soggetto e non alle sue parti costitutive o alla stessa operazione da cui esso procede come fanno rispettivamente la causa materiale e formale da una parte e quella finale dall'altra, è per appunto la causa efficiente.

L'essenza che riceve l'essere lo riceve dunque nella linea della causalità efficiente ed è così causata come esistente ma non, ed è ciò che qui sommamente ci interessa, come essenza. Dall'essere nell'essenza dipende tutto l'esserci dell'essenza, ma per nulla il suo essere tale o talaltra. In questo Kant non sbaglia affatto, quando dice che i cento talleri sono tali sia nel pensiero che nell'esistenza

[1072] *Ibid.*

reale[1073], sbaglia tuttavia profondamente, quando dice che l'esistere non aggiunge nulla all'essenza: non aggiunge certo nulla che rientri nell'essenza stessa, però aggiunge un che di così vitalmente importante, che senza esso l'essenza tutta, con tutto ciò che le appartiene, rimarrebbe un puro nulla di essere. L'essenza come tale non è dunque causabile efficientemente, ma lo è come esistente, come emergente dal nulla e dalle cause del suo divenire[1074].

Il duplice tipo di causalità – *a principiis essentiae* oppure *ab aliquo exteriori* – coincide perfettamente con la divisione di essa in univoca ed analoga. Infatti la causalità univoca produce sempre non già la forma e la perfezione in sé, bensì la forma o la perfezione *in subiecto*. Ciò avviene sia nella generazione di una sostanza sia nella derivazione di un accidente dal costitutivo essenziale della sostanza medesima. Il generante produce la sostanza composta ovvero la composizione della forma con la materia prima, ma presuppone sia la materia che la forma. La proprietà essenziale derivante dal costitutivo formale (come la risibilità[1075] dalla razionalità) suppone la sostanza già costituita e produce la proprietà accidentale non in sé, bensì precisamente come proprietà *di* tale sostanza e *in* tale sostanza.

In breve, l'agente univoco dà sempre adito alla perfezione nel soggetto, all'atto nella potenza, mai alla perfezione o all'atto in sé. Al contrario l'agente analogo produce sempre, non già la congiunzione della perfezione con il suo sostrato, bensì la perfezione stessa. Così a livello della causalità analoga sostanziale la creazione pone nell'essere, non la congiunzione di forma e di materia, bensì la forma stessa assieme al suo sostrato, l'essenza tutta intera assieme al suo supposito. Similmente nel caso di una causalità analoga accidentale, la proprietà emanante dalla causa non viene conferita a questo o quest'altro soggetto in partenza, ma viene, ancora una volta, prodotta in sé, per *poi*, in un secondo momento, offrirsi alla possibile partecipazione in tale o talaltro soggetto. Prendiamo ancora l'esempio di S. Tommaso del calore che il fuoco produce nell'acqua. È ovvio che il calore non è proprietà essenziale dell'acqua né deriva dai

---

[1073] *Kritik der reinen Vernunft*, Transz. Dialektik, 2 Buch, 3. Hauptstück, 4. Abschnitt, A 599 - B 627: "Denn der Gegenstand ist bei der Wirklichkeit nicht boss in meinem Begriffe analytisch enthalten, sondern kommt zu meinem Begriffe (der eine Bestimmung meines Zustandes ist) synthetisch hinzu, ohne dass, durch dieses Sein ausserhalb meinem Begriffe, diese gedachte hundert Taler selbst im mindesten vermehrt werden".

[1074] Come l'acqua non si scalda da sé se non c'è il fuoco, così l'essenza da sé non passa all'essere, se non lo riceve da una causa esterna. Ciò che non esiste da sé, per sua essenza, deve ricevere l'essere da una causa dell'essere. E questa è Dio (N.d.C.).

[1075] Meglio: la capacità di ridere (N.d.C.).

princìpi costituenti la sua specie. È prodotto dunque nell'acqua dal di fuori, ovvero dal fuoco, da cui connaturalmente esso si sprigiona. Ma il fuoco non riscalda necessariamente l'acqua: può benissimo riscaldare anche l'aria o il ferro o la pietra ecc., e diversa sarà la ricezione del medesimo calore dalla parte di soggetti essenzialmente diversi. In altre parole, l'agente analogo produce anzitutto la perfezione in sé e solo in seguito le sue partecipazioni. Ora, può sembrare paradossale ma, a pensarci bene, risulta del tutto coerente: il fatto che l'agente univoco produca l'atto nella potenza, supponendo la potenza, e quindi estraneo alla potenza, fa sì che la potenza ricevente, estranea come è all'atto ricevuto, non sia in grado di diversificarlo essenzialmente. Al contrario l'agente analogo producendo l'atto in sé, e quindi intrinsecamente differenziabile tramite limitazioni potenziali e realizzazioni parziali in soggetti di diverso grado di attualità, rende capace il soggetto ricevente l'atto di diversificarlo *ab intrinseco* e quindi essenzialmente.

In tal modo sia la razionalità (costitutivo essenziale) che la risibilità (proprietà essenziale) sono uguali in tutti gli uomini e si differenziano solo secondo il grado, mentre l'essere (costitutivo della sostanza) e l'accidente (proprietà accidentale partecipata) variano essenzialmente secondo la differenza essenziale dei soggetti cui appartengono. Si potrebbe anche dire che la causa univoca produce la partecipazione dello stesso atto alla stessa potenza, mentre quella analoga produce l'atto partecipato diversamente a sostrati potenziali diversi. L'agente univoco conduce all'atto partecipato tramite la sua partecipazione; quello analogo al contrario giunge alla partecipazione dell'atto ponendo primariamente l'atto in sé[1076].

L'essenza non è suscettibile di essere causata efficientemente quanto al suo contenuto formale. La forma è sempre se stessa, indipendentemente dal suo esserci o meno. Ma l'esserci stesso della quiddità, la sua esistenza, è oggetto per eccellenza della causalità efficiente. Senonché l'essere, più che essere causato nell'essenza, causa tutta l'essenza in quanto fisicamente[1077] esistente. Se dunque il contenuto essenziale coincide con l'*ipsum esse*, un *subsistens* nell'identità di *esse* e di *essentia*, non potrà avere l'essere causato, così come l'essenza stessa è (efficientemente) incausata quanto al suo contenuto quidditativo.

[1076] L'agente univoco si rende partecipe di sé al partecipante mediante la semplice partecipazione di sé; invece l'agente analogo partecipa di sé il partecipante rendendolo simile a sé nell'atto stesso del partecipare. Esempi: mentre il generante consente al generato una semplice partecipazione nella stessa specie del generante; un agente analogo come la vita divina produce nell'uomo che partecipa alla vita divina nella grazia una somiglianza dello stesso agente analogo divino (N.d.C.).

[1077] Realmente (N.d.C.).

Laddove invece l'essenza differisce dall'essere e quindi risulta inferiore all'attualità dell'essere, l'essere deve costituirsi in essa come qualcosa di causato e lo può essere o dai princìpi (in sé incausati) dell'essenza o da qualcosa di esterno all'essenza. «Si igitur ipsum esse rei sit aliud ab eius essentia, necesse est quod esse illius rei sit causatum vel ab aliquo exteriori, vel a principiis essentialibus eiusdem rei»[1078]. Ora, dai princìpi essenziali derivano e formalmente e causalmente (come *accidentia in subiecto*) sia le proprietà essenziali sia, se si tratta di proprietà attive, i loro effetti. Così dalla razionalità, formalmente costitutiva dell'uomo, deriva la proprietà necessaria di avere la capacità di ridere e da tale capacità deriva il ridere in atto che ovviamente non è più necessario, ma contingente. È possibile che l'essere derivi causalmente dai princìpi dell'essenza? Sì, se l'essere fosse nell'essenza come una proprietà della medesima. E l'essere è certamente anche questo, sicché non è per nulla errato affermare la sua costituzione tramite i princìpi dell'essenza[1079]. Ma l'essere della cosa non può essere causato *solo* in questo modo: «Impossibile est autem quod esse sit causatum a principiis tantum essentialibus rei: quia nulla res sufficit quod sit sibi causa essendi, si habeat esse causatum. Oportet ergo quod illud cuius esse est aliud ab essentia sua habeat esse causatum ab alio»[1080].

L'uno e l'altro modo di causalità è valido, anche se il primo è secondario, poiché riguarda la partecipazione dell'essere nel soggetto, mentre il secondo è primario e fondante, in quanto concerne lo stesso essere (*esse ipsum*) partecipato al soggetto, causato nel soggetto e causante l'esistere del soggetto. Non c'è dubbio che il soggetto partecipante si impossessa dell'essere partecipato adattandolo alla sua misura e proporzione, una determinazione del modo di essere tutta dipendente dalla determinatezza dei princìpi essenziali. È indubbio che l'esistere è anche qualcosa *nel* soggetto, qualcosa addirittura di «esercitato» dal soggetto, anche se il termine lascia molto a desiderare in quanto è desunto dall'ambito dell'agire, per significare una dimensione, che è condizione di ogni agire, e quindi ben più profonda di esso. Se però la cosa è in grado di adattare a sé la partecipazione dell'essere, essa non è per nulla in grado di darsi l'essere stesso, quell'essere che è la

---

[1078] I, 3, 4 c.

[1079] Cfr. *In Met.*, IV, 1, 2, n. 558: "Esse enim rei, quamvis sit aliud ab eius essentia, non tamen est intelligendum quod sit aliquod superadditum ad modum accidentis, sed quasi constituitur per principia essentiae". Cfr. anche CG II, 54, n. 1291: "In compositis ex materia et forma dicitur forma esse principium essendi" e III *Sent.*, d. 6, 2, 2 c.: "Esse [...] est actus entis resultans ex principiis rei" (si noti la più totale assenza di un qualsiasi cambiamento di opinione tra le opere giovanili e quelle mature, N.d.C.).

[1080] I, 3, 4 c.

vera sorgente delle sue stesse partecipazioni. È qui che si avverte con chiarezza la precedenza dell'*ipsum esse* rispetto all'essenza.

L'essenza esistente che si desse il proprio esistere sarebbe una *causa sui* e quindi un'assurdità. È possibile che da una proprietà costitutiva derivino altre proprietà, ma non è possibile che da un'essenza non esistente derivi un atto che la supera e soprattutto che la fonda e che fonda tutte le derivazioni dal suo costitutivo formale. È vero che poter ridere costituisce un qualcosa di appartenente all'essenza dell'uomo, ma un uomo che realmente non esiste non ha nemmeno realmente la facoltà di ridere né di fare un alcunché di altro. In breve, affinché l'essenza possa partecipare all'essere, l'essere le deve già essere stato partecipato. Per causare la partecipazione dell'essere nell'essenza, occorre causare lo stesso essere (*esse ipsum*) partecipato all'essenza. L'essere partecipato contiene le sue partecipazioni e quindi non è possibile causare la partecipazione dell'essere senza causare lo stesso essere partecipato. L'essenza in sé è un atto a sé stante e come tale non causato[1081], l'essenza esistente è una sostanza attuata, ma attuata da un atto, che possiede la stessa potenza ricevente come una sua differenza intrinseca.

51. La finitezza dell'ente, data dalla differenza tra essenza ed essere, fonda la caratteristica dell'ente come causato. Non solo, ma come si è potuto constatare, la causalità dell'ente ricevente l'essere non può avvenire se non *ab alio*. A questo riguardo è bene osservare che ogni causalità avviene *ab alio* ma, mentre la causalità univoca produce qualcosa nella sostanza, che scaturisce dai princìpi attivi o passivi dell'essenza che la costituisce, la causalità analoga produce un effetto a sé stante di cui la sostanza si impossessa in un secondo tempo e che comunque oltrepassa i suoi princìpi connaturali[1082]. Anche la risibilità deriva "*ab alio*", ovvero da un'altra proprietà, ma sempre nell'ambito dell'unica sostanza. Il calore invece deriva all'acqua da un'altra sostanza e quasi in contrasto con la sua natura.

La causalità dell'essere è perfettamente *ab alio* perché non solo non può derivare dai princìpi essenziali, ma non trova tra le sostanze del suo stesso tipo ontologico, ovvero sostanze entitativamente finite, nessuna che possa esercitare siffatta causalità largitrice di essere. Solo la Sostanza che è l'Essere per essenza e quindi incommensurabilmente superiore, trascendente, rispetto a ogni

---

[1081] In quanto non esistente. Tuttavia, in quanto finita, è certamente causata (N.d.C.).

[1082] L'effetto univoco è allo stesso livello della specie della causa (il generato); l'effetto analogo (creatura) non raggiunge la causa se non analogicamente (N.d.C.).

altra, è in grado di dare l'essere; sicché l'essenza limitata riceve l'essere da un principio attuante, che oltrepassa la limitatezza di ogni essenza (si tratta dunque di una potenza obbedienziale e non connaturale). Da ciò risulta chiaro che la Sostanza suprema, la quale non ne ha un'altra al di sopra di sé, non è riceve l'essere da altro, anche per il semplice motivo che tale «altro» non esiste, sicché la sua essenza non riceve l'essere, ma è l'essere. L'esistente incausato è l'esistente nella pienezza dell'essere sussistente.

Ora, l'incausato è ciò che esclude da sé ogni possibilità di attuazione e per conseguenza ogni potenzialità. L'essere nella sua pienezza non solo non può ricevere l'essere ma, dando attuazione a ogni altra realtà, esso stesso non è suscettibile di essere attuato, è atto puro e ultimo. Ciò risulta, prima ancora dell'applicazione all'Essere sussistente, dall'analisi dello stesso essere comune. «Esse est actualitas omnis formae vel naturae: non enim bonitas vel humanitas significatur in actu, nisi prout significamus eam esse»[1083]. Non a caso vengono citate due istanze ben diverse, come quella di una natura trascendentale, coestensiva con l'ente, ossia la bontà, e quella di un'essenza appartenente alla categoria della sostanza ed esprimente per conseguenza un modo particolare di essere, ossia l'umanità. In entrambi i casi il primato spetta all'essere, attualità dell'ente.

La bontà coincide certo con l'ente, di cui esprime addirittura una certa pienezza; ma se l'ente non è[1084], se rimane puro *ens rationis*, anche la sua bontà è ridotta alle stesse condizioni del suo esistere non reale; se invece l'ente realmente è[1085], ed è[1086] per mezzo dell'essere, anche il bene sarà una realtà *in rerum natura existens*. Similmente l'umanità è un modo particolare di essere che tuttavia c'è[1087] solo se riceve l'essere, e per mezzo dell'essere ricevuto. L'essere è primo e fondante in ogni ambito di ente, sia esso trascendentale o categoriale, perché l'essere è l'attualità di ogni ente e di tutte le proprietà dell'ente. Infatti, nell'ambito categoriale, l'ente abbraccia in sé non solo la sostanza, ma ogni sua ulteriore possibile attuazione predicamentale. È infatti per mezzo dell'essere che la sostanza esiste; ma se, oltre ad esistere, vive, anche la vita è nella sostanza, al di là dell'esistenza, sempre in dipendenza dall'essere. Tutto ciò che quidditativamente non è essere, dipende dunque dall'essere come un che di potenziale dipendente dall'atto ultimo ed universale. «Oportet igitur quod ipsum esse comparetur ad

---

[1083] *Ibid.*
[1084] Esiste (N.d.C.).
[1085] Esiste (N.d.C.).
[1086] Esiste (N.d.C.).
[1087] Esiste (N.d.C.).

essentiam quae est aliud ab ipso, sicut actus ad potentiam»[1088]. Sicché, come l'ente incausato è l'essere per essenza, così lo è anche l'ente puramente attuale.

20. L'atto partecipante

52. Il contributo di potenzialità a un atto condiziona la sua limitatezza ontologica e quindi la sua caratteristica di ente *per participationem*, sicché «illud quod habet esse et non est esse, est ens per participationem»[1089]. Avere senza essere implica infatti un soggetto distinto dalla perfezione che riceve e rispetto alla quale rimane potenziale. Certo, anche la materia, sostrato potenziale, riceve la forma in modo tale da averla senza esserla; però la forma che suppone la materia come un che di esterno, componendosi con essa, non viene alterata intrinsecamente, ma rimane sempre essenzialmente se stessa. Sicché la partecipazione *sensu stricto* riguarderà un atto ricevuto in una potenza, che a sua volta è un limite intrinseco dell'atto stesso. Propriamente partecipate sono solo le perfezioni analoghe, soprattutto l'analogo che sommamente realizza il carattere di analogicità, ossia l'essere. L'ente primo, impartecipato, è perciò l'ente che non ha l'essere, ma è l'essere e, siccome ciò che la cosa è viene determinato dall'essenza, l'ente che è essere sarà quell'ente la cui stessa essenza è l'essere.

La partecipazione appare chiaramente fondata sulla distinzione tra atto e potenza, sul limite che la potenza pone nell'ambito dell'atto e sulla limitazione che l'atto subisce se ricevuto in un che di potenziale. «Dicendum quod omne participatum comparatur ad participans ut actus eius»[1090]. Il *participatum* è dunque sempre qualcosa di formale, di perfetto e di attuale. E come tale è anche qualcosa di almeno tendenzialmente indipendente ed assoluto, qualcosa che, prima di realizzarsi come *participatum*, si realizza come un che di *essentialiter subsistens*, tale cioè da realizzare tutto ciò che comporta la *ratio actus* e nel contempo da costituirsi sussistente in tutta quella attualità e perfezione.

Il *participans* al contrario è una potenza, in cui l'atto si realizza parzialmente secondo i limiti impostigli dalla potenzialità del soggetto partecipante. Esso si rapporta al *participatum* sempre come una potenza all'atto, ma ciò può accadere in diversi modi. La partecipazione più propria si verifica quando la potenzialità del partecipante è già una differenza intrinseca dell'atto partecipato, la

---

[1088] *Ibid.*
[1089] *Ibid.*
[1090] I, 75, 5, 4m.

quale, proprio perché intrinseca all'atto, è estranea, per cui estromette in qualche modo la *ratio* o l'essenza del partecipante da quella del partecipato[1091].

Altre volte il partecipante possiede una potenzialità costituitasi in partenza al di fuori dell'attualità del partecipato. In tal caso, se il partecipante assume il partecipato come un qualcosa che comunque gli rimane estrinseco portandolo a un'unità puramente accidentale con sé, il partecipato subisce la limitazione del soggetto nella sua stessa *ratio*[1092]. Se invece il partecipato forma un'unità sostanziale col partecipante, ciò vuol dire che il soggetto esula dalla *ratio actus* fino al punto di non alterarla per nulla né nella sua essenza né nel modo di essere[1093].

Nel *primo caso* si ha l'analogia di proporzionalità formale virtualmente contenente l'analogia di attribuzione. L'esempio ottimo rimane sempre l'ente: le singole essenze sono differenze intrinseche della *ratio entis* che proprio per questa intrinsecità pongono un qualcosa di esterno alla stessa *ratio entis*. L'umanità è certo uno dei modi in cui l'ente si può realizzare, ma proprio per questo lascia al di fuori di sé tanti altri modi che pure sono propri dell'ente in quanto è ente, ma non più dell'umanità come ente particolare.

L'essere poi discende alle sue differenze cambiando e la sua natura e il suo modo di essere. Nel *secondo caso* si ha l'analogia di proporzionalità senza implicita attribuzione. Acqua e aria non sono differenze di calore, ma sono, già in partenza, potenze a ricevere il calore che, rimanendo sempre se stesso quanto all'essenza, assume un modo di essere essenzialmente diverso nell'acqua e nell'aria. Rimanendo accidentale alle diversità dei suoi possibili soggetti, la perfezione non si lascia ridurre a nessuno di essi, ma proprio per questo si adatta a ciascuno secondo la misura di ciascuno. Nel *terzo caso* si ha l'univocità con la sola analogicità di disuguaglianza. L'anima umana, costitutiva dell'umanità, si compone con la materia prima in modo tale da costituire una sostanza, e costituisce sostanze diverse senza realizzarsi diversamente in ciascuna. L'umanità è la stessa in Tizio e in Caio ed esiste ugualmente in entrambi giungendo solo a differenze di grado nell'uno e nell'altro a seconda dello sviluppo maggiore o minore delle sue proprietà (razionalità, moralità etc...).

[1091] Se per esempio la razionalità partecipa dell'intellettualità, questa esclude in qualche modo la razionalità (N.d.C.).

[1092] Se per esempio l'acqua riceve il calore del sole partecipando di tale calore, questo è limitato dalla supposta temperatura fredda dell'acqua (N.d.C.).

[1093] Per esempio, la persona umana, partecipando della dignità dello spirito sì che la materia della natura umana esula dall'essenza dello spirito, non altera né l'essenza né il modo d'essere dello spirito (N.d.C.).

Vi è infine una *quarta possibilità*, di una potenza che limita l'atto non per composizione, ma nemmeno in vista di una composizione. La potenza di tale tipo costituisce un soggetto non di ricezione (potenza formale), ma di operazione (potenza causale), che non solo esula dall'atto, ma non si riveste mai di esso. Lo può però produrre e quindi, essenzialmente diversa dall'atto, assume una relazione a esso, non però una relazione trascendentale, che fa dipendere tutta la potenza dall'atto proprio, bensì predicamentale che, tramite una proprietà aggiunta all'essenza già costituita, mette in relazione la potenza (poter produrre l'atto) ad un atto che tuttavia formalmente si realizza in un'altra potenza sua propria. Facciamo un esempio. Mentre l'umanità si costituisce essenzialmente come differenza dell'ente, la sanità della medicina non definisce l'essenza di quella sostanza chimica che è «medicina», ma tramite una sua qualità mette tale determinata sostanza in grado di produrre la salute non in sé, ma nell'altro, ovvero nell'organismo vivente. A questa partecipazione di limitazione non più intrinseca, ma estrinseca e predicamentale, corrisponde l'analogia della sola attribuzione che, come si vede, rimane del tutto estrinseca, in quanto non solo riguarda due nature diverse, ma in quanto l'una, non essendo potenza formale dell'altra, non può neppure ricevere quest'ultima in un'eventuale composizione.

21. L'atto partecipato

53. Una qualsiasi differenza dell'essere che non sia l'essere stesso, anche se fosse sussistente in se stessa, senza dipendere da un sostrato materiale, non esiste se non tramite la partecipazione dell'essere. «Quaecumque autem forma creata per se subsistens ponatur, oportet quod participet esse: quia etiam ipsa vita, vel quidquid sic diceretur, participat ipsum esse»[1094]. L'esempio della vita è molto significativo: si tratta di una perfezione semplice, che al limite può coincidere con l'*esse ipsum*, caso in cui essa rimane ovviamente impartecipata come l'essere col quale allora si identifica; tuttavia non necessariamente la vita arriva a tale identità e nel contempo la sua estensione è minore rispetto a quella dell'essere, giacché tutto ciò che vive, è[1095], ma non tutto ciò che è[1096], vive.

La vita si verifica dunque in un soggetto esistente dando al suo esistere una perfezione che esso non ha in virtù del solo esistere. Sembra perciò che il vivere sia superiore all'esistere e ciò è anche

[1094] *Ibid.*
[1095] Esiste (N.d.C.).
[1096] Esiste (N.d.C.).

vero, parlando formalmente-essenzialmente: l'essenza del vivente supera quella del non-vivente. D'altra parte il vivere dipende dall'esistere nel senso materiale-supposizionale, in quanto non c'è vita se non in un esistente. Ma c'è un altro modo in cui si può considerare la vita e che potrebbe chiamarsi un modo formale-esistenziale. È questo tipo di considerazione che mette a confronto la perfezione (vita) non più con l'essenza dell'esistente e neppure con l'essere partecipato all'esistente che è la sua esistenza (*esse in subiecto*), bensì con lo stesso essere per la cui partecipazione l'esistente esiste (*esse ipsum*). E allora ci si accorge che l'essere dà l'esistenza non solo al soggetto, ma anche a tutte le proprietà di esso pervadendo l'ente, per così dire, da cima a fondo, dagli accidenti più tenui che gli spettano fino al supposito che tutto sostiene.

Il vivere è perciò più che l'esistere e l'essenza del vivente supera l'essenza cui compete solo l'esistenza, ma l'essere è superiore e all'esistere e al vivere e a qualsivoglia altra eventuale perfezione dell'esistente. In tal modo tutte le perfezioni dell'ente sono racchiuse tra due limiti: uno è il fondamento della partecipazione dell'essere al soggetto (esistere); l'altro è il complemento dello stesso essere che è partecipato (essere stesso). Il vivente finito vive, perché partecipa dell'essere: non solo in quanto la vita suppone l'esistenza del soggetto che vive, ma anche perché la vita è solo un modo in cui l'essere si può realizzare; sicché, a meno che non coincida con l'essere nel Vivente infinito, esso sarà ancora solo in potenza all'*ipsum esse*, né potrà aver luogo se non in virtù della sua partecipazione all'essere.

La meditazione sulla perfezione «vita» alla luce dell'*actus essendi* è assai utile per comprendere la superiorità dell'atto entitativo anche riguardo alla perfezione del conoscere e persino del pensare intellettivo. Se la vita è definibile in base alla capacità di operare immediatamente (avere in sé la perfezione derivante dal proprio agire), il conoscere è caratterizzato dalla capacità di avere presente a sé l'altro da sé, il che nell'intelletto diventa addirittura la capacità di avere presente a sé, come altro da sé, tutto ciò che è, ogni ente, senza esclusione alcuna. Sembrerebbe allora che il pensante possieda tutto l'essere e, se il pensiero non domina addirittura l'essere, sembra almeno che gli sia equipollente e che dunque non abbisogni della partecipazione all'*ipsum esse*. Tale ragionamento difetta però grossolanamente (ed è l'inganno comune a tutti i soggettivismi immanentistici moderni), non distinguendo a dovere tra oggetto e soggetto. Il pensare è la presenza obiettiva (rappresentativa) di tutto l'ente, non però la presenza di tutta l'attualità dell'ente nel soggetto

pensante[1097]. Sicché, per quanto l'oggetto dell'intelletto si estenda a tutto l'ente, l'intelligente finito, che dunque non è la pienezza dell'essere, non coincide con tutto l'ente e con l'attualità di ogni ente, ma è, *ex parte subiecti*, ancora un ente partecipe dell'atto di essere, sia quanto all'esistere sostanziale, sia quanto all'atto di pensare aggiunto all'esistere del soggetto e realizzato in esso come un *accidens in subiecto*.

54. Un'altra tesi illumina molto la struttura della partecipazione rispetto alla differenziazione dell'atto dalla potenza: «Esse [...] participatum finitur ad capacitatem participantis»[1098]. Il partecipante è un sussistente di natura limitata, sicché il partecipato per composizione si realizza in esso (a) accidentalmente e (b) limitatamente. La caratteristica di accidentalità riguarda nel caso presente l'inerenza a un soggetto esterno, ovvero l'accidentalità predicamentale rispetto al soggetto sostanziale. La finitezza essenziale del partecipato in un partecipante di natura limitata deriva dal principio evidente secondo il quale *quidquid recipitur, ad modum recipientis recipitur*.

Tale principio si connette strettamente con la causalità e più specialmente con quella quasi materiale della sostanza ricevente una perfezione accidentale estranea alla sua essenza. Si nota facilmente il nesso, nell'ambito della sostanza recipiente, tra le due dimensioni differenziate eppure connesse: la sostanza fa dipendere da sé la perfezione ricevuta anzitutto, grazie alla sua stessa sostanzialità, ovvero alla sua sussistenza in sé. Ma il sussistente è intrinsecamente costituito da una forma, sicché il ricevente non è più un termine supposizionale spoglio di qualsivoglia essenza o natura, ma quello stesso supposito che, rivestito di un'essenza dotata di una proporzione o misura ben precisa (ovviamente non si tratta di misura quantitativa, ma di quella che spetta alla forma e quindi alla qualità che dalla forma scaturisce), riceve ogni altra perfezione aggiunta alla sua essenza *tramite* questa stessa essenza e perciò adattandola a sé secondo la misura della propria natura.

Con ciò il partecipato non perde per nulla il suo contenuto essenziale, ben superiore e talvolta infinito rispetto all'essenza coartante del partecipante; eppure, mentre connaturalmente tende a

---

[1097] L'essere, per il pensiero umano, anche quando è conosciuto, non coincide pienamente con l'essere da noi pensato, ma mantiene in sé del non pensato. E il dire, come fanno alcuni, che il non pensato quando è pensato diventa pensato è un sofisma, giacchè viene pensato appunto come non pensato e quindi resta non pensato. Un conto è il non pensato come *oggetto* del pensiero e un conto è il *pensare* il non pensato. L'obiezione è di carattere idealistico, in quanto confonde l'*essere* (il non pensato) col *pensare* il non pensato (N.d.C.).

[1098] *Ibid.*

sussistere in sé, nella sua partecipazione il partecipato esiste *in altro* e, mentre di suo possiede una natura più ampia, modalmente si adatta alla natura più stretta del partecipante. Ad esempio la conoscenza sensitiva rimane sempre conoscenza e quindi perfezione infinita, ma nel contempo assume la caratteristica di accidentalità (non può sussistere se non in un vivente di vita sensitiva) e di modalità limitata (nell'ambito infinito di rappresentazione intenzionale realizza solo la rappresentazione del singolo ente materiale).

Ciò vale della semplice partecipazione per composizione, nella quale un soggetto già costituito indipendentemente dalla partecipazione stessa si riveste di una natura estranea e superiore alla sua adattandola a sé. Talvolta però succede che la stessa costituzione del partecipante avviene tramite la partecipazione. Questa allora non sarà semplicemente compositiva perché ciò che sottostà alla composizione non c'è ancora. È come se la stessa perfezione partecipata fosse alla ricerca del proprio soggetto di realizzazione partecipata. Ad esempio l'ambito vastissimo del conoscere contiene intrinsecamente attualmente (virtualmente) il conoscere sensitivo e costituisce quindi il conoscente senziente che si riveste della perfezione del conoscere nella modalità limitata (adattata al soggetto così costituito) del sentire. La differenza del sentire è intrinseca al conoscere, ma la natura del conoscente sensibile è estranea alla natura del conoscente *simpliciter*. L'essenza di ciò che è «conoscere» esula dunque dalla ristrettezza di quell'altra che è «sentire». Il soggetto dotato di conoscenza sensitiva è perciò costituito essenzialmente dalla conoscenza sensibile, ma la conoscenza in assoluto di cui la sensibilità è solo una partecipazione rimane estranea e accidentale alla sua essenza.

Occorre dunque ammettere una partecipazione «precedente» quella compositiva, che costituisce lo stesso soggetto della composizione come ricettivo di tale perfezione. Si tratta della partecipazione per intrinseca limitazione costitutiva di un'essenza finita (sensibilità) nell'ambito di un'essenza illimitata (conoscenza). Ma l'atto, per quanto limitato dalla potenza, sempre atto rimane, sicché, dato che la potenza dipende dall'atto ed esula da esso come un accidente predicabile improprio, mentre all'atto limitato sarà essenziale essere limitazione di tale atto, all'atto di cui il partecipante è una limitazione sarà del tutto accidentale subire tale o talaltra coartazione potenziale. Così il senziente sarà essenzialmente conoscente, ma solo accidentalmente realizzerà in misura finita (sentire) ciò che di suo è infinito (conoscere).

In tal modo il conoscere si compone accidentalmente come *accidens praedicamentum* con la sostanza sensibilmente conoscente, ma nel contempo questa stessa sostanza è costituita al

grado del «conoscente sensitivo» come una limitazione del conoscere in assoluto, al quale il conoscere sensibile, in quanto sensibile, non spetta essenzialmente, ma solo come *accidens praedicabile*. Ben più profonda invece è la partecipazione, più profonda di tutte e paradigma di tutte, dell'essere nell'essenza-sostanza finita. L'essere è il *quo est* per eccellenza. La *vexata quaestio*, se il supposito derivi dall'essenza o dall'essere, potrebbe trovare facile soluzione, se si facesse più attenzione al fatto che l'essenza è, certo, un *quo* rispetto all'ipostasi, ma entrambe – essenza e ipostasi – sono un *quod* dinanzi all'essere che fa esistere sia l'ipostasi che l'essenza ponente il sussistente in una determinata specie.

La partecipazione dell'essere nel sussistente è certamente compositiva, ma si tratta di una composizione molto particolare. L'analogicità di una perfezione analoga si accresce con l'appartenenza della differenza all'universale analogo e quindi più il soggetto di composizione è già in partenza, prima della composizione stessa, coordinato alla perfezione analoga essenziale che in seguito riceverà per partecipazione, più profonda è l'analogicità della perfezione in questione. Il che equivale a dire che l'analogia più perfetta è quella che nell'ambito della proporzionalità propria (composizione) implica attribuzione (limitazione intrinseca costitutiva di essenze e di suppositi ordinati). È come se nell'essenza stessa dell'analogia fosse insita l'esigenza che le due linee analoghe (proporzionalità e attribuzione) si incontrino e si compenetrino. Ora, nell'analogia dell'ente tale appartenenza reciproca delle due linee di analogia – una costitutiva di essenze sussistenti, l'altra di enti realmente esistenti – giunge al suo sommo grado. Questo fatto non ne rende tuttavia molto agevole la comprensione. Infatti, ciò che si verifica a livello dell'ente è un apparente paradosso: il ricettacolo dell'ente, il soggetto, per ricevere l'essere che lo costituisce attualmente esistente, deve già essere costituito come tale prima di riceverlo, ma nel contempo il soggetto ontologico non è nulla se non esiste già. Da un lato la potenza entitativa deve precedere l'attuazione per riceverla; dall'altro lato non può precederla perché al di fuori dell'essere non c'è nemmeno potenza, ma solo il nulla assoluto[1099].

55. A questo punto occorre chiarire il problema della sostanzialità dell'essere partecipato. Infatti l'essere che significa la verità della

[1099] Il soggetto, per ricevere l'essere, deve esistere; ma d'altra parte, esiste solo se ha l'essere. Non si deve immaginare il soggetto come preesistente all'essere che riceve, perché così si cade in contraddizione. Dire che il soggetto "riceve" l'essere è solo un modo di dire per dire che l'essenza è poter essere rispetto all'atto d'essere (N.d.C.).

proposizione è accidentale alla cosa alla quale capita di essere conosciuta dall'intelletto come esistente, ma non le è per nulla connaturale; l'essere invece che significa direttamente l'atto di esistere tocca la sostanza stessa e la costituisce in atto[1100]. La verità dipende causalmente dall'essere, rivela l'essere nella *copula* del giudizio, ma non si identifica con l'essere *in rerum natura*[1101]. È una fatalità per il pensiero umano dover scoprire l'essenza tramite gli accidenti, e similmente esso non può spingersi fino a contemplare l'essere reale sostanziale se non percorre prima l'umile via del giudizio in cui l'essere appare accidentale e per così dire «funzionale» (legame soggetto-predicato). «Accidit autem unicuique rei quod aliquid de ipsa vere affirmetur intellectu vel voce. Nam res non refertur ad scientiam, sed e converso. Esse vero quod in sui natura unaquaeque res habet, est substantiale. Et ideo, cum dicitur Socrates est, si ille "est" primo modo significatur, scilicet esse in rerum natura, est de praedicato substantiali. Nam ens est superius ad unumquodque entium, sicut animal ad hominem. Si autem accipiatur secundo modo, scilicet veritas propositionis, est de praedicato accidentali»[1102]. L'essere appare in un accidente, in una relazione o «funzione», ma non è né accidente, né relazione, né funzione. L'essere reale dunque entra nella sostanza e la costituisce propriamente esistente. Prima della composizione entitativa la potenza non c'è; eppure essa c'è, esiste, per la composizione dell'essere con la sostanza che è già reale potenza in vista dell'essere prima di ricevere l'essere ed esserne attuata.

L'enigma non si può sciogliere se non facendo attenzione alle due linee partecipative. La somma partecipazione-analogia è quella dell'ente, perché in essa l'atto che si compone con un soggetto potenziale secondo la proporzione di quest'ultimo determina e costituisce lo stesso presupposto di tale sua composizione, ovvero lo stesso soggetto della partecipazione[1103]. L'atto costituisce dunque in questo caso i limiti della potenza ricettiva (e può farlo, perché tali limiti sono sempre già differenze dell'atto stesso) per poi attuare ogni

---

[1100] Il fatto che una cosa sia da noi conosciuta – il suo esser-da-noi-pensata – non la tocca minimamente nel suo essere proprio: essa esiste anche se non la pensiamo. L'*esse cognitum* va quindi accuratamente distinto dall'*esse reale*. Questo dipende dall'*esse cognitum* formato dalla mente divina, non dalla nostra (N.d.C.). Questo dipende solo dall'esse cognitum divino, non da quello che produciamo noi col nostro pensiero.

[1101] Sta qui l'errore fondamentale della gnoseologia idealista: la confusione del pensiero con l'essere (N.d.C.).

[1102] *In Met.*, V, 1, 9, n. 896.

[1103] L'atto d'essere fa essere lo stesso soggetto potenziale che attua. Senza l'atto, neppure la *potenza* esiste. Esiste solo la mera *possibilità* di esistenza dell'ente (N.d.C.).

D
PARTECIPAZIONE

1. Origine platonica della nozione

56. Vi è un testo tomistico che, seguendo l'elaborazione dello *status quaestionis* fornita da Aristotele, si sforza di esporre e spiegare le origini storiche della partecipazione soprattutto nella sua forma platonica[1105]. E, pur non condividendo la separazione platonica dai sensibili, con la conseguente indebita applicazione della partecipazione agli univoci in quanto univoci, San Tommaso, esponendo Platone, mette in evidenza le basi teoriche dell'essenza stessa della partecipazione, che sono sempre valide al di là della differenza tra platonismo e aristotelismo.

Socrate, che da un lato sosteneva la conoscibilità dei soli universali e quindi degli immutabili, e dall'altro lato si accorgeva che il mondo fisico è sottoposto a un costante divenire, giunto coerentemente alla convinzione dell'inconoscibilità del cosmo, volse la sua attenzione esclusivamente all'etica nella quale era sempre intento a trovare gli universali per fondare su di essi ogni eventuale soluzione. Platone, dal canto suo, accogliendo l'eredità socratica, si sarebbe posto il problema di un'eventuale conoscibilità del mondo fisico e avrebbe intravisto una possibile soluzione collegando il sensibile mutevole a un'idea che, essendo immutabile in sé, risulta oggetto legittimo di conoscenza e inoltre illumina, rendendolo a sua volta conoscibile, il dato sensibile con il quale è collegata. La definizione del sensibile non può essere data perché esige comunanza, ma questa si trova esclusa negli enti che mutano in continuazione. «Nam omnis ratio oportet quod et omni et semper conveniat, et ita, aliquam immutabilitatem requirit»[1106].

In fondo l'universale, che solo è definibile, dev'essere un che di attuale; la potenzialità della materia conferisce invece al corpo la particolarità e la contingenza. Il sensibile, data la sua materialità, non può dunque convenire a più individui, perché il sostrato materiale lo rende ultimamente determinato a essere *questo qui*, privo di comunicabilità ad altro, e nel contempo non può nemmeno mantenere sempre la sua identità, perché nel divenire costante la materia si riveste di attuazioni diverse cambiando l'appartenenza a questa o quest'altra specie. La definizione, data esclusivamente della

---

[1105] Cfr. *In Met.*, I, 1, 10, n. 153.
[1106] *Ibid.*, n. 153.

specie, di fatto tocca anche gli individui in quanto questi ultimi hanno una tangenza con l'idea. Platone parla di idee nella misura in cui danno essere ai sensibili e di specie in quanto sono all'origine della loro intelligibilità. Ma al di là di questa spiegazione semantica di «idea» e «specie», che mette bene in evidenza il perfetto parallelismo tra l'essere e l'intelligibilità, fondato sulla convinzione che solo ciò che è ed in quanto è risulta conoscibile, San Tommaso dà pure un'altra interpretazione a questa dualità di termini platonici molto più attinente alla struttura della partecipazione stessa: «(Plato) huiusmodi entia universalia, quae sunt a rebus sensibilibus separata, de quibus definitiones assignantur, nominavit ideas et species existentium sensibilium: "ideas quidem", idest formas, in quantum ad earum similitudinem sensibilia constituebantur: species vero, in quantum per earum participationem esse substantiale habebant»[1107].

Nella partecipazione vi sono dunque sin dal principio due elementi distinti e complementari: uno è quello della costituzione per somiglianza, l'altro quello della derivazione partecipata dell'essere sostanziale. Il primo stabilisce l'appartenenza dell'individuo alla specie, il secondo costituisce l'individuo sostanza esistente. È del tutto inconfondibile la distinzione tra l'essenza e l'essere sostanziale, cui corrisponde sul piano della costituzione la duplice partecipazione per somiglianza derivata (limitazione) e per ricezione dell'essere derivato (composizione). Alla dualità della *similitudo* costitutiva del sensibile quanto alla sua essenza e della *participatio* originante nel sensibile il suo *esse* sostanziale, fa riscontro quella dell'essere del sensibile che può verificarsi o *propter ideas* o *secundum ideas*. «Unde et sensibilia omnia habent esse propter praedictas (scil. ideas) et secundum eas. Propter eas quidem inquantum ideae sunt sensibilibus causae essendi. Secundum eas vero inquantum sunt eorum exemplaria»[1108]. Dal punto di vista storico è indubbio che l'abbinamento della *mìmesis* alla *mèthexis* corrisponde perfettamente alla più genuina dottrina platonica. Ma vi è in esso pure una verità strutturale che supera le contingenze storiche di quello o quell'altro sistema.

S. Tommaso stesso terrà sempre ben distinti i due aspetti della somiglianza e della composizione, dell'esemplarità e dell'efficienza-finalità. E la tesi di L. B. Geiger[1109] vivamente attaccata da C. Fabro[1110]: «Affermare, come si è fatto, che S. Tommaso tiene distinta

---

[1107] *Ibid.*

[1108] *Ibid.*

[1109] *La participation dans la philosophie de St. Thomas*, Paris, 1942.

[1110] Cfr. "Elementi per una dottrina tomistica della partecipazione", in "Divinitas", XI/II, 1967, p. 573.

la partecipazione *secundum simnilitudinem* dalla partecipazione *secundum compositionem* (Geiger) è spezzare la sintesi tomista nel suo centro ossia nella assimilazione e subordinazione scambievole delle coppie atto-potenza e *participatum-participans* nell'emergenza del nuovo concetto di *esse* come atto intensivo supremo».

Si stenta ad afferrare perché mai l'unità dell'*esse* impartecipato debba impedire la dualità delle due linee di partecipazione sul piano, per l'appunto, delle sue partecipazioni, dove, nell'*esse per participationem* la distinzione *esse-essentia* diventa di vitale importanza anzitutto per l'affermazione della stessa emergenza dell'*esse per essentiam*. Temere che distinzione debba condurre a separazione o addirittura a frattura è più da scotisti che da tomisti, ma, a prescindere da ciò, se nell'*analogia entis*, che è la somma analogia tra tutte, le due linee di partecipazione, pur distinte, rimangono tuttavia sempre inseparabili, perché vitalmente compenetrate, non è detto che altrove l'una non possa non solo distinguersi, ma anche separarsi dall'altra come l'esemplarità può aver luogo senza efficienza e viceversa, e l'attribuzione senza la proporzionalità e viceversa[1111].

L'ordine stesso delle essenze (gerarchia formale) *in mente Dei*, che solo il nominalismo più spinto oserebbe negare, consiste in similitudine senza composizione, esemplarità senza efficienza. Il calore nell'acqua e nell'aria è diversamente partecipato dal fuoco che lo causa in entrambi senza che tra i due riceventi (acqua ed aria) vi sia un ordine esemplare immediato. Vi sarà dunque proporzionalità e composizione, ma non esemplarità e similitudine di soggetti correlati, bensì solo di relazioni.

Non v'è dubbio sul fondamento causale della partecipazione, se per causalità si intende ogni tipo di dipendenza entitativa e non solo l'esercizio dell'atto operativo dell'agente efficiente. Si può dire che la partecipazione indica le vie di una possibile causalità; la causalità è invece la realizzazione della partecipazione. *In fieri* la causalità segue l'indirizzo tracciato dalla partecipazione; *in facto esse* la partecipazione si realizza tramite la causalità e quindi dipende da essa ed è posteriore ad essa.

Sul piano della partecipazione entitativa sarà rilevante la causalità esemplare e quella efficiente. La prima distingue, l'altra unisce; la prima dirime l'ordine delle essenze rapportandole all'Essenza che è l'Essere; la seconda dona ad ogni essenza sussistente (sostanza) l'essere che la assimila a quell'Essenza che ha l'essere senza riceverlo; la prima stabilisce una relazione che non può aver luogo che tra termini diversi (essenza-essenza; essenze-Essenza); la seconda porta

---

[1111] Viene il sospetto che il P. Fabro, sempre preoccupato di evitare il "formalismo", tenda a ridurre l'essenza all'essere (N.d.C.).

a una similitudine relativa di tutti i sussistenti nei riguardi dell'essere comunemente e intimamente partecipato a ciascuno di essi; la prima porta all'attribuzione che ha sempre luogo tra termini estrinseci l'uno all'altro (come giustamente riconobbe il Gaetano); la seconda alla proporzionalità che si verifica tra due relazioni che come tali, ovvero in quanto relazioni, sono intrinseche ai soggetti correlati quanto al loro *esse in*. Tutto ciò dovrebbe gettare luce sufficiente sull'equivoco suareziano dell'"attribuzione intrinseca" assunto da alcuni che, pur professandosi tomisti, ma rinnovatori e ripudiatori della scolastica, in questo punto stranamente cadono proprio nella tanto esecrata scolastica, e per giunta di pessimo gusto sincretistico, inquinata com'è dall'univocismo logico ed equivocismo metafisico, così caratteristico del nominalismo in particolare e del pensiero moderno in generale.

Platone estendeva la partecipazione anche agli univoci, i quali tuttavia in tal caso non sarebbero più univoci, bensì appunto analoghi, dato che la partecipazione avverrebbe non solo quanto all'essere, ma anche quanto alla predicazione[1112]: «Singulis speciebus attribuuntur "multa individua univocorum", idest multa individua univocae speciei praedicationem suscipientia et hoc secundum participationem»[1113]. La natura della specie viene descritta come ciò per mezzo di cui (*qua*) l'uomo esiste essenzialmente (*est existens homo per essentiam*). L'individuo invece è presentato, sempre nella prospettiva platonica, come uomo per partecipazione, perché la natura della specie viene partecipata in questa determinata materia (*in quantum natura speciei in hac materia designata participatur*)[1114].

Evidentemente il rapporto individuo-specie si configura come una partecipazione compositiva in cui l'individuo viene a coincidere con il soggetto o con il sostrato materiale. Sul piano dell'essere dunque l'individualità si trova esclusa dall'essenza e ridotta interamente al supposito. Sul piano della predicazione poi la differenza individuante si prospetta come implicita nella natura specifica e quindi intrinsecamente modificante la medesima. È come se la natura della specie, una in sé, fosse in se stessa adatta a realizzarsi diversamente in soggetti materiali diversi. Si intuisce subito l'errore di fondo della

---

[1112] Cioè non solo in riferimento ai singoli, ma anche alla specie, col rischio di spezzare l'unità e l'univocità della specie per un'eccessiva differenziazione dei singoli fra loro (N.d.C.).

[1113] *In Met.*, I, l. 10, n. 154.

[1114] Platone intende dire che l'individuo non possiede tutta la ricchezza di qualità che sono virtualmente contenute nell'ideale di umanità (N.d.C.).

separazione dell'idea dal sensibile[1115], che conduce a considerare ogni astrazione come un allargamento non solo di estensione, ma anche di contenuto. La specie non solo è più larga di applicazione di questo o quest'altro individuo che appartiene a essa, ma contiene in sé più possibilità di realizzazione di quelle che poi di fatto si verificano nei singoli sensibili.

Ciò non è del tutto errato sul piano dell'essere, in cui diverse proprietà della specie diversamente (gradualmente) si esprimono nella diversità delle istanze particolari, ma sul piano del predicare vi è differenza abissale tra l'univoco e l'analogo perché, mentre il primo si dice ugualmente e tutto dei suoi inferiori, l'altro si dice diversamente e parzialmente. Così l'analogo non potrà mai coincidere con uno qualsiasi dei suoi inferiori: ad es. la *ratio entis* con la sostanza o con la qualità, ma l'univoco nell'inferiore coincide perfettamente con quest'ultimo. Così l'umanità di quest'uomo non è altro che quest'uomo stesso[1116]. L'analogo invece mantiene una trascendenza che non è consentita all'univoco, e ciò proprio perché le differenze del primo, intrinseche alla sua *ratio*, lo delimitano essenzialmente; invece quelle del secondo, rimanendo esterne alla sua essenza, non limitano l'essenza stessa, anzi, aggiungendosi a essa, ne restringono l'ampiezza estensiva, ma accrescono la ricchezza del contenuto (nel singolo uomo vi è tutto ciò che spetta alla specie uomo e in più le sue caratteristiche individuali).

L'aristotelismo, viceversa, con la negazione della separazione delle idee dai sensibili, riesce a distinguere l'universale analogo (astrazione formale) da quello univoco (astrazione totale) e l'individuo (che entrerà nell'essenza) dal supposito, in cui l'essenza riceve l'essere e le determinazioni accidentali[1117]. Comunque sia, emerge ancora una volta il legame tra analogia e partecipazione: il platonismo parlando di partecipazione, anche *in praedicando*, della specie negli individui non poté non negarne la caratteristica di univocità.

[1115] La specie non è immanente al singolo materiale, ma lo trascende: il singolo partecipa solo della specie. In tal modo si ha un dualismo tra il soggetto materiale e la sua essenza spirituale (N.d.C.).

[1116] Non nel senso che quest'uomo sia l'umanità, ma nel senso che "umanità", ossia l'essenza umana può essere predicata di quest'uomo ed univocamente di ogni uomo, per cui posso dire questo è un uomo, questo soggetto possiede un'essenza umana (N.d.C.).

[1117] Per Aristotele l'idea non è necessariamente separata dal sensibile. Ciò si verifica solo nel caso della forma separata (sostanza spirituale); ma nel caso della sostanza materiale (sinolo) l'idea, ovvero la specie o essenza è immanente all'individuo; per questo il supposito può essere il sinolo e non è necessariamente la sola essenza. Ciò avviene solo nelle forme separate. Invece per Platone gli unici veri soggetti o supposti sono le idee (N.d.C.).

Partendo dal concetto platonico della partecipazione, S. Tommaso chiarisce tuttavia molto bene ciò che spetta all'essenza stessa dell'ente per partecipazione, l'aggiunta limitante. «Quod enim totaliter est aliquid, non participat illud, sed est per essentiam idem illi. Quod vero non totaliter est aliquid, habens aliud adiunctum, proprie participare dicitur»[1118]. Si avverte facilmente la contrapposizione tra la totalità da una parte e la parzialità dall'altra. Essere tutto ciò che una cosa è implica identità essenziale (*est per essentiam idem illi*)[1119], avere in parte ciò che altrimenti, separatamente, esiste come un tutto, significa al contrario partecipare[1120].

La partecipazione, come si vede, suppone differenza limitante, che è nel contempo una sorta di composizione, perché si aggiunge alla pienezza di ciò che è per essenza imponendole una restrizione. Ciò vale per entrambi i tipi di partecipazione nella duplice dimensione costitutiva della sostanza quale potenza ricettiva dell'atto di essere. Anzitutto vi è l'essenza che si configura come limite nell'ambito della *natura ipsius entis*, dell'essenza dell'ente stesso. Ogni sostanza atta a ricevere l'essere è essenza sussistente, ma essenza limitata, diversa dall'essere, per similitudine con l'essere, altrimenti sarebbe identica all'*ipsum esse* e non potrebbe riceverlo. L'essenza finita non è dunque totalmente ciò che è l'essenza-essere, ma è l'essere con l'aggiunta di una differenza restringente a un modo particolare di essere.

Come si vede, anche nella partecipazione per intrinseca limitazione si ha una composizione, non però del soggetto ricevente con una perfezione ricevuta (composizione *sensu stricto*), bensì della perfezione (atto) con una differenza che, essendo «l'altro» rispetto alla perfezione, implica potenzialità e rende potenziale l'essenza derivata dalla perfezione stessa tramite la differenza suddetta. Si vede già qui una certa reciproca compenetrazione dei due tipi di partecipazione cui fa riscontro il richiamo vicendevole dei due tipi di analogia: non solo ogni composizione ha come oggetto una limitazione, ma ogni limitazione consiste in una certa aggiunta (composizione *sensu lato*) di differenza restrittiva.

Lo stesso vale per il *suppositum* in cui si verifica invece la partecipazione compositiva. Anche qui vi può essere coincidenza reale con l'essenza: il sussistente per essenza è, appunto, la sostanza. Nel caso invece di una differenza, ossia quando il soggetto non è per

---

[1118] *Ibid.*

[1119] Per questo ogni singolo uomo è essenzialmente identico, dal punto di vista specifico, ad ogni altro uomo (visione aristotelica) (N.d.C.).

[1120] Invece ogni singolo uomo partecipa solamente di tutte le ricchezze umane contenute nell'ideale di umanità (punto di vista platonico) (N.d.C.).

essenza tale perfezione, ma è per essenza una cosa ed un'altra tramite la perfezione ricevuta, si ha la partecipazione. La perfezione esula dalla sostanza e quindi a maggior ragione non può identificarsi col soggetto, ma è solo in grado di essere ricevuta in esso. Tale modo di essere, del tutto accidentale, impone però un limite alla perfezione stessa, la quale, in quanto perfezione, in virtù della sua stessa essenza, vorrebbe sussistere in sé e non in altro, sicché l'essere in altro non sarà indifferente nei riguardi del contenuto essenziale, ma lo restringerà anche sul suo stesso piano, quello cioè dell'essenza.

È per questo che Platone non ammette la piena partecipazione della specie negli individui, in quanto, secondo la sua dottrina, la differenza numerica tocca la stessa natura della specie, la quale a sua volta, destinata a sussistere separatamente, si trova essenzialmente modificata dal fatto di sussistere (per partecipazione) nel sostrato materiale. «Similiter autem cum idea hominis separata nihil aliud habeat nisi ipsam naturam speciei, est essentialiter homo[1121]. Et propterea ab eo vocabatur per se homo. Socrates vero vel Plato, quia habet praeter naturam speciei principium individuans quod est materia signata, ideo dicitur secundum Platonem participare speciem»[1122]. Di fatto invece la specie è univoca rispetto all'individuo, né è propriamente partecipata in esso, perché la differenza numerica rimane esterna alla natura specifica e quest'ultima non è atta a sussistere in sé[1123], bensì, connaturalmente, in sostrati materiali, così che con la sua realizzazione nella materia varia il modo di essere, non invece il contenuto essenziale, e anche l'analogia (di disuguaglianza) si verifica solo *secundum esse et non secundum intentionem*[1124], mentre all'analogia propriamente detta conviene sempre essere analoga *secundum intentionem.*

57. Essenziale in ogni partecipazione è il rendere parziale un tutto, non certo un tutto quantitativo, detto anche integrale, in cui il tutto non rimane tutto nelle sue parti, né il tutto detto soggettivo che, essendo univoco, si realizza in tutte le sue parti allo stesso modo, bensì il tutto potenziale in cui il tutto è sì, in ogni sua parte, ma in modo essenzialmente ed intrinsecamente diverso in ciascuna di esse. La sorgente della partecipazione si trova dunque nella differenza ovvero nella alterità limitante la perfezione partecipata dal di dentro, toccandola nella sua stessa natura.

[1121] Per Platone solo "l'uomo in sé", l'uomo ideale è essenzialmente uomo. Gli individui materiali e reali lo sono solo per partecipazione più o meno imperfetta (N.d.C.).

[1122] *Ibid.*, n. 155.

[1123] Non è la specie umana che sussiste in sé, ma è l'anima. Il problema è che per Platone la specie coincide con l'anima (N.d.C.).

[1124] Cioè sono gli individui ad essere diversi, e non la specie (N.d.C.).

Dato che il partecipato non può essere altro che una totalità non quantitativa né concettualmente estensiva come quella dell'universale univoco, che, crescendo in universalità, cresce pure in genericità, ovvero in potenzialità, ma esclusivamente una totalità ontologicamente intensiva, il cui aumento comporta un arricchimento di contenuti entitativi, è ovvio che la sua natura sarà quella di una perfezione, di una pienezza di essere, di un bene e quindi di un atto. Il limite allora non potrà essere che "l'altro" rispetto all'atto, ovvero una potenza, ma non la potenza aggiunta all'atto e propriamente composta con esso, bensì una potenza differenziante l'atto nel suo essere atto.

La materia non è certo un modo della forma, bensì un principio estrinseco. L'essenza, al contrario, è anzitutto un modo particolare di essere. La forma, componendosi con la materia, non modifica per nulla la sua essenza. La composizione in questo caso non è intrinseca limitazione né perfetta partecipazione. Là dove invece la forma, componendosi con il soggetto, subisce un'alterazione da esso nell'ambito della sua stessa natura, la composizione è essenzialmente limitante e si ha la piena partecipazione, giacché la potenzialità del soggetto restringe *ab intrinseco* l'attualità della perfezione ricevuta. Così il calore è partecipato diversamente nell'aria e nell'acqua. La composizione invece suppone che il soggetto sia già potenza atto a limitare intrinsecamente l'atto ricevuto, il che si verifica al sommo se la potenzialità del soggetto, prima di limitare l'atto nella potenza, limita l'atto nella sua stessa essenza. Così avviene se l'analogia attributiva sottostà a quella proporzionale: l'essenza finita è differenza dell'essere prima che, costituendo un soggetto ontologicamente limitato, essa lo renda adatto a limitare dal di dentro l'*ipsum esse* eventualmente ricevuto in esso. Come l'attribuzione nella somma analogia sta alla base della proporzionalità, così la limitazione formale precede e differenzia la composizione perfettiva del soggetto e restrittiva della perfezione ricevuta in esso.

La potenza estrinseca all'atto porta all'analogia di disuguaglianza. Se invece è intrinseca all'atto, porta all'attribuzione, a condizione che limiti l'essenza dell'atto immediatamente. Conduce alla proporzionalità, se limita la suddetta essenza dell'atto tramite il modo di essere che l'atto assume nel soggetto sostanziale. Dà infine adito all'analogia compiuta (di proporzionalità formale virtualmente supponente l'attribuzione), se la potenza limita e l'essenza dell'atto prima e il suo verificarsi nel soggetto potenziale poi.

2. L'essenza tra la potenza e l'atto

58. S. Tommaso spiega la fondazione della partecipazione-analogia nella differenziazione tra atto e potenza partendo da un superamento del legame fra potenzialità e materialità[1125]. La materia può essere impropriamente intesa come «omne illud quod est in potentia quocumque modo», e allora tra materia e potenza vi è perfetta sinonimia; se invece si prende la materia nel proprio significato «pro illo quod est potentia tantum», allora ogni materia è potenza, ma non ogni potenza è necessariamente materia, e anche il composto, e persino la forma separata, potranno risultare, sì, attuali sotto un aspetto, ma anche potenziali sotto un altro.

Il primo modo di parlare è improprio, perché ricorre a un'antonomasia estendendo il nome del primo nel genere del potenziale, che è la materia, a tutto il genere. Infatti, se è vero che in realtà non ogni potenza è materia, rimane sempre vero che almeno la somma e pura potenza è la materia. La caratteristica della materia è la sua estrinsecità alla forma con la quale la materia non ha nessun rapporto di somiglianza o di derivazione[1126]. A sua volta la forma determina l'essenza specifica indipendentemente dalla materia, sicché, garantita l'identità della forma, la sostanza da essa costituita apparterrà alla medesima specie senza che la differenza del sostrato materiale possa minimamente influire sul contenuto specifico della sostanza suddetta. La materia non è atto in nessun modo – non ha affinità con esso sul piano di ciò che esso è, né può modificarlo essenzialmente sul piano del suo realizzarsi in essa.

L'essenza invece è indubbiamente atto rispetto alla materia, o perché l'essenza risulta dall'attuazione della materia tramite la forma o, perché l'essenza, separata dalla materia, si configura come puro atto formale suscettibile di esistere senza il complemento materiale. Nessun dubbio dunque, che l'essenza sia atto rispetto alla materia che è pura potenza, ma l'essenza stessa non è l'atto puro ed ultimo, sicché vi è al di là di essa qualcosa di più attuale rispetto a cui anch'essa sarà un che di potenziale.

Occorrerà allora distinguere due tipi di atto, ciascuno con la sua potenza propria, secondo il principio *proprius actus in propria potentia*: uno relativo alla pura potenza del tutto estranea a

---

[1125] Cfr. *Quodl.*, III, q. 8, a. un., n. 20.

[1126] Ciò porta alcuni a respingere come "dualistica" la distinzione tra materia e forma, dimenticando che nonostante la differenza, esse sono fatte per comporre un unico ente e comunque esse convengono nella ragione di ente. Ma costoro che non hanno il concetto analogico dell'ente, sono i veri dualisti, i quali poi, nel tentativo di rapportare materia e forma, li confondono cadendo nel confusionismo (N.d.C.).

qualsivoglia attualità, l'altro invece ultimo ed assoluto. Il primo sarà l'atto formale costitutivo dell'essenza, o per attuazione della materia, o per semplice separazione da essa. L'altro sarà l'atto entitativo che conferirà all'ente, non già il suo essere tale o talaltra cosa, ma il suo esistere *sic et simpliciter*. La forma è dunque già atto ed atto completo, ma non atto ultimo, giacché lo è costituendo quell'essenza che, capace di dare alla cosa la sua taleità, non può in nessun modo fondare il suo esserci. Nell'ambito dell'essenza la forma è dunque atto perfetto, ma rispetto all'essere anch'essa si presenterà come potenza. Intermedia tra la pura potenzialità della materia e la altrettanto pura attualità dell'essere, la forma non sarà forse un che di misto di potenza e di atto? Una risposta affermativa non renderebbe sufficientemente conto della reale distinzione delle due linee di attuazione. La forma sarà allora piuttosto un atto completo in un ordine e nel contempo potenza, e potenza pura, nell'altro. Atto dal punto di vista essenziale, essa sarà potenza sotto il profilo esistenziale. Pura potenza nei riguardi dell'actus *essendi*, la forma sarà nel contempo atto quanto alla costituzione del contenuto essenziale.

3. Analisi della partecipazione

Ogni essenza diversa dall'essere sussistente sarà in virtù di tale alterità pura potenza all'essere, ma non potenza *quocumque modo*, perché determinata nell'ambito dell'essere e per similitudine con l'essere. Sarà dunque atto, perché simile all'atto degli atti, ma non atto ultimo anzi, infinitamente distante dall'*actus essendi*, essa si comporrà con esso come con un qualcosa di realmente altro da sé. Dopo aver affermato che l'ente per essenza, ovvero l'atto sussistente di essere, non può essere che uno solo, S. Tommaso chiarisce il primo fondamento di ogni possibile partecipazione. «Oportet ergo quod quaelibet alia res sit ens participative, ita quod aliud sit in eo substantia participans esse, et aliud ipsum esse participatum»[1127].

Ogni partecipazione richiede anzitutto la distinzione del partecipato e del partecipante in modo tale però che la presenza del partecipato nel partecipante restringa essenzialmente la *ratio* del partecipato stesso. Ciò vuol dire che la differenza che separa la perfezione dal soggetto, al quale essa viene comunicata, deve toccare l'essenza della perfezione stessa, deve cioè esserle intrinseca. Solo allora la composizione della perfezione col soggetto, pur lasciando intatto il riferimento alla perfezione stessa, modificherà però

[1127] *Ibid.*

quest'ultima essenzialmente, sicché tale perfezione sussisterà in maniera essenzialmente diversa e solo relativamente identica in sé e nei soggetti della sua partecipazione. Ecco perché la composizione della forma con la materia lascia intatto il contenuto essenziale della forma: infatti, né la materia né la differenza numerica fanno parte della forma o della specie che essa determina. Al contrario la composizione dell'essere con l'essenza modifica quidditativamente la *ratio entis*, perché le differenze costitutive dell'essenza finita sono enti e perciò appartengono alla *ratio entis* e riguardano intimamente l'*actus essendi* che è l'atto di ogni ente in quanto è ente.

La differenza però non può derivare dalla composizione, perché si pone prima di essa. Infatti, non si vede come possa comporsi ciò che rimane realmente identico. In tal modo la sostanza partecipante l'essere deve costituirsi come altra dall'essere prima ancora di riceverlo e, in genere, il soggetto, per ricevere la perfezione partecipata, deve distinguersi da essa prima di riceverne la partecipazione. La differenza costitutiva della partecipazione dev'essere sempre intrinseca al partecipato. Questa poi può scaturire dalla composizione stessa nel caso della partecipazione per pura composizione, in cui la partecipazione al soggetto è differenza del partecipato senza che lo sia il soggetto stesso.

L'operatività di un agente naturale e di un agente libero è essenzialmente differenziata a seconda dell'agente in cui essa si trova, ma l'agente di questo o quell'altro tipo non costituiscono differenze nell'operatività stessa (l'agire è diverso nell'uomo e nel minerale, ma né l'uomo né il minerale sono differenze dell'agire). Anche in questo caso però la composizione e la differenza che la segue sono precedute da un'altra differenza che separa le parti del composto (l'uomo e la pietra devono distinguersi dall'agire, affinché l'agire possa differenziarsi in entrambi). In questo caso la differenza-condizione della partecipazione non influisce sulla differenza-costitutivo della partecipazione. La stessa partecipazione per composizione è tuttavia ben più profonda là dove la differenza-condizione tra soggetto e perfezione, tra partecipante e partecipato determina quella costitutiva tra la partecipazione e il partecipato.

Così le sostanze esistenti sono differenze dell'esistere e come tali fanno sì che l'esistere partecipato all'uno o all'altro differenzi intrinsecamente l'esistere stesso. La composizione più profonda è quella in cui non solo l'essere della perfezione nel soggetto differenzia la perfezione, ma in cui anche l'essere stesso del soggetto ricevente la perfezione è differenza della perfezione ricevuta. Come la perfetta composizione implica una previa e già partecipativa differenziazione (limitazione), così la perfetta analogia di proporzionalità contiene una attribuzione tra gli analogati.

S. Tommaso compie un triplice passo nell'analisi dell'ente per partecipazione. Anzitutto distingue l'*esse ipsum*, che è l'ente[1128] per essenza, dall'essere comunicato a una sostanza la cui essenza differisce dalla natura dell'essere stesso, che è l'ente[1129] per partecipazione. Qui l'elemento dominante è quello della differenza. Ma, trattandosi di una differenza rispetto all'atto (l'essere è l'atto di ogni ente), essa indubbiamente costituisce una potenza, anzi, una pluralità di differenze rispetto all'atto che non può essere che uno solo. Costituisce una moltitudine di sostrati più o meno potenziali suscettibili di attuazione dalla parte dell'ente in questione. Sicché il rapporto del partecipante al partecipato non potrà essere che quello della potenza all'atto: «Omne autem participans se habet ad participatum, sicut potentia ad actum; unde substantia cuiuslibet rei creatae se habet ad suum esse, sicut potentia ad actum»[1130].

Infine, una volta distinta la potenza dall'atto, essa, per esistere, ha bisogno di attuarsi, di rivestirsi dell'atto, il che non può verificarsi se non a modo di composizione: «Sic ergo omnis substantia creata est composita ex potentia et actu, id est ex eo quod est et esse [...] sicut album componitur ex eo quod est album et albedine»[1131]. La composizione segue dunque la differenziazione tra atto e potenza, ma non si identifica con essa, anzi, questa sempre precede quella, com'è facile intuire, se si pensa che non può esserci composizione laddove mancano gli elementi da comporre.

Distinguere tra partecipazione per limitazione (gerarchia) formale intrinseca e partecipazione per composizione non solo è legittimo, ma risulta assolutamente necessario. Che poi nell'*analogia entis*, che è la somma struttura analogica riscontrabile, le due linee di partecipazione si avvicinino, si intersechino e si fondano, non può cambiare nulla in questo dato di fatto. Anzi, proprio la distinzione delle due linee partecipative fa risaltare la grandezza dell'*analogia entis* nella quale esse costituiscono un'unità sintetica. Di fatto, come si è visto, non vi è un istante (strutturalmente e non solo temporalmente parlando) in cui la potenza entitativa (essenza, sostanza) non sia già rivestita dell'essere, che ne è l'atto, e ciò non solo quanto all'esserci (così anche la materia non c'è mai senza la forma), ma anche quanto a ciò che è, poiché, mentre la materia non è per nulla differenza *della* forma, benché aggiunga la differenza numerica *alla* specie costituita dalla forma, l'essenza è da sempre differenza dell'essere nell'ambito stesso della natura dell'*esse*.

[1128] O essere (N.d.C.).
[1129] O essere (N.d.C.).
[1130] *Ibid.*
[1131] *Ibid.*

La potenza differenziata dall'atto è in relazione a esso, e precisamente in relazione trascendentale, giacché tutto l'essere della potenza, senza mediazioni aggiunte, è un essere in vista dell'atto. La partecipazione per limitazione costituirà dunque sostrati potenziali rispetto alla perfezione attuale sussistente e dunque poggerà su relazioni trascendentali. Nella partecipazione per composizione, in cui il sostrato potenziale si riveste della perfezione, non però in quanto sussistente, giacché così è incomunicabile, bensì in quanto è perfezione ed atto, il sostrato potrà riceverla immediatamente, e allora la relazione sarà trascendentale, o mediante disposizioni accidentali della sostanza ricevente, e allora le relazioni saranno predicamentali.

Ciò significa che diverse sono le caratteristiche delle due partecipazioni ed analogie. Ogni analogia si fonda su delle relazioni ma, mentre l'attribuzione consiste in una semplice relazione di somiglianza secondo cui una cosa si dice tale rispetto a un'altra, ad es. la medicina sana rispetto alla salute dell'uomo e la creatura buona rispetto alla Bontà del Creatore, l'analogia di proporzionalità mette in rapporto di somiglianza non una cosa con un'altra, ma il rapportarsi di una cosa a un'altra e di un'altra cosa a un'altra ancora[1132]: come la sostanza sta al suo essere sostanziale, così l'accidente sta al suo essere accidentale, e come l'agente immanente emette un'azione immanente, così quello transitivo ne pone una di carattere transitiva. È qui che appare con chiarezza l'equivoco suareziano dell'«attribuzione intrinseca»: come potrebbe una relazione far sì che il suo termine sia intrinseco al soggetto correlato? L'essenza stessa della relazione consiste nel suo essere «all'altro». La bontà di Dio è solo di Dio; l'analogo è intrinseco solo al sommo analogato; ma le creature si dicono buone della bontà di Dio in quanto la imitano e in quanto causalmente ne derivano. In questo caso la relazione è trascendentale; ossia non c'è bontà limitata che non sia limite di una Bontà infinita, sicché nel bene finito il riferimento a quello infinito è trascendentale, essenziale, proprio.

Nel caso della medicina che si riferisce alla salute le cose stanno ben diversamente, poiché tale relazione, lungi dall'essere trascendentale (non è affatto essenziale a quella sostanza che si dice «medicina» causare salute), è fondata sull'azione (sull'indurre la salute nell'uomo) e quindi è predicamentale, e l'effetto sanativo proprio dell'azione della medicina non è proprio dell'essenza di essa. L'analogia attributiva poggerà allora su una relazione che pone il soggetto correlato fuori dal termine relativo, né potrà dividersi in estrinseca ed intrinseca, ma piuttosto in *propria*, laddove l'essenza

---

[1132] L'analogia di attribuzione può comportare due soli termini; quella di proporzionalità ne richiede almeno quattro (N.d.C.).

del soggetto in virtù di se stessa si rapporta all'analogo presente nel sommo analogato, ed *impropria*, se tale riferimento invece non è essenziale alla natura dell'analogato inferiore.

L'analogia di proporzionalità consentirà invece l'intrinsecità, in quanto una somiglianza di relazioni può verificarsi in più soggetti correlati. Il termine è esterno alla relazione, ma la relazione stessa è interna al correlato e, se un'altra relazione simile è pure interna all'altro correlato, si avrà appunto proporzionalità intrinseca. E non importa in tal caso se le relazioni sono trascendentali o predicamentali, importante è solo che siano (immediatamente se trascendentali, mediante il fondamento accidentale se predicamentali) nei rispettivi soggetti e che siano proporzionalmente simili. Così l'essere è sussistente sia *nella* sostanza che nell'accidente (purché quest'ultimo a sua volta inerisca alla sostanza) e l'agire emana sia *dall'*agente immanente al quale pure termina, sia *da* quello transitivo, anche se poi produce un effetto esterno. Estrinseca è invece la proporzionalità metaforica, giacché è vero che l'uomo sta al suo ridere come il prato «ridente» al suo, senonché solo l'uomo compie l'azione di ridere, alla quale dunque si rapporta *ab intrinseco*; il prato invece «ride» perché suscita il riso in un altro, nell'uomo, che, vedendo la sua profumata bellezza primaverile, si rallegra e, compiaciuto, sorride[1133].

La partecipazione, struttura ontologica di base, conduce all'analogia, giacché essa significa la presenza limitata di una perfezione in sé illimitata o per semplice differenziazione della perfezione infinita o per la sua ricezione coartante in un soggetto finito. Nel primo caso la perfezione limitata, derivata, assumerà una relazione all'origine della sua derivazione secondo una certa similitudine proporzionale ad essa, e si avrà l'analogia di attribuzione[1134]; nel secondo caso invece il soggetto finito si rapporterà alla sua finita perfezione come il sussistente assoluto alla sua perfezione illimitata, il che si traduce sul piano logico in una similitudine di rapporti o di proporzioni e quindi in analogie di proporzionalità[1135].

Ma anche dall'altra parte la logica dell'analogia svela la struttura fondamentale della partecipazione nella sfera ontologica. San Tommaso spiega bene questo punto ogni volta che parla della comunanza, che non può essere altro se non analoga, dei predicati

---

[1133] Si potrebbe dire in altro modo che il riso è espressione di vita rigogliosa. Come allora l'uomo che sta bene ride, così il prato rigoglioso "ride". Resta comunque l'aspetto metaforico, perché propriamente il ridere si può dire solo dell'uomo (N.d.C.).

[1134] L'essere finito attribuito alla creatura come derivazione dall'essere infinito (N.d.C.).

[1135] Come l'uomo sta al suo vivere, così Dio sta al suo vivere (N.d.C.).

tra Dio e le creature. Le creature sono in relazione al Creatore come effetti alla propria causa. Ma non si tratta, nel conferimento dell'essere all'essenza, di un agire univoco, il cui effetto uguaglia la causa, bensì di un causare analogo, in cui l'effetto viene meno rispetto alla pienezza di essere presente nella causa: «Impossibile aliquid praedicari de Deo et creaturis univoce. Quia omnis effectus non adaequans virtutem causae agentis recipit similitudinem causae agentis non secundum eandem rationem, sed deficienter: ita ut quod divisim et multipliciter est in effectibus, in causa est simpliciter et eodem modo»[1136].

La causalità univoca imprime all'effetto la similitudine specifica ed essenziale di sé; la causa e l'effetto sono della stessa specie, costituite dalla stessa forma specificante e comunicanti nella stessa essenza specifica. Ciò perché lo stesso atto formale viene comunicato dalla causa all'effetto e l'effetto è in grado di riceverlo in tutta la sua ampiezza (infatti la differenza numerica proveniente dalla materia non intaccherà la specie, ma si porrà al di là di essa). Nella causalità analoga invece si ha una diminuzione dell'effetto rispetto alla causa, giacché si tratta di un *effectus non adaequans virtutem agentis*. Ciò sia perché la causa non può comunicare tutta l'ampiezza della sua attualità, sia perché la potenza ricevente l'attuazione *ipso facto* la coarta e la restringe.

L'essere sussistente non è comunicabile nella sua pienezza, perché l'atto puro non può dipendere da una causa attuante, altrimenti non sarebbe atto puro, ragion per cui non è causabile. Dio comunica allora non il suo essere, ma similitudini limitate, parziali, del suo essere. Tale parzialità di atto, che dalla causa passa all'effetto, costituisce la partecipazione dell'effetto alla causa, e della sua attualità a quella della causa, e la causalità stessa sarà detta analoga, in quanto la perfezione dell'effetto non sarà *"eiusdem rationis"* di quella della causa, anche se, essendone intimamente una *similitudo*, si rapporterà a tale *ratio* della perfezione partecipata comunicando con essa analogicamente o proporzionalmente. Affinché Dio possa comunicare una perfezione al suo essere, deve anzitutto determinare una potenzialità ricettiva dell'essere, cioè l'ordine delle essenze, per poi comunicare ad ogni potenza un'attuazione entitativa ristretta secondo la proporzione limitata del ricevente. Nella creazione si dirime dunque l'essenza e l'essere, affinché questa si componga con quello.

59. Segno della partecipazione è la divisione dell'unità ovvero la moltiplicazione. Infatti, ontologicamente parlando, ogni moltiplicazione di unità è una divisione dell'unità : «Omnes rerum

[1136] I, 13, 5 c.

perfectiones quae sunt in rebus creatis divisim et multipliciter, in Deo praeexistunt unite» ovvero «simpliciter et eodem modo»[1137]. Nel tutto *integrale*, quantitativo, l'aggiunta di parte a parte, la moltiplicazione, non divide, ma, anzi, aumenta ed arricchisce. Le differenze, lungi dal diminuire il tutto, in un certo senso lo costituiscono, giacché il tutto è nell'insieme delle sue parti.

Nel tutto *soggettivo*, generico-univoco, l'aggiunta della differenza ancora arricchisce il tutto, poiché lo lascia intatto in sé e gli conferisce una nuova sfumatura: la vita sensitiva rimane tale e quale nell'uomo, ma è ulteriormente arricchita dalla razionalità. Il tutto è in tutte le parti ed è anche in ciascuna di esse nella sua totalità. Esso è al di sopra delle parti e non avviene l'aggiunta di parte a parte, bensì di parte al tutto. Un simile tutto cresce di intensità nel contenuto con l'aggiunta delle differenze e di estensione nell'applicazione col moltiplicarsi delle sue parti costituite dalle differenze.

Nel tutto *potenziale*[1138], formale-analogo l'aggiunta è sempre diminuzione, perché intacca la pienezza del tutto modificandolo e restringendolo a essere parte. Infatti, in questo tipo di tutto, il tutto è in tutte le parti e in ciascuna di esse, ma non totalmente. L'essenza dell'anima è certamente nell'intelletto come è presente nella volontà e nel senso, ma in ognuna di queste facoltà è presente al modo di ciascuna di esse, giacché le differenze che le costituiscono sono intrinseche all'anima stessa: nell'intelletto non vi è l'anima più una differenza costitutiva dell'intelletto, bensì l'anima adattata a ciò che è la natura della facoltà intellettiva. Qualcosa di simile, ed ancora più sublime, avviene nell'essere, che contiene tutte le differenze possibili, sicché è tutte ed è in tutte, essendo anche al di sopra di tutte, ma non è tutto in ciascuna, bensì in ogni sua parte a modo della parte stessa.

In quell'essenza che è l'essere stesso le perfezioni ci sono tutte, giacché non ve n'è una che non appartenga all'essere, ma non si distinguono dall'essenza (non sono cioè *divisim*) né si distinguono l'una dall'altra (ovvero non sono *multipliciter*). Al contrario in un ente a cui si aggiunge l'essere, anche le perfezioni saranno aggiunte, perché perfezione significa atto e l'atto puro e semplice è quello di essere. L'essenza finita non è dunque l'essenza della sua perfezione né una perfezione in essa coincide con un'altra. Il distinguersi della perfezione dal soggetto permette il moltiplicarsi delle perfezioni nel soggetto. Inoltre nel soggetto distinto da essa, la perfezione non è più

[1137] *Ibid.*

[1138] O potestativo. Da intendersi non nel senso di potenza passiva, ma di potenza attiva, ricchezza di attuazioni parziali o partecipative. Si potrebbe chiamare anche "tutto perfettivo". Non è una potenza passiva, ma suppone delle potenze passive che esso attua (N.d.C.).

semplice né vi si realizza allo stesso modo in cui sussiste in sé (non è più né *simpliciter né eodem modo*).

Il soggetto si distingue dunque anzitutto dalla perfezione e la perfezione, componendosi col soggetto, assume il modo di essere di quest'ultimo. Se il soggetto non è la perfezione, ma solo parte di essa, la perfezione potrà essere in esso e in altri soggetti secondo una varietà di modi appropriati a ciascuno di essi. Nel finito si divide il soggetto dalla perfezione e la perfezione dall'essere. Divise dall'essere, le perfezioni si possono moltiplicare nel soggetto; divisa dal soggetto, ogni perfezione può verificarsi in soggetti diversi moltiplicando così le istanze della sua realizzazione.

Nessun dubbio che la limitazione fondante la moltiplicazione, e la moltiplicazione esprimente una restrizione e conducente a un'altra restrizione, ancora rappresentano altrettanti modi di partecipazione. Il tutto potenziale che attualmente possiede le sue differenze viene limitato per esse e moltiplicato nelle sue parti che sono e sempre rimangono intimamente sue, tali cioè da essere tutto ciò che sono per il fatto di aver parte in esso. La partecipazione limitativa detta di gerarchia formale si colloca precisamente qui.

D'altra parte la moltiplicazione delle parti permette la loro reciproca inesione e l'inesione del tutto a ciascuna di esse, il che porterà ancora a una limitazione, a una parzialità, questa volta dovuta al fatto della ricezione nel limitato, ed è qui che si situa la partecipazione di composizione. Mentre in Dio vita e intelligenza coincidono, l'una si distingue dall'altra nelle creature ed anzi l'una può essere senza l'altra: la vita senza intelligenza, anche se non vi sarà mai intelligenza senza vita. Una volta distinte e ordinate le perfezioni, i soggetti da loro costituiti possono essere partecipi l'uno della perfezione dell'altro – così il vivente di vita sensitiva riceve l'intelligenza coartata al grado di discorsività – e ognuno può partecipare della perfezione che tutto contiene, ovvero dell'atto di essere per cui è tutto ciò che è, sia esso vivente o intelligente o esista in qualsivoglia altra maniera. Sul piano della denominazione, la partecipazione dei significati porta all'analogia dei segni. I nomi significano le perfezioni che competono sia alle creature (per partecipazione, *divisim et multipliciter*) sia al Creatore (per essenza, *simpliciter et eodem modo*); eppure tali perfezioni si realizzano in maniera essenzialmente diversa nell'una e nell'altra istanza. I nomi desunti da perfezioni limitate non si limitano a significare la limitatezza della perfezione, ma intendono significare la perfezione stessa a prescindere dalla limitazione. Così e solo così sono attribuibili al di là delle creature anche a Dio. Senonché nel finito esse significano un qualcosa di distinto dal soggetto della perfezione e da ogni altra perfezione che il soggetto possiede; in Dio invece

significano la perfezione che coincide e con il perfetto e con tutte le altre perfezioni.

Con ciò cambia certamente il modo di essere della perfezione, che è infinita in Dio, finita nelle creature, ma cambia altresì il suo contenuto essenziale, giacché, per quanto esso rimane relativamente identico, assolutamente parlando è diversa ad esempio la giustizia che comprende in sé la misericordia da quella che *per definitionem* lascia la misericordia al di là e oltre se stessa. La perfezione si dice dunque propriamente delle creature e di Dio, ma nelle prime ha un significato circoscritto e distinto, nell'altro l'ha infinito ed unitamente, identicamente implicante ogni altra perfezione. «Cum hoc nomen sapiens de homine dicitur, quodammodo circumscribit et comprehendit rem significatam: non autem cum dicitur de Deo, sed relinquit rem significatam ut incomprehensam, et excedentem nominis significationem»[1139]. Nel finito il nome della perfezione significa essa e solo essa; nell'infinito significa ancora essa, ma anche molto di più, giacché implicitamente consignifica tutte le altre perfezioni.

L'essenza dell'atto puro di essere non può non contenere tutte le perfezioni al sommo grado e in perfetta identità perché non c'è perfezione che non appartenga all'essere, non c'è perfezione che al suo vertice non s'identifichi con l'essere. L'essenza costituita dall'essere stesso non possiede distintamente questa o quella proprietà, ma le ha tutte unitamente. Come si vede, la coincidenza delle perfezioni è dovuta alla fusione dell'essenza con l'essere nel Sommo Ente. Là invece dove l'essenza sussistente, la sostanza, si distingue dall'essere, ha l'essere senza esserlo, le perfezioni inerenti al soggetto si moltiplicano. Distinte dal soggetto, sono suscettibili di realizzarsi in soggetti diversi, distinte dall'essere, assumono pure una diversità reciproca, che le distingue l'una dall'altra. Si tratta allora di attuazioni che avvengono al di là della sostanza, ma al di qua dell'essere, intermedie tra il soggetto esistente e l'atto di essere per la cui partecipazione esso esiste. Identiche con l'essere, le essenze si fondono nell'unica Essenza che è l'Essere; distinte dall'essere, esse si distinguono pure tra loro.

A prima vista sembrerebbe che tra l'unica essenza che è l'essere e la molteplicità di essenze estrinsecate dall'Essere sussistente, e quindi distinte tra loro, non esista nessun legame di sorta, e così effettivamente sarebbe se l'atto di essere non rispettasse i modi particolari di essere che sono appunto le essenze. Chiunque tenda a negare la differenza tra essere ed essenza nel finito si avvia fatalmente sulla strada dell'equivocità tra creatura e Creatore sul

---

[1139] *Ibid.*

piano delle essenze, per poi stabilire tra l'una e l'altro il tenue, indifferente e uniforme legame dell'univoco esistere.

Se l'essere si riduce all'essenza, esso sarà infinito in Dio e finito nelle creature, come lo sono le rispettive essenze senza proporzione alcuna. Rimarrà il fatto di esserci[1140], il quale allora converrà all'infinito e al finito senza modificare l'essenza della sua fattualità, ma semmai cambiando di grado nell'ambito dello stesso genere. È l'ontologia scotista, che riduce l'essere all'essenza; il che conduce a danneggiare sia le essenze, giacché allora tra l'essenza infinita e quella finita non vi sarà nessuna proporzione[1141], ma quella infinita schiaccerà con il suo peso quella finita, sia l'essere, che riesce ad affermare la sua comunanza, non già a livello dell'atto proporzionale alla potenza attuata, bensì solo a livello di fatto genericamente denominante sia l'infinito che il finito, senza che la differenza tocchi la sua intima natura[1142].

Diametralmente opposta è la dottrina di S. Tommaso. L'essere si distingue dall'essenza, perché l'essere rispetta l'essenza. Inutile poi dire quanto distrugga l'essere l'abbominevole dialettica dei cosiddetti «esistenzialisti» il cui «essere», per apparire, ha bisogno di negare l'essenza. Sicché anche in quella Essenza che è l'essere, le essenze finite, pur identificandosi con l'atto di essere e quindi tra loro, mantengono la consistenza del loro contenuto essenziale in quanto le differenze dell'essere sono essere anch'esse, dimodoché porre l'essere è porre anche le sue differenze. L'Intelletto sussistente non forgia le idee in base alla Sua Volontà, ma le «scopre» (senza passività, giacché l'atto di conoscere è allora sussistente) come possibili esemplati della Sua Essenza esemplare. Così nemmeno in Dio le perfezioni sono sinonime, ma mantengono il fondamento reale della loro distinzione. Esse sono certo diverse in Dio e nel creato, eppure rimane una loro proporzionale identità. La bontà ad esempio è diversa in Dio e nell'uomo, eppure sempre di bontà si tratta, anche se l'una ha l'infinita proporzione del divino, mentre l'altra ha quella finitamente adattata alla finita natura dell'uomo.

[1140] L'essere in atto o semplice esistere (N.d.C.).

[1141] Tra il finito e l'infinito c'è una distanza infinita, per cui sorge la domanda di come questo infinito infinitamente distante potrà raggiungere e rispettare il finito, infinitamente piccolo ai suoi confronti (N.d.C.).

[1142] Il finito semplicemente esiste (*esse in actu*), ma non ha un essere (*esse ut actus*) analogo all'essere divino (N.d.C.).

4. Analogia e teologia

60. È il rispetto dell'essenza che garantisce l'analogia dell'essere e fonda la possibilità di un discorso razionale su Dio. Tutto sta ancora una volta nel rapporto dell'essere alle essenze, di ciò per cui ogni cosa è a ciò che è, dell'atto di esistere alle sue differenze. L'essenzialismo annulla l'essere come una vuota astrazione: il vertice di questa tendenza è stato raggiunto in Hegel; l'esistenzialismo al contrario pensa di dover negare l'essente, affinché appaia l'essere: il portavoce di questa corrente è anzitutto Heidegger. Il tomismo invece difende risolutamente l'appartenenza dell'essere all'essenza e dell'essenza all'essere nell'unità dell'ente profondamente analogo, differenziato quanto a *ciò che* è, accomunato nel rapporto a *ciò in virtù di cui è tutto ciò che* è.

Se non ci fosse che una sola essenza, le sfumature di essa, le differenze, non sarebbero altro che «momenti» di essa o tappe passeggere del suo divenire. Se non ci fosse che la molteplicità dei concreti nella singolarità del loro esistere, le differenze acquisterebbero un rilievo tale, che cesserebbero di essere differenze *di* qualcosa, ma si porrebbero come degli assoluti senza nulla in comune con altri assoluti. Razionalismo univocante e visceralismo equivocante: ecco lo sfascio della razionalità sapienziale nell'epoca moderna ed ecco le due vie senza uscita ("Holzwege" è il termine appropriato) accomunate nella chiusura soggettivistico-immanentistica. Il tomismo autentico non cede alla tentazione suareziana di sdoppiare l'ente in nome e participio verbale, giacché l'ente è sempre l'uno e l'altro in sintesi superiore, mai l'uno senza l'altro o addirittura contro l'altro.

Ma come l'essere costituisce atto puramente trasparente nei riguardi di quelle essenze (sostanze) che pone nell'esistere con la partecipazione di sé, così lo è prima ancora lo stesso essere sussistente, impartecipabile per composizione, che precontiene in sé *eminenter* tutti i contenuti essenziali fondendoli in un'unica Sostanza creatrice, ma non annientandoli; anzi, è proprio a partire dall'unica Essenza identica con l'Essere che le differenze costitutive della molteplicità di essenze finite trovano l'origine e il fondamento: «Manifestum est autem quod ea quae naturaliter fiunt, determinatas formas consequuntur. Haec autem formarum determinatio oportet quod reducatur, sicut in primum principium, in divinam sapientiam, quae ordinem universi excogitavit, qui in rerum distinctione consistit. Et ideo oportet dicere quod in divina sapientia sunt rationes omnium rerum: quas supra diximus *ideas*, id est formas exemplares in mente divina existentes. Quae quidem, licet multiplicentur secundum respectum ad res, tamen non sunt realiter

aliud a divina essentia, prout eius similitudo a diversis participari potest diversimode. Sic igitur ipse Deus est primum exemplar omnium»[1143].

Non solo l'essere viene dato all'essenza senza distruggerla, ma anzi attuandola e realizzandola, ma lo stesso Essere sussistente precontiene le differenze costitutive delle essenze e le fonda esemplarmente senza che esse fossero già distinte dall'Essenza divina e l'una dall'altra realmente. In ogni linea di partecipazione – esemplare o causale che sia – l'essere, lungi dal compromettere i contenuti quidditatitivi, li fonda e li attua rispettandoli. È una trasparenza che manifesta proprio la trascendenza dell'*esse*, *actus actuum*, giacché solo ciò che tutto contiene e che tutto supera è in grado di tutto rispettare. E qui anche, sia detto per inciso, l'ultima radice del fatto che lo stesso agire di Dio sulle creature risulta forte e soave, infinitamente efficace da un lato e infinitamente rispettoso della natura causale degli agenti secondi dall'altro.

Esclusa l'univocità della predicazione dell'ente rispetto a ciò che *è* per essenza e a ciò che è per partecipazione (ed è tra questi due termini che l'analogia raggiunge il suo vertice sia estensivo che intensivo), viene scartata con altrettanta decisione anche l'ipotesi dell'equivocità che annullerebbe ogni sorta di intelligibilità metafisica. S. Tommaso cita a tal riguardo il celebre passo paolino Rm 1,20, la cui asserzione della legittimità del passaggio conoscitivo dalle creature visibili al Dio invisibile appartiene certo alla rivelazione, tuttavia non essenzialmente, ma accidentalmente, come una verità di ordine naturale (preambolo della fede) ribadita per divina rivelazione; per il resto egli si limita al semplice dato di fatto che cioè i filosofi «multa demonstrative de Deo probant»[1144].

Sempre però si pone la questione, oggi più che mai attuale, del perché sia consentito un discorso dimostrativo su Dio, discorso metafisico per eccellenza, dimodoché, per estensione, la domanda riguarda il discorso metafisico *sic et simpliciter*. L'unica risposta possibile consiste nell'analogia dell'ente. Sarà possibile dedurre delle verità necessarie riguardanti l'ente infinito ed immateriale, se nell'ambito dell'ente finito e sensibilmente percettibile, che solo ci è dato di conoscere, si rivelerà qualcosa che riguarda il finito sensibile non nella sua finitezza o materialità, bensì nel suo semplice essere ente[1145]. Ciò che conviene all'ente in quanto è ente dovrà convenire non solo al finito sensibile, ma anche all'infinito immateriale, non

---

[1143] I, 44, 3 c.

[1144] Cfr. I, 13, 5 c.

[1145] Noi scopriamo l'essere originariamente non in un'intuizione apriorica (Rosmini), non nel *cogito* cartesiano e neppure nel *Vorgriff* di Rahner, ma nelle cose sensibili, oggetto dell'esperienza (N.d.C.).

allo stesso modo però, ma tenendo conto dell'essenziale diversità del finito e dell'infinito, del materiale e dell'immateriale, nella comunanza proporzionale dell'ente e delle proprietà che lo seguono in quanto è ente (trascendentali) o in quanto è ente perfetto (perfezioni graduali semplici).

5. Analogia e filosofia

61. Il positivismo moderno rifiuta la metafisica perché rifiuta l'analogia. Esso non è in grado di concedere alla razionalità ciò che *de jure* le spetta, ossia la sua universale e proporzionale estensione a tutto ciò che è[1146], che supera e nel contempo rispetta i diversi tipi di intelligibilità corrispondenti alle diverse dimensioni astrattive dell'ente. In questa prospettiva il linguaggio metafisico è privo di senso perché non ha nulla cui riferirsi. Esso rinvia al di là di sé, pretende di parlare di «altro», ma quell'"altro" non è empiricamente verificabile. Il linguaggio matematico è anch'esso privo di ogni possibile verifica, ma non è privo di senso perché è tautologico, ovvero non parla di «altro», ma di sé (degli stessi segni di cui esso consta). In esso non vi è verifica, ma vi è dimostrazione. Le scienze empiriche invece hanno proposizioni sensate perché parlano dei significati reali di esse che, in quanto reali, sono verificabili. Invece «le proposizioni generali della metafisica non possono essere verificate o dimostrate, non sono empiriche o tautologiche. Pretendono di dire qualcosa, ma non hanno senso. Secondo Schlick[1147], il senso di una proposizione è il metodo della sua verificazione empirica, il modo in cui viene verificata»[1148].

Come nel tomismo la metafisica risulta possibile, anzi, doverosa, grazie all'analogia, così nel neopositivismo essa perde la sua legittimità perché l'analogia viene ripudiata. Il motivo fondamentale di tale ripudio consiste nell'allontanamento dall'intuizione platonica secondo cui il sensibile poggia ontologicamente ed epistemologicamente sull'essenza immateriale di cui abbisogna e alla quale, a causa della sua «insufficienza entitativa», connaturalmente rinvia. L'intuizione di cui sopra potrebbe essere detta «della fondazione trascendente» ed è proprio essa, quella che Platone era solito chiamare «la seconda navigazione»[1149], che segna non solo gli

---

[1146] Esiste (N.d.C.).

[1147] MORITZ SCHLICK (1882-1936) del circolo di Vienna.

[1148] PIETRO CASTAGNOLI, *La filosofia del linguaggio*, Ed. Calderini, Bologna, 1970, p. 32.

[1149] Cfr. *Fedone*, 99 c-d, dove essa viene fatta coincidere con la ricerca della causa (*epì ten tes aita zètesin*).

inizi, ma lo sviluppo e l'approdo di ogni metafisica realisticamente concepita.

La filosofia metafisicamente guidata è quel che potremo dire il metodo positivo del filosofare, giacché in esso e solo in esso la filosofia è e rimane pienamente se stessa rispettando anzitutto la propria essenza consistente nello strenuo tendere razionale al possesso della sapienza ovvero della conoscenza "*per altissimas causas*". Data tuttavia l'imprescindibile vocazione dell'uomo al filosofare e l'estensione universalissima di questa suprema razionalità, nella quale i confini dell'intelligibile sono, a dispetto di ogni criticismo, quelli dell'ente stesso, ne consegue che anche il suo modo negativo, quello cioè che distrugge l'anelito metafisico e annulla così il movente stesso di ogni autentico filosofare, malauguratamente continua ad appartenere ad essa e può ancora chiamarsi «filosofia».

Se purtroppo la negazione della filosofia può ancora spacciarsi per filosofia, occorre smascherare la negatività di questo modo di filosofare: è, sì, filosofia, ma cattiva filosofia o appunto filosofia nel suo modo negativo. È qui che si avvera tutta la portata del dilemma aristotelico «se si deve filosofare, si deve filosofare, se non si deve filosofare, pure si deve filosofare, in ogni modo dunque si deve filosofare»[1150]. Ricerca di una causa non qualsiasi ma strutturalmente superiore (trascendente) al causato: tale è la natura della metafisica, ed è per questo che il destino della filosofia non può essere che di indole metafisica. L'abbandono della seconda navigazione di Platone inizia con la negazione di una dimensione superiore delle cose nelle cose stesse ed è ciò che solitamente si chiama nominalismo.

Non potendo tuttavia negare *sic et simpliciter* l'esistenza dell'universale, lo si riduce alla forma del concetto o al concetto *tout court*, approdando al criticismo il quale non tarda a degenerare in un aperto idealismo. Ma la concettualità, slegata dalla varietà degli oggetti reali, e resa rigorosa dalla sua riduzione all'ambito dell'esperienza sensibile, paga il rigore guadagnato con la perdita della sua estensione universale e della sua differenziazione analettica. Si apre allora il divario tra una razionalità univocante che tenta di concettualizzare l'empiria e «il resto» che ne viene equivocamente staccato, un resto che consiste proprio negli enti più sublimi perché immateriali e perciò stesso solo metafisicamente ovvero analogicamente conoscibili, e che fatalmente finisce per

---

[1150] Cfr. *Protrèptikos* (R 2ed. 50, R 3ed. 51, W 2) in *Aristotelis fragmenta selecta*, ed. W. D. Ross, Oxonii (Clarendonianum), 1964, 3ed., p. 27; OLYMP. in *Alc.*, p. 144 (Creuzer): "*Eite filosofetèon, eite me filosofetèon, filosofetèon, pantos de filosofetèon*".

essere affidato al puro irrazionale. L'affermazione tomistica della conoscenza razionale, non univoca ma analoga, di Dio, costituisce dunque una difesa di tutta la metafisica e della filosofia in genere. Ridare alla filosofia la possibilità di realizzarsi nel suo modo positivo significa perciò restituirle la dimensione metafisica riportando la razionalità a una concezione non riduttiva, ma analogica, del reale.

62. Il discorso metafisico per eccellenza trova il suo paradigma nel discorso su Dio, giacché la prima filosofia consiste essenzialmente in un sistematico passaggio, senza mai abbandonare la strada maestra della ragione dall'immanente al trascendente: cosa da notare contro gli indiscreti entusiasmi fideistici dell'esistenzialismo equivocante. A sua volta l'analogicità del discorso su Dio, come unica possibilità di un discorso razionale attorno a tale oggetto sommamente trascendente, rivela la profonda analogicità della metafisica nel suo insieme. Analogica è la concezione dell'Essere sussistente[1151], analogica è la nozione dell'essere e dell'ente nella loro rispettiva astrazione.

S. Tommaso non ha dubbi nel collocare la razionalità analogica tra quella univoca e a quel limite della razionalità stessa che è l'equivocazione casuale. «Et hoc modo aliqua dicuntur de Deo et creaturis analogice, et non aequivoce pure, neque univoce»[1152]. La duplice esclusione degli estremi manifesta il carattere mediano dell'analogia. Qui però si impone una precisazione tramite la distinzione della razionalità in sé, ossia *ex parte obiecti*, e *quoad nos*, ossia *ex parte subiecti*. Ciò che analogicamente si conosce *in metaphysicis* è evidentissimo e dunque non nel mezzo, ma nell'estremo o, meglio, nella sommità della razionalità (*ta te fysei faneròtata panton*)[1153]. Al contrario il modo analogico di conoscere è effettivamente intermedio tra la razionalità essenziale dell'univocazione e l'irrazionalità totale dell'equivocazione.

L'analogia tuttavia non esclude solamente i due estremi, ma si rende anche partecipe di entrambi. Appartiene al genere dell'equivoco, perché non consente l'unità del contenuto essenziale del concetto comune ai termini analoghi, ma partecipa anche dell'univoco, perché permette una comunicazione concettuale, razionale, scientifica (nel senso classico, non riduttivo, della parola) tra essi, non essenziale però, bensì relativa. L'unità relativa è poi in qualche modo accidentale, poiché i contenuti concettuali sono per sé diversi, eppure il discorso analogico non è per nulla accidentale, in

---

[1151] Nel senso che si basa sulla concezione analogica dell'essere, ma è chiaro che il concetto dell'*Ipsum Esse* è univoco, giacchè è unico (N.d.C.).

[1152] I, 13, 5 c.

[1153] ARISTOTELE, *Met.*, a, 1, 993 b 11.

quanto il fondamento della relazione unificante può essere, sì, accidentale, non legato all'essenza di entrambi i contenuti concettuali (caso in cui si ha analogia impropria o metaforica), ma la relazione può anche imporsi in virtù dell'essenza stessa dell'uno e dell'altro dei termini analoghi (caso in cui si avrà analogia propria e un discorso razionale di predicazione *per se* e non *per accidens* e dunque, in ultima analisi, un discorso compatibile con le proprietà della deduzione scientifica). Il termine analogo sarà allora conosciuto non in tutta la sua essenza, ma nondimeno lo sarà nella sua essenziale appartenenza all'uno e all'altro degli analogati.

Nel testo che stiamo analizzando[1154] S. Tommaso divide l'analogia in quella di molti proporzionati all'uno da una parte e dell'uno proporzionato all'altro dall'altra parte. Tale divisione ci pare significativa rispetto alla *vexata quaestio* dell'analogia di proporzione e di proporzionalità, poiché la prima distinzione non è del tutto estranea a quest'altra, seppure sia accuratamente da notare che esse non sono nemmeno del tutto equivalenti. In tal modo la semplice proporzione può aver luogo non solo tra molti che partecipano un uno e primo, ma anche tra uno e un altro superiore e primo[1155].

Così pure la proporzionalità può realizzarsi non solo tra uno e un altro similmente ordinati (relazionati) alla perfezione analoga, ma anche tra molti diversamente proporzionati a un solo soggetto, come i predicamenti accidentali alla sostanza nella comunanza della *ratio entis*[1156]. L'equivalenza si verifica solo *sensu stricto* in quanto l'ordine all'uno può aver luogo tra soggetti molteplici, poiché ciò che conta nella semplice proporzione, rigorosamente parlando, non è la natura dell'ordine all'uno, che può essere diversissima, ma il fatto di tale ordine; al contrario nella proporzionalità si esige la similitudine delle proporzioni che si verifica solo tra proporzione e proporzione, tra un soggetto proporzionato e un altro.

«Huiusmodi nomina dicuntur de Deo et creaturis secundum analogiam id est proportionem. Quod quidem dupliciter contingit in nominibus: vel quia multa habent proportionem a unum, sicut sanum dicitur de medicina et urina, inquantum utrumque habet ordinem et proportionem ad sanitatem animalis, cuius hoc quidem signum est, illud vero causa; vel ex eo quod unum habet proportionem ad alterum, sicut sanum dicitur de medicina et

---

[1154] I, 13, 5 c.

[1155] Cfr. *De Verit.*, 2, 11, 4m: "Similitudo quae attenditur ex eo quod aliqua duo participant unum, vel ex eo quod unum habet aptitudinem determinatam ad aliud".

[1156] *In Eth.*, I, l. 7, n. 95: "Quandoque secundum proportiones diversas ad idem subiectum vel secundum unam proportionem ad diversa subiecta".

animali, inquantum medicina est causa sanitatis quae est in animali. Et hoc modo aliqua dicuntur de Deo et creaturis analogice et non aequivoce pure, neque univoce»[1157].

Nel primo caso i molti (medicina e urina) si rapportano all'uno (animale) sotto l'aspetto della salute; nell'altro caso l'uno (medicina) risulta causa della salute come l'altro (animale) ne è il soggetto proprio. Ovviamente nell'istanza particolare della salute, detta secondo proporzioni diverse di soggetti diversi, la proporzionalità non sarà mai intrinseca, perché le due proporzioni (essere causa-essere soggetto) sono a loro volta essenzialmente diverse. Ad ogni modo, a rigore di termini, l'analogia dell'uno all'altro riguarda preferenzialmente la proporzionalità, mentre quella dei molti all'uno spetta alla semplice proporzione. Dal contesto poi risulta che S. Tommaso, per quanto concerne il rapporto della creatura al Creatore, privilegia il secondo tipo di analogia, quella cioè della proporzionalità. Ciò non significa affatto l'esclusione del primo tipo di analogia, anzi, si potrebbe dire che nell'analogia perfetta i due tipi cercano di compenetrarsi a vicenda, sempre però rimane la questione della priorità formale.

6. Analogia e creazione

63. La nostra mente tende immediatamente a concepire l'ordine della creatura al Creatore come semplice proporzione e a trasferire i nomi dall'ambito creaturale a quello dell'Ente increato. Così diciamo che Dio è il primo motore immobile, ma notiamo subito che l'essere motore spetta a Dio in maniera abissalmente diversa dal modo in cui ciò si verifica negli agenti finiti. Vi è allora certamente una similitudine tra Dio e le creature quanto al loro «essere motore», ma tale similitudine di oggetti relazionati si fonda ulteriormente sulla similitudine di relazioni radicate nei soggetti: sia Dio che la creatura sono «causa», perché, come si rapporta la causa finita al suo effetto finito (essenza dell'effetto), così[1158] Dio si rapporta al suo effetto proprio che è sempre infinito (essere conferito all'effetto)[1159].

Formalmente e primariamente dunque, contro le apparenze immediate, il rapporto della creatura al Creatore assume le caratteristiche della proporzionalità. Anzitutto dev'essere esclusa l'attribuzione dei molti a un uno primo e supremo, perché al di là di Dio, pienezza di essere, non c'è nulla di primo e superiore. Dio non

---

[1157] I, 13, 5 c.

[1158] Similmente (N.d.C.).

[1159] Cfr. la bella pagina a tal riguardo di B. LAKEBRINK, *Klassische Metaphysik*, Ed. Rombach, Freiburg, 1967.

può essere analogo a nulla[1160], perché non partecipa di nulla, è invece il Sommo Analogato di ogni analogia, perché possiede ogni analoga perfezione in sommo grado di perfezione essenziale e impartecipata. Attributivamente allora la creatura può, come si vedrà, essere analoga, proporzionata, a Dio, ma è del tutto impossibile che creatura e Creatore insieme si rapportino come i molti analogati alla perfezione che nell'ipotesi li precederebbe tutti, a un analogato cioè uno e supremo che solo realizzerebbe la perfezione analoga. Non v'è un essere sussistente superiore a Dio, giacché Dio, Essere sussistente, assorbe, per così dire, in sé tutto l'essere. La proporzionalità invece non rapporta Dio e la creatura a un essere sussistente che sarebbe superiore ad entrambi, bensì rapporta la proporzione della creatura al suo essere con quella esistente tra Dio e la pienezza del Suo essere e quindi non i molti a un uno precedente, bensì un uno proporzionato a un altro proporzionato[1161].

Un altro vantaggio della proporzionalità sta nel fatto che solo essa riesce a superare l'infinita distanza tra Creatore e creatura. La proporzione semplice non è perfetta se non è determinata e l'ordine dell'effetto finito a una causa infinita apre una relazione di un tipo, sì, determinato, ma tra correlati infinitamente distanti. La proporzionalità invece mette in rapporto dei rapporti l'uno dei quali si articola nell'infinito, l'altro nel finito, ma la distanza è comunque superata, perché non vengono paragonati gli ambiti (finito e infinito) nei quali si verificano le suddette proporzioni, bensì le proporzioni stesse che sono relativamente simili di una similitudine ben determinata.

Come l'essere spetta a Dio infinito infinitamente e identicamente, *così* spetta finitamente e partecipativamente alla sostanza creata e quindi ontologicamente finita. La relazione dello «spettare al soggetto» rimane identica nella sua essenza, benché vi si verifichi una profonda divergenza delle sue proprietà, giacché a Dio l'essere spetta secondo identità, alla creatura invece secondo una reale distinzione dall'essenza del soggetto esistente; ma ciò non significa che l'analogia si disperda in una confusa dialettica dell'infinito e del finito, dell'identità e della differenza, che alla fin fine risulterebbero identici, poiché l'identità non c'è appunto tra soggetto e soggetto, bensì tra relazione e relazione. Ed è proprio la cognizione della relazione finita che, tramite la proporzionale similitudine con quella che ha luogo nell'infinito, conduce alla nozione, per quanto imperfetta, di quest'ultima. Siccome alla radice della distinzione dell'essere e dell'essenza sta la finitezza della sostanza, l'essere che

---

[1160] Dio non assomiglia a nulla, ma tutto assomiglia a Lui (N.d.C.).

[1161] La proporzione è un semplice rapporto, la proporzionalità è la somiglianza tra due rapporti (N.d.C.).

spetta distintamente alla sostanza finita spetterà altrettanto – e più ancora, ma questa volta identicamente, al sussistente infinito.

Infine il pregio non trascurabile della proporzionalità è l'intrinsecità dell'analogo a *tutti* gli analogati, mentre nell'attribuzione solo il supremo analogato realizza la perfezione analoga. Infatti la semplice proporzione si pone tra perfetto e Perfetto, tra esemplato e Esemplare, sicché l'analogo non è intrinsecamente comune ad entrambi, ma spetta solo all'analogato supremo sostanzialmente, agli analogati inferiori invece solo relativamente, per rispetto all'analogato supremo. Così ogni essere finito ha un ordine di derivazione all'Essere infinito, ma l'essere infinito, in quanto infinito, spetta solo all'Infinito. Se invece si dice che l'analogo non è l'Essere infinito in quanto è infinito, ma l'essere comune a entrambi, allora non v'è più proporzione semplice, ma per appunto proporzionalità, giacché la comunanza intrinseca non si verifica se non secondo relazione non tra cosa e cosa, bensì tra relazione e relazione. Non si può dire che vi è una relazione del soggetto all'essere comune in quanto comune, perché l'essere comune non sussiste, né è un termine di relazione (se non in quanto è già *in subiecto*, ma allora non è più comune, N.d.C.), ma si può e si deve dire che la comunanza di essere avviene secondo relazioni simili, assunte da un sussistente al suo essere, e di un altro sussistente al *suo* altro essere. Se così non fosse, l'essere sarebbe un genere comune e tutto si perderebbe nella grigia uniformità dell'univoco.

7. Partecipazione per similitudine e partecipazione per composizione

64. Ora, se è vero che tra Dio e la creatura il primato formale spetta alla proporzionalità, rimane pur vero che neppure la semplice proporzione (attribuzione) è assente, anzi, essa sottostà alla proporzionalità ed è, secondo l'espressione classica, «virtualmente implicita in essa»[1162]. Ciò significa, sul piano della partecipazione, che l'ordine delle essenze sottostà alla diffusione dell'essere che si compone con esse, con la sola esclusione dell'Essenza suprema con la quale l'essere non si compone, ma si identifica, e alla quale dunque tutte le essenze si rapportano come parti al tutto e come limitazioni a quella pienezza, dalla cui limitazione esse traggono la loro formale costituzione. All'analogia di proporzionalità formale contenente

[1162] Cfr. J. GREDT, *Elementa*, I, pp. 137-138; nn. 170, 1 e 2 e per l'analogia *entis*. Cfr. p. 144; n. 177, 3.

virtualmente quella della proporzione corrisponde dunque la partecipazione compositiva diffusa su dei soggetti ordinati secondo la partecipazione di gerarchia formale.

Tale concezione che acquistò pieno diritto di cittadinanza nel tomismo, viene contestata da alcuni autori moderni desiderosi di sottolineare il carattere unitario dell'analettica tomistica. Così, per quanto concerne la partecipazione, C. Fabro[1163] scrive: «La nozione di partecipazione esprime pertanto nella speculazione tomistica l'ultimo punto di riferimento sia dal punto di vista statico della struttura della creatura come da quello dinamico della sua dipendenza da Dio: questa nozione assume dal platonismo il rapporto di esemplarità e distinzione assoluta fra l'ente partecipante e l'*Esse subsistens* e dall'aristotelismo il principio della composizione reale e della causalità reale ad ogni livello di partecipazione da parte dell'ente finito. Affermare, come si è fatto, che S. Tommaso tiene distinte la partecipazione *secundum similitudinem* dalla partecipazione *secundum comnpositionem* (Geiger) è spezzare la sintesi tomista nel suo centro ossia nella assimilazione e subordinazione scambievole delle coppie atto-potenza e *participatum-participans* nell'emergenza del nuovo concetto di *esse*, come atto intensivo supremo». In altre parole, la similitudine fa parte della stessa composizione e l'essenza si riconduce interamente all'essere per il quale solo essa realmente è.

Per quanto concerne l'analogia, cercando di conciliare la posizione gaetanista con quella suareziana, il Ramirez[1164] obbedisce alla stessa esigenza di unificazione fino al punto di dichiarare che la proporzionalità non contiene la proporzione, ma che vi è piuttosto una sola analogia di proporzione intrinseca: «Ex hac autem [...] restitutione germani sensus S. Thomae excluditur illa subdivisio hybrida analogiae attributionis in puram et mixtam cum analogia proportionalitatis, ut salvetur explicatio Caietani, quia revera nulla est ibi nec dari potest mixtio, licet eadem res possit ex una parte induere modum analogiae attributionis et ex alia analogiae proportionalitatis, ut patet de accidentibus et substantia. [...] et tamen utraque (analogia) simul retinenda est, et ambae se mutuo complent».

Paradossalmente gli autori citati suppongono proprio quella distinzione che vorrebbero escludere, giacché una «assimilazione e subordinazione scambievole» e un «mutuo *se complere* non può esserci se non tra termini dotati ciascuno di una certa consistenza propria e distinti l'uno dall'altro. Di fatto la distinzione si impone in

---

[1163] "Elementi per una dottrina tomistica della partecipazione", in "Divinitas", XI/II, 1967, p. 573.

[1164] *De Analogia*, t. 3, Madrid (Vivès), 1971, n. 663, p. 1460.

virtù del suo stesso fondamento che è quello della differenza, a livello dell'essere per partecipazione, tra l'essenza (potenza) e l'essere (atto), giacché, al di là di ogni dubbio, la partecipazione per limitazione formale descritta tramite l'analogia attributiva ordina le essenze, mentre la partecipazione per composizione espressa nell'analogia di proporzionalità invece accomuna le essenze nel fatto di «avere essere». Il tentativo di eliminare la partecipazione per similitudine fondendola con quella di composizione equivale a un'affermazione dell'essere a scapito dell'essenza che conseguentemente torna a danno dell'essere stesso, giacché in ogni metafisica realistica la causa (nel senso forense della parola) dell'essere è anche quella dell'essenza e viceversa. Togliere di mezzo l'essenza nella sua autonomia precedente potenzialmente l'attuazione entitativa appare all'inizio un'impresa alquanto esistenzialistica, ma nessuno può illudersi che essa non induca nella grave tentazione di essenzializzare lo stesso essere che, vedendosi privo della dimensione essenziale, assume anche il ruolo di quest'ultima. In altre parole occorre affermare fortemente lo spessore ontologico, seppure potenziale, dell'essenza, affinché l'essere possa apparire per quello che veramente è, ovvero atto sempre trascendente ogni data essenza suscettibile di essere per partecipazione.

65. L'istanza vera e giusta del Fabro è quella di far appartenere l'essere all'essenza e viceversa, ma occorre portarla a termine senza indebite riduzioni. La questione si riconduce allora a questi termini: se è vero, come è vero, che l'essenza *non* è se non tramite il suo atto che è l'essere, è ancora concepibile una certa autonomia dell'essenza rispetto all'essere? Tutto suggerisce una risposta positiva, perché, se l'essenza in qualche modo non precedesse l'essere, non avrebbe senso parlare di una sua potenzialità rispetto all'atto che essa riceve dall'essere. Certo, ancora più della materia che non può esistere senza la forma, l'essenza è incapace di esserci senza l'essere partecipatole. La materia però c'è in virtù della forma precedente e così è in grado di ricevere la forma seguente, altrimenti, se in nessun modo preesistesse, come potrebbe ricevere alcunché? L'essenza invece senza l'atto di essere non è proprio nulla[1165], perché tutto il suo esistere le viene da tale atto. In questo senso l'essenza non preesiste all'essere, perché senza l'essere essa non esiste in nessun modo. Eppure, per ricevere l'essere come la potenza riceve un atto, occorre che essa abbia una qualche consistenza ontologica previa.

D'altronde, se si estromette la potenza (sia della materia che, ancora più, dell'essenza) dall'essere, il divenire ridiventa impossibile

[1165] È un puro possibile (N.d.C.).

e la potenza, sprofondata nel nulla, non è potenza di nulla, sicché coerentemente si dovrà tornare al monismo parmenideo. Si impone dunque la necessità di concepire l'essenza come, *saltem quodammodo*, precedente rispetto all'essere, seppure d'altra parte del tutto dipendente dall'essere. Ora, in maniera apparentemente paradossale, proprio la totale dipendenza dell'essenza dall'essere ne garantisce una certa relativa autonomia. Infatti l'essere pone in atto tutta l'essenza, e dire tutta vuol dire l'essenza tale quale è, senza aggiungerle o toglierle alcunché (Kant avrebbe detto, e giustamente, che cento talleri pensati e realmente esistenti sono sempre cento né uno in più né uno in meno).

Questa trasparenza dell'essere rispetto all'essenza, quest'infinita soavità di attuazione che attua senza modificare, suggerisce che l'essere tocca l'essenza rimanendole sempre profondamente trascendente e per ciò stesso esterno. La afferra dunque in una dimensione, che non è quella dell'essenza stessa, e che proprio per questo attua tutta l'essenza, intimamente e in tutto ciò che è di essa, senza apportane o toglierle alcunché. Insomma, se l'essere non è riducibile all'essenza, nemmeno l'essenza lo è all'essere.

L'essenza, pura potenza rispetto all'essere, non è, a differenza della materia, pura potenza in sé, bensì atto formale completo, sicché l'atto di essere non attua una pura potenza, ma una potenza di essere che è già atto di forma. Così, come l'essenza avrà tutto l'esserci dall'essere, l'essere partecipato avrà il suo «essere atto entitativo di tale cosa» interamente dall'essenza della cosa stessa. Vi è dunque una certa precedenza strutturale di fondazione, secondo ragione, dell'essenza sull'essere nell'ambito della stessa attuazione entitativa. Il contenuto essenziale è già determinato indipendentemente dall'essere che lo porrà, e ciò totalmente, in atto di esistere. È qui il fondamento di una certa precedenza delle verità di ragione (per usare il vocabolario leibniziano) sulle verità di fatto: una rosa sarebbe una pianta comunque, anche se di fatto, al di fuori della Mente creatrice, nessuna rosa, e persino nessuna pianta, esistesse. È qui pure il fondamento del fatto che l'essere è da un lato esterno all'essenza, benché, dall'altro, non sia accidentale; anzi, se così si può dire, è più essenziale all'essenza dell'essenza stessa. È qui infine il motivo per cui le creature dipendono infinitamente dal Creatore (datore di essere), eppure con ciò non perdono, anzi, acquistano consistenza e spessore ontologici propri. Ed è qui la ragione per cui ogni causa seconda è mossa da quella prima con infinita efficacia e infinita soavità nel contempo.

Tutto ciò è garantito grazie alla distinzione reale tra essere ed essenza, dimensioni inseparabili, eppure realmente distinte. L'essere è, sì, un costitutivo intimo dell'essenza, ma non nell'ordine del contenuto formale, bensì ancora nell'ordine dell'atto entitativo, e può

far dipendere da sé l'essenza totalmente in questo secondo ordine, che è giusto chiamare trascendente proprio perché non si immischia nel primo ordine immanente alla quiddità. Porre in atto l'essenza modificandola intrinsecamente, nel suo contenuto, non è porla tutta, ma porre appunto una modificazione. Se la forza dell'essere, ci sia permesso di esprimerci così, fosse violenza rispetto alla quiddità, essa si rivelerebbe ancora debolezza, perché perderebbe le sue caratteristiche ontologiche rivestendosi di quelle fisiche. Legame dell'essere all'essenza nell'unità dell'ente sostanziale: nulla di più intimo, ma proprio per questo il rapporto tra essere ed essenza come dimensioni costitutive dell'ente non è nulla di più distinto e trascendente. Distinguere dunque i due tipi fondamentali di partecipazione non è spezzare l'unità dell'ente, ma, anzi garantirla distinguendo la dimensione costitutiva dell'ente, che è l'essenza, derivante dalla partecipazione limitativa, e l'atto di essere, partecipato per composizione, due dimensioni che nell'ente si appartengono vicendevolmente così intimamente proprio perché in sé si distinguono così profondamente.

66. Più facile è la risposta riguardante l'analogia, giacché in fondo rimane fuori discussione che nell'analogia completa (e perché poi non chiamarla proprio così, a scanso di equivoci?) vi è l'aspetto e di proporzionalità e quello della semplice proporzione, sicché chiamarla attribuzione intrinseca o proporzionalità virtualmente contenente l'attribuzione si riduce alla fin fine a una disputa più *de nominibus* che *de rebus*. E, se già di nomi si deve disputare, la denominazione classica appare molto più attinente al vero perché mette in rilievo e la dualità di analogie che si intrecciano a vicenda (mentre l'altra opta un po' troppo bruscamente a favore della sola attribuzione) e la loro coordinazione reciproca.

Per conseguenza parlare di «analogia ibrida» è fuori posto, poiché ibrida non può essere che una composizione accidentale di elementi eterogenei che nel composto rimangono tali. Nel caso presente invece vi è *formalmente* una proporzionalità, poiché la proporzione in questione conviene a soggetti diversi secondo relazioni simili, sicché la similitudine non riguarda i soggetti stessi, ma le relazioni secondo le quali la perfezione comune conviene a ciascuno di essi intrinsecamente; nel contempo vi è *virtualmente contenuta* l'analogia di semplice proporzione o di attribuzione, poiché i soggetti, cui la perfezione conviene, sono ordinati tra loro in un modo significativo per la convenienza della perfezione a ciascuno di essi.

Prendiamo come esempio l'analogia della sostanza e degli accidenti secondo l'essere: se l'analogia riguarda l'atto comunicato al soggetto (essere conveniente rispettivamente alla sostanza e agli

accidenti), si ha la proporzionalità e l'intrinseca partecipazione dell'essere e alla sostanza e agli accidenti; se invece l'analogia riguarda il soggetto stesso più o meno dotato di essere, allora il soggetto esistente è la sostanza e la sostanza sola, mentre l'accidente si dice esistente solo perché inerente alla sostanza, perché relazionato alla sostanza[1166]; ma l'essere sostanziale (e quell'essere del quale qui si tratta è l'essere precisamente sostanziale e non quello comune), intrinseco alla sostanza, rimane pur sempre esterno all'accidente, anche se quest'ultimo si dice «esistente» secondo una similitudine con l'esistenza primaria ovvero sostanziale.

Sicché gli accidenti non possiedono l'essere sostanziale, ma lo manifestano secondo relazioni diverse che assumono ad esso, mentre sia la sostanza che gli accidenti possiedono l'essere comune non allo stesso modo però, bensì secondo relazioni simili tra loro. Ora, la proporzionalità ovvero similitudine di relazioni nel caso presente contiene e presuppone la proporzione ovvero la relazione semplice tra i soggetti, poiché, se da un lato e la sostanza e gli accidenti si rapportano all'essere, dall'altro si rapportano anche vicendevolmente tra loro.

E mentre rimane fuori discussione che i due tipi di analogia si connettono intimamente tra loro, rimane fuori discussione che essi sono da distinguersi, come tipi, l'uno dall'altro. Siccome poi, come cerchiamo di far vedere, i tipi di partecipazione corrispondono ai tipi di attualità-potenzialità, la distinzione suddetta è saldamente ancorata alla differenza tra attualità formale e attualità entitativa o, più genericamente, tra attualità di supposito e attualità di perfezione. La prima si partecipa (si rende parziale nelle sue comunicazioni) per limitazioni immediate; la seconda invece si partecipa per composizioni restringenti a causa del soggetto partecipante ristretto. La prima coordina i soggetti tra loro, la seconda coordina i rapporti dei soggetti alla comune perfezione. Così l'essenza della sostanza è più attuale di quella della quantità secondo l'attualità formale (di supposito), giacché la sostanza è supposito in sé, mentre la quantità lo è solo in quanto rapportata in un determinato modo alla sostanza; l'essere della sostanza è più attuale di quello della quantità secondo l'attualità entitativa (di perfezione), perché la sostanza si rapporta all'essere comune (anche predicamentale) immediatamente, mentre la quantità pure possiede l'essere, ma solo nella sostanza e tramite la sostanza cui inerisce.

Anche l'analogia tra Dio e le creature è quella che abbiamo chiamata analogia completa, ovvero un'analogia di attualità

[1166] Si dice "analogia di attribuzione", perché l'essere, appartenente in proprio alla sostanza, è solo "attribuito" all'accidente per analogia con la sostanza (N.d.C.).

perfettiva (di essere), diffusa su dei soggetti supposizionalmente analoghi (ordine gerarchico delle essenze e dei sussistenti). La mente umana parte dalla semplice attribuzione, nella quale quanto all'origine del nome precede la creatura, quanto al significato ovviamente risulta primario il Creatore. «Dio è saggio» ci è noto per paragone con l'uomo saggio, ma la realtà della saggezza umana è un semplice derivato similitudinario di Colui che solo è saggio[1167].

La creatura si pone allora in relazione di dipendenza dal Creatore scorgendo la sua come una perfezione derivata da quella che è la Perfezione assoluta e originaria. La semplice proporzione però fornisce l'*an sit* della dipendenza; invece il *quid sit* o meglio la misura di essa è possibile solo tramite la proporzionalità, giacché la misura dell'infinito non può essere una semplice relazione che suppone determinatezza di soggetto e di termine, bensì la relazione di relazioni che proietta nell'infinito un rapporto noto dall'ambito del finito.

In tal modo entrambi i tipi di analogia insieme, nell'unica «analogia completa», si applicano all'essere comune causalmente diffuso da Dio alle creature. Che ciò possa accadere secondo proporzionalità si è già ampiamente visto, ma come vi può essere, seppure solo virtualmente, anche l'attribuzione, dato che essa ha il limite strutturale del finito, della dipendenza da qualcosa di precedente e dell'estrinsecità dell'analogo rispetto agli analogati inferiori? Cercheremo di dare brevemente ragione della legittimità dell'attribuzione (sempre in subordinazione alla proporzionalità) nell'analogia dell'ente increato e creato.

8. L'analogia nel rapporto creatura-Creatore

67. L'obiezione più attendibile contro una semplice proporzione consiste nel rivendicare per essa la condizione di finitezza, di distanza finita tra il correlato e il termine cui si riferisce, una finitezza che conferisce il carattere di determinatezza anche alla relazione stessa. Ovviamente, la distanza tra una qualsiasi creatura e Dio Creatore rimane sempre «uguale», ovvero infinita. Ciò non toglie che tale relazione del finito all'infinito, dell'esemplato all'Esemplare, del limitato all'Illimitato, di fatto esista e che i modi di limitazione dell'infinito siano diversi e diano origine a dei finiti a loro volta diversi nella loro finitezza, ben determinati e determinatamente proporzionati tra di loro.

[1167] Rinviamo ancora a B. LAKEBRINK, *Klassische Metaphysik*, p. 101; cfr. *ibid.*, p. 115.

Si sa dunque che vi è una proporzione dell'ente finito all'ente infinito, ma con ciò non si sa nulla del che cos'è l'infinito stesso dalla cui limitazione deriva tutto ciò che nell'ente risulta limitato. L'analogia di proporzione tra creatura e Creatore esiste ma, rimanendo indefinita a causa dell'infinita distanza dal termine al quale si riferisce, essa manifesta l'infinito quanto all'*an sit*, mentre invece non ne svela per nulla il *quid sit*. «Magis et minus dicuntur de diversis secundum quod appropinquant diversimode ad aliquid quod maxime est»[1168].

La partecipazione in questione è chiaramente quella di «gerarchia formale» in cui la diversità del limite pone il limitato a distanza variata rispetto all'illimitato, dalla cui limitazione l'ente finito trae la sua origine, ma, mentre la distanza appare ben determinata tra gli analogati inferiori, essa si mantiene sempre infinita (seppure di infinità «differenziata») tra ciascuno di essi e il Sommo Analogato. Per rendere l'infinito proporzionato al finito, occorre relativizzare la stessa relazione, stabilendo una proporzione tra il modo in cui l'essere (e altre perfezioni) compete all'infinito e quella in cui invece esso conviene al finito. Il *per essentiam* allora coinciderà con il semplice e il *per participationem* con il composto; l'analogia sarà di proporzionalità e la partecipazione di tipo compositivo.

Anche così non si giungerà certo alla conoscenza quidditativa dell'infinito, ma qualcosa del suo *quid sit* apparirà tramite la proporzionale trasposizione del finito all'infinito: ad esempio, come l'essere compete all'essenza finita componendosi con essa e quindi come un che di distinto da essa, così conviene all'Essenza infinita senza composizione e senza distinzione, per semplice e immediata identità, così l'attribuzione è in grado dì descrivere il rapporto finito-Infinito solo grazie alla proporzionalità, alla quale è virtualmente presupposta nell'analogia dell'ente.

Un'altra difficoltà rispetto all'attribuzione è quella del suo carattere di dipendenza da qualcosa, sicché l'analogia dei molti all'uno pone questi molti in dipendenza dall'uno, al quale ciascuno di essi in un modo o in un altro è proporzionato. Ora, sarebbe assurdo voler stabilire l'analogia di molti all'uno nel caso della creatura e del Creatore relazionando l'una e l'Altro all'Essere come se l'Essere li precedesse entrambi. Di fatto invece non vi è un essere precedente a Dio, ma Dio, pienezza di essere, precede tutte le creature che ne sono delle similitudini e degli effetti limitati.

Ciò però non esclude l'analogia di attribuzione tra creature e Creatore, purché il Creatore non figuri tra i molti, ma sia quell'uno al quale i molti si rapportano. È qui che appare abbastanza chiaro il carattere estrinseco di tale analogia, giacché non si paragonano le

[1168] I, 2, 3 c. (quarta via).

creature e Dio con un essere comune ad entrambi, che in tal caso precederebbe entrambi, ma precisamente l'essere delle creature all'Essere del Creatore.

Se invece si dice che l'essere compete di fatto ad entrambi si ha già la proporzionalità: l'essere compete a Dio infinitamente *come* compete alla creatura finitamente. L'attribuzione è l'analogia dei soggetti di essere (essenze sussistenti)[1169]; la proporzionalità è invece l'analogia dell'essere o meglio degli atti d'essere nei vari soggetti[1170].

Un'ultima difficoltà concerne l'estrinsecità dell'analogia attributiva, il che tuttavia non vuol dire accidentalità. Infatti la proporzione può essere dovuta *per se* al soggetto proporzionato e nondimeno tra soggetto e termine della relazione vi sarà non solo distinzione, ma separazione. La medicina si rapporta alla salute *per accidens*, ovvero tramite una qualità chimica cui capita di produrre salute nell'organismo vivente; l'essenza finita si rapporta a quella infinita *per se*, perché le è proprio esserne una derivazione. Eppure, come la medicina non è sana, ma lo è solo l'animale, così l'essenza finita è, sì, essenza, ma non è quell'Essenza per rispetto alla quale essa viene denominata «essenza» e, se si dice che la caratteristica di «essere essenza» è comune, si è di nuovo nella proporzionalità: come l'essenzialità compete infinitamente a quel Soggetto che è l'Essere, così compete finitamente al soggetto suscettibile di ricevere l'essere *per participationem*.

Nondimeno l'attribuzione estrinseca, ma propria, è ben lontana da una semplice metafora, giacché, mentre la limitazione distanzia ed estrinseca il finito dall'infinito e il partecipante dal partecipato, essa stabilisce anche un nesso di dipendenza essenziale di quello da questo. Anzi, proprio perché l'essenza finita esula quanto al contenuto essenziale da quella infinita, proprio per questo essa è una derivazione per sé dall'Essenza esemplare.

68. Dio dunque, conclude S. Tommaso[1171], non può essere da noi nominato se non partendo dalle creature: «Et sic, quidquid dicitur de Deo et creaturis, dicitur secundum quod est aliquis ordo creaturae ad Deum, ut ad principium et causam, in qua praeexistunt excellenter omnes rerum perfectiones». Si noti anzitutto che nell'ordine dell'essere la creatura ovviamente deriva da Dio, dipende da Lui e si ordina a Lui come partecipante al partecipato (per similitudine) e causato alla causa. Al contrario, nell'ordine del conoscere si stabilisce un'analogia che consente di conoscere le perfezioni create partendo dalla perfezione somma del Creatore, e tale è l'ordine per sé, che

[1169] Ai quali è attribuito l'essere dall'esterno (N.d.C.).
[1170] Che li possiedono intrinsecamente e propriamente (N.d.C.).
[1171] Cfr. I, 13, 5 c.

permette la conoscenza quidditativa della perfezione analoga, dato che la si conosce nella sua somma realizzazione nel primo e supremo analogato; ma ovviamente non è questa la cognizione accessibile a una mente creata. Sicché, anziché seguire nel conoscere l'ordine dell'essere e partire da Dio[1172] per esplorare le perfezioni partecipate e derivate nelle creature, l'intelletto umano deve partire dall'ente finito e dalle perfezioni che in esso si trovano limitate e moltiplicate, per poi risalire tramite l'analogia a Dio cui la perfezione appartiene in modo sommo e in grado infinito, senza peraltro afferrare l'essenza stessa della perfezione e, tanto meno, l'Essenza di Dio; ma anche senza fermarsi al puro *an sit*, alla pura esistenza della perfezione nella sua istanza infinita, divina, bensì spingendosi a conoscere la proporzionale appartenenza della suddetta perfezione a Dio che allora si manifesta all'intelletto creato in una conoscenza che non è certo quidditativa, ma che nondimeno concerne la quiddità di Dio e delle perfezioni che le spettano[1173].

È altresì da notare che la conoscenza analogica in questione, che svela Dio partendo dalla creatura, poggia interamente su un certo ordine della creatura al Creatore, ordine dovuto alla partecipazione e alla causalità: Dio è il principio e la causa degli enti finiti. Tale relazione immediata costituisce semplicemente una proporzione e quindi un'attribuzione. Infatti le creature dipendono da Dio e non sono solo delle similitudini limitate dell'infinita perfezione di Dio. La dipendenza, l'attribuzione, avviene dunque nell'ambito della stessa perfezione comune (proporzionalmente) tra Creatore e creatura e per conseguenza i termini non sono più due (creatura-Creatore), bensì quattro (creatura e perfezione finita, Creatore e Perfezione infinita).

Così all'attribuzione viene a sovrapporsi una netta proporzionalità. Infatti, la creatura riceve delle perfezioni che pure in Dio esistono, non allo stesso modo però, bensì secondo l'ordine attributivo-esemplare, giacché ciò che in Dio è *excellenter* come nel principio, nelle creature è in un modo diminuito e derivato. La limitazione della creatura rispetto al Creatore impone una simile (proporzionale, analoga) limitazione alla perfezione creaturale rispetto a quella divina, ma nel contempo il Creatore elargisce la perfezione (ovviamente limitata) alla creatura altrettanto limitata, sicché vi è una limitazione per composizione della perfezione in sé illimitata col soggetto limitato che fa appartenere la perfezione, al di là di Dio, anche alla creatura e ciò intrinsecamente.

[1172] Qui sta l'errore della teologia idealista che vorrebbe eguagliarsi al modo col quale Dio conosce se stesso (N.d.C.).

[1173] Come diceva il Gaetano, si conosce l'essenza (*quidditas*), ma non a modo di essenza (*quidditative*) (N.d.C.).

Si tratta solo di vedere se tale comunicazione intrinseca proporzionale non spezzi l'essenza della perfezione stessa facendola diventare una perfezione diversa da quella originale. Se la proporzionalità lascia intatta l'essenza della perfezione, l'attribuzione è propria e la proporzionalità è intrinseca, altrimenti l'attribuzione risulta impropria e la proporzionalità estrinseca, ovvero metaforica. Vita vegetativa e vita intellettiva non spezzano l'essenza di ciò che è «vita», ma la corporeità e la spiritualità spezzano l'essenza di ciò che è «forza». Così Dio è vivente come la pianta è, a modo suo imperfetto e finito vivente, ma, se si dice che Dio è forte come un leone che ruggisce, l'espressione è semplice metafora[1174]. Infatti la vita può essere corporea o spirituale, la forza invece è un'entità essenzialmente fisica. La perfezione semplice «vita» conviene perciò a Dio eminentemente ma formalmente, quella mista «forza» gli compete ancora eminentemente ma virtualmente (Dio ha qualcosa di più grande della forza, che è diverso nell'essenza da ciò che è «forza»). La vita si attribuisce a Dio propriamente, la forza impropriamente, la vita gli spetta intrinsecamente proporzionalmente, la forza gli spetta pure proporzionalmente, ma in modo tale da esulare da ciò che è la natura della forza e quindi estrinsecamente rispetto all'essenza della perfezione analoga ovvero, in questo caso, metaforica.

Non sorprende perciò né deve minimamente turbare il fatto che S. Tommaso[1175] scomodi ancora l'analogicità della salute nell'animale da una parte e nell'urina o nella medicina dall'altra. E chiaro che nel caso della medicina la denominazione «sana» è puramente estrinseca, dovuta alla capacità insita nel farmaco di causare la salute nell'organismo. Nel contempo la qualità della sostanza chimica, per cui essa ha la capacità di guarire, e la qualità, che rende sano il vivente, sono del tutto disparate nel loro contenuto essenziale. Propriamente la salute è nell'organismo, mentre nella medicina non vi è altro che un rapporto a quella stessa salute che solo nell'animale intrinsecamente si realizza senza che vi sia un alcunché dell'essenza stessa della «salute».

Si ha allora l'attribuzione non solo estrinseca, giacché la relazione semplice in cui essa formalmente consiste non può verificarsi mai se non tra termini distinti, esterni l'uno all'altro, ma anche impropria, perché la relazione di «causare la salute» si riferisce, sì, alla salute dell'animale, ma è fondata, nel soggetto «medicina», in una qualità che quanto alla sua natura non ha nulla da spartire con quella che

---

[1174] La vita di per sé non è legata alla materia. Per questo può venire attribuita propriamente a Dio. Invece la forza del leone è un qualcosa di materiale, che non può propriamente convenire a Dio (N.d.C.).

[1175] *Ibid., in fine corporis articuli.*

rende sano l'organismo vivente[1176]. Il che però non toglie, nemmeno in questo caso, la possibilità di concepire, al di là della semplice proporzione (che, come si è visto, sarà nel caso presente estrinseca ed impropria), una proporzionalità, a condizione di rapportare la medicina non più all'animale sano, bensì alla salute stessa, che in un modo compete all'animale (intrinsecamente e propriamente) e in un modo del tutto diverso alla medicina (estrinsecamente e impropriamente). È chiaro che la proporzionalità in questione sarà a sua volta impropria, giacché la salute conviene all'organismo come un'esigenza connaturale ad esso; alla medicina invece spetta solo come capacità di produrre la qualità del «sano» in un soggetto diverso, e in più tale capacità non spetta alla sostanza chimica in virtù di essa stessa, ma piuttosto come un derivato del tutto avventizio delle sue rispettive proprietà. Si è perciò nell'ambito della metafora: la medicina è sana *come* l'animale è sano, ma quel «come» non rende ragione della natura reale delle cose, perché solo nell'animale la salute è come in un soggetto, nella medicina è come in una causa. Qualcosa di simile si ha nel famoso esempio del prato ridente: di fatto ride solo l'uomo che contempla un prato fiorito, il prato stesso possiede solo la capacità di suscitare letizia in chi guarda la sua primaverile bellezza.

La metafora scompare se le relazioni diventano identiche e il termine analogo assume un significato proporzionale alla natura di esse. Così tra medicina e dieta vi è un'analogia propria di proporzionalità rispetto alla salute dell'animale, perché l'una e l'altra ne è, ciascuna a modo suo, causa. La salute però deve in tal caso significare «capacità di produrre salute in un organismo», ed è così che diventa intrinseca ai rispettivi termini analoghi, giacché la suddetta capacità (relazione) c'è sia *nella* medicina che *nella* dieta. Le analogie di proporzione invece rimangono sempre improprie, perché la medicina rapportata all'animale sano non ha intrinsecamente nulla della sua salute, né la dieta ne può avere qualcosa. Infatti, l'analogo non è più il «sano» comune, ma precisamente il sano dell'animale, prodotto dalla medicina e dalla dieta. Nel caso presente però la proporzionalità non si costruisce più sulle perfezioni suddette, giacché essa non riguarda più la medicina e l'animale, la dieta e l'animale, bensì la medicina e la dieta e tra queste non vi è, propriamente parlando, proporzione.

Viceversa, dove vi è proporzione, sarà concepibile anche una proporzionalità che accomuna i proporzionati in una perfezione conveniente a entrambi: se le relazioni di convenienza sono simili per sé, la proporzionalità è propria; se lo sono accidentalmente, per

---

[1176] Di per sé la sostanza chimica non è ordinata alla salute dell'uomo; lo diventa solo accidentalmente in quanto elaborata dall'arte umana (N.d.C.).

una trasposizione mentale del significato dell'analogo, sarà metaforica. Così l'essere conviene intrinsecamente e alla sostanza e agli accidenti sussistenti in essa, in quanto sussistenti in essa, e conviene all'una e agli altri allo stesso modo, ovvero come a dei soggetti di essere – soggetto immediato (sostanza), soggetto nel soggetto (accidenti). Al contrario il sano compete all'animale e alla medicina, ma all'animale compete come perfezione nel soggetto, alla medicina come effetto nella causa, ed è solo tramite una trasposizione del significato del «sano» che la salute nel soggetto può venire equiparata alla salute in causa (facendo come se «essere causa di» fosse simile a «essere soggetto di»).

Citando l'esempio di medicina, urina e animale rispetto alla salute, S. Tommaso non intende dire che l'analogia creatura-Creatore sia uguale a quella addotta a titolo di esempio. Vi è qualcosa di simile, ma anche qualcosa di molto più grande (gli esempi, semplificando, abbassano sempre la realtà da essi illustrata). La medicina e l'urina si rapportano all'animale sano, l'una come causa, l'altra come segno, e quindi in modo tale che la salute dell'animale non solo non sia intrinseca né alla medicina né all'urina (cosa comunque evidente), ma non abbia nemmeno un che di simile riscontrabile in essa, sicché anche un'eventuale proporzionalità, costruita sulla base della proporzione suddetta, rimane sempre accidentale, giacché «essere causa» è rapporto essenzialmente diverso dall'«essere segno».

Al contrario la creatura si rapporta al Creatore secondo una proporzione in cui l'Essere del Creatore rimane sempre esterno alla creatura, eppure qualcosa di simile, ovvero l'essere finito, ma sempre essere, compete anche alla creatura. Tale proporzione propria garantisce poi la proprietà della proporzionalità, giacché è secondo la stessa relazione che l'Essere compete a Dio e l'essere (finito) conviene alla creatura, in quanto nell'uno e nell'altra esso si realizza come perfezione (atto) nel soggetto. Eppure le relazioni sono anche diverse, non come relazioni, perché altrimenti si cadrebbe nella metafora, bensì quanto ai soggetti di relazione (la creatura è abissalmente diversa dal Creatore).

Si ha dunque una comunanza relativa, fondata su differenze essenziali di soggetti correlati, e quindi un'analogia di proporzionalità, che poggia sulla proporzione in maniera tale, che l'intrinsecità della prima sia addirittura garantita dall'estrinsecità della seconda (solo grazie alla distinzione tra creatura e Creatore vi può essere comunanza proporzionale di essere). La proprietà della prima (l'essere compete per sé a Dio e per sé alla creatura, intendendo con «per sé» l'appartenenza di una perfezione al soggetto) deriva inoltre dalla proprietà della seconda (la creatura si rapporta a Dio possedendo una similitudine dell'essere divino). Ecco

perché l'Aquinate[1177] conclude: «Neque enim in his quae analogice dicuntur est una ratio, sicut est in univocis; nec totaliter diversa, sicut in aequivocis; sed nomen quod sic multipliciter dicitur, significat diversas proportiones ad aliquid *unum*; sicut sanum de urina dictum significat signum sanitatis animalis, de medicina vero dictum, significat causam eiusdem sanitatis».

9. Proporzione e proporzionalità

69. In un testo del periodo giovanile[1178] S. Tommaso non solo concepisce un'analogia di proporzione tra creatura e Creatore con la relativa partecipazione similitudinaria di imitazione esemplare dell'una rispetto all'Altro, ma sembra altresì preferirla a una convenienza differenziata degli analogati in un analogato comune a entrambi e partecipato diversamente in entrambi, sicché egli ha tutta l'aria di voler escludere quella che a prima vista si manifesta come analogia di proporzionalità dovuta alla partecipazione per intrinseca composizione. Paradossalmente è proprio questa l'analogia, quella cioè di proporzionalità, che egli, in altri testi dello stesso periodo[1179], nettamente preferirà all'altra, appunto a quella della semplice proporzione. È chiaro che il paradosso apparente scomparirà alla luce della vera istanza ontologica che anima la suddetta concezione. Data la notevole rilevanza del testo per stabilire un nesso tra analogia e partecipazione, procediamo con ordine nella sua analisi.

Anzitutto viene ribadita la posizione mediana dell'analogia tra l'univocazione e l'equivocità[1180]: «Tribus modis contingit aliquid aliquibus commune esse; vel univoce, vel aequivoce, vel analogice». Si tratta allora di modi diversi di comunanza di qualcosa ad altre cose ovvero di universalità logica e/o metafisica. I casi estremi di tale comunanza sono l'univocità, ovvero l'unità non solo del nome, ma anche del concetto significato per tale nome, rappresentante un'essenza o natura perfettamente ossia essenzialmente una e, dall'altra parte, l'equivocità, in cui solo il nome è comune ai denominati, ma il significato suo è del tutto disparato in essi senza alcuna comunanza di essenza.

L'analogia costituisce un tipo di comunanza che supera quella del solo nome, e così si avvicina all'univocità, ma ha in comune con l'equivocità il fatto che il significato del nome non concerne un'essenza sola, bensì quiddità essenzialmente diverse tra loro,

---

[1177] Cfr. I, 13, 5 ca. fi.
[1178] I *Sent.*, d. 35, 1, 4 c.
[1179] Cfr. *De Verit.*, 2, 11 c.
[1180] Cfr. I *Sen.*, d. 35, 1, 4 c.

sicché, se si avesse solo una siffatta diversità, si tornerebbe ancora all'equivocità; ma nell'analogia il significato del nome rappresenta, sì, essenze diverse essenzialmente, eppure accomunate relativamente o proporzionalmente. Tale comunanza relativa poi può convenire agli analoghi in virtù di ciò che li riguarda per sé e allora si ha l'analogia propria o, almeno in parte, in virtù di qualche attribuzione puramente intenzionale (operata *ad artem* dalla mente umana), caso in cui si ha l'analogia impropria o metaforica.

Ora si tratta di vedere quale comunanza compete a Dio e alle creature e, a prima vista, viene scartata l'univocità come lesiva della trascendenza di Dio. La spiegazione di tale scelta intuitiva sta proprio nella differenza tra creatura e Creatore, giacché ciò che nell'una esiste distintamente, nell'Altro sussiste unitamente. La prima e più fondamentale differenza, che a sua volta costituisce la creatura e la distingue dall'Ente increato, è quella tra essenza ed essere: «Cum in re duo sit considerare: scilicet naturam vei quidditatem rei, et esse suum, oportet quod in omnibus univocis sit communitas secundum rationem naturae, et non secundum esse; quia unum esse non est nisi in una re [...] et ideo quandocumque forma significata per nomen est ipsum esse, non potest univoce convenire, propter quod etiam ens non univoce praedicatur»[1181].

Vi è sostanzialmente la comunanza della quiddità e questa porta all'univocità; vi è poi quella dell'essere, che è perfettamente analoga, e infine quella del solo nome, che è decisamente equivoca. Ora, dato che gli univoci stessi, al di là della natura comune che ugualmente conviene ai singoli, possiedono anche quell'essere che li pone nell'esistenza reale, sotto quest'ultimo aspetto, quello cioè della loro consistenza reale, anch'essi saranno in qualche modo analoghi di quella analogia che il Gaetano[1182] chiama «di disuguaglianza». L'univoco si verifica dunque propriamente solo sul piano della logica. Invece l'ambito ontologico del reale è sempre analogo in virtù dell'atto di essere che tende a rendere analoghe persino le nature, in sé univoche, che lo partecipano.

Gli univoci hanno dunque in comune la natura, non però l'essere, giacché l'essere "*non est nisi in una re*", ovvero non compete a tutta l'essenza universale, bensì all'individuo sussistente[1183]. Ma anche l'analogo è in qualche modo una «natura» o «essenza» universale; lo è però sempre al di là dell'essenza univoca, il che rivela il carattere

---

[1181] *Ibid.*

[1182] Cfr. TOMMASO DE VIO, CARD. GAETANO, *De nominum analogia*, ed. H. Zammit-H. Hering, Romae (Angelicum), 1952, nn. 4-7; pp. 6-9.

[1183] A meno che una sola natura non competa ad un solo individuo, come per esempio il nome "Dio" o il nome "Cristo" o il sole o la luna. Per questo il concetto di Dio, di Cristo, del sole e della luna è univoco e non analogo (N.d.C.).

trascendente dell'analogia e viceversa l'esclusività della via analettica che sola è in grado di condurre alla trascendenza[1184]. Ma tutto ciò che è al di là dell'essenza univoca si pone dalla parte dell'essere, sicché il primo passo verso la trascendenza è quello verso l'essere distinto e superiore all'essenza. L'essenza come essenza può convenire ugualmente ai singoli; l'essere invece è uno solo per ogni singolo sussistente, ragion per cui l'essenza in sé (astraendo dal suo essere reale) può avere la caratteristica di univocità. Invece l'essere e tutto ciò che riguarda l'essere non può che risultare analogo[1185], come dice l'Aquinate: «Quandocumque forma significata per nomen est ipsum esse, non potest univoce convenire, propter quod etiam ens non univoce praedicatur». E infatti l'ente significa, sì, l'essenza, ma precisamente in quanto attitudinalmente disposta ad avere l'essere, o in atto o almeno in potenza.

L'analogia di disuguaglianza che caratterizza ontologicamente ciò che, logicamente parlando, è e rimane univoco, viene chiamata da S. Tommaso[1186] anche "*analogia secundum esse et non secundum intentionem*", dove ovviamente la "*intentio*" sta per il concetto rappresentante l'essenza; anche là dove l'intenzione rimane univoca, l'essere conveniente al soggetto costituito dall'essenza rappresentata nel concetto univoco, compete diversamente a soggetti diversi mantenendo per conseguenza il carattere dell'analogicità. «Et hoc contingit quando plura parificantur in intentione alicuius communis, sed illud commune non habet esse unius rationis in omnibus».

Vi è poi il caso dell'analogia vera e propria che riguarda sempre l'essenza ovvero la "*intentio*", giacché l'essere è sempre e comunque analogo anche negli univoci, sicché, per avere un'*analogia proprie dicta* occorre che l'essenza stessa sia essenzialmente differenziata e solo relativamente una. In un modo ciò accade quanto alla sola essenza, ossia *secundum intentionem tantum* confinando l'essere a uno solo, che costituisce il sommo analogato. L'essenza analoga esiste allora in uno solo degli analogati, ma qualcosa di essa o, meglio, qualcosa di relativo a essa, si riscontra negli analogati inferiori che perciò da essa sono denominati. Ed è indubbiamente l'analogia di attribuzione, in virtù della quale il nome comune possiede significati essenzialmente diversi in soggetti diversi, ma accomunati nella relazione a un significato essenziale, primo e supremo. È questa l'analogia delle essenze dovute a diverse forme di

[1184] È solo mediante l'analogia dell'ente che si scopre l'esistenza e la trascendenza dello spirito (finito o infinito) sulla materia (N.d.C.).

[1185] Mentre possono esistere due essenze assolutamente uguali: l'essenza specifica esistente in due individui della stessa specie, non possono esistere due atti d'essere uguali, perché ogni ente reale ha il suo atto d'essere, diverso da quello dell'altro (N.d.C.).

[1186] Cfr. I *Sent.*, d. 19, 5, 2, lm.

causalità, in particolare, se si tratta di attribuzione propria, all'esemplarità e quindi alla gerarchia formale.

L'analogia più analoga è infine quella che comporta comunanza e dell'essenza e dell'essere – *secundum intentionem et secundum esse* – dove a essenze diversificate e rapportate a un'essenza prima ed esemplare compete un essere o una perfezione simili a quelli della prima essenza, seppure proporzionalmente diminuiti. Si ha allora, al di là delle relazioni tra gli analogati, un rapporto di similitudine tra i diversi modi in cui l'unico comune analogo conviene agli analogati essenzialmente diversi. Si è indubbiamente dinanzi alla proporzionalità supponente l'attribuzione, ovvero quella che chiamammo l'analogia completa. Il suo fondamento consiste nella diffusione esistenziale (causale efficiente) della perfezione analoga sugli analogati, ai quali essa si adatta secondo la misura di ciascuno di essi, sicché la partecipazione che tale analogia esprime e descrive non potrà che essere quella di composizione.

70. Tornando ora al rapporto tra Dio e la creatura, diventa chiaro che esso non comporta comunanza di essenza e il motivo ne è molto semplice: è il fatto che Dio ha, sì, un'essenza, ma un'essenza che si eleva al di sopra di ogni altra come lo stesso atto di essere, giacché in Dio e in Dio solo l'essenza coincide con l'essere; ragion per cui, come l'essere è distinto da ogni essenza finita, così l'essenza di Dio sarà, essenzialmente, distinta da ogni natura creata. «Et ideo cum omnium quae dicuntur de Deo natura vel forma sit ipsum esse, quia suum esse est sua natura, propter quod dicitur a quibusdam philosophis, quod est ens non in essentia, et sciens non per scientiam, et sic de aliis, ut intelligatur essentia non esse aliud ab esse, et sic de aliis; ideo nihil de Deo et creaturis univoce dici potest»[1187].

La trascendenza divina poggia sulla stessa essenza di Dio la quale, sola e unica tra tutte le essenze, si identifica perfettamente con l'essere e per ciò stesso assume le caratteristiche dell'essere, in particolare quella di infinità attuale che la pone radicalmente al di sopra di ogni entità finita, limitata dal divario che corre tra ciò che è e il fatto di esserci. L'essenza che coincide con l'essere non cessa di essere una vera essenza, un contenuto ben determinato, eppure nel contempo essa assume tutte le caratteristiche di quell'essere che è sempre "al di là" di ogni contenuto finito. Dato poi, come si è visto, che l'essere è sempre e comunque analogo in quanto compete a soggetti diversi in maniera essenzialmente diversa e ciò anche là dove l'essenza è univoca, ne risulta senza alcun dubbio che quella essenza che, coincidendo realmente con l'*actus essendi*, assume le

[1187] I *Sent.*, d. 35, 1, 4 c.

caratteristiche di quest'ultimo, non potrà a sua volta avere qualcosa in comune con gli enti finiti e creati se non per analogia. L'essenza che s'identifica con l'essere essenzialmente analogo non potrà, nemmeno come essenza, essere univoca rispetto agli enti distinti da essa, ma sempre e solo analoga.

Il passaggio è nettamente quello dall'analogia dell'*esse commune* a quella dell'*Esse subsistens*. L'essere comune compete diversamente a soggetti diversi ma, essendo distinto dall'essenza, non necessariamente coinvolgerà nella sua analogicità i contenuti quidditativi, i quali per conseguenza potranno rimanere anche, al limite, univoci. Simile e nel contempo diversa dall'analogia dell'essere nel soggetto, è l'analogia dell'essere che è soggetto (essenza sussistente) rispetto ai soggetti (sostanze) che *hanno*, ma non sono, l'essere: è simile perché, riguardando l'essere, sarà anch'essa una vera analogia, e dissimile, perché, coinvolgendo l'essenza (essere identico all'Essenza sommamente sussistente), escluderà ogni eventuale univocità di contenuto quidditativo e delle sue parti. È come se ogni proprietà reperibile in essenze create, quando è predicata di Dio, subisse una trasformazione analettica, perché, mentre nella creatura essa è dell'essenza e perciò stesso distinta dall'essere, nel Creatore, proprio perché è dell'Essenza, dovrà coincidere con lo stesso essere. Sicché, dato che l'essere già in partenza risulta analogo, lo sarà ogni proprietà essenziale che in un analogato (sommo) coincide con l'essere e in altri (inferiori) rimane realmente distinta da esso.

Garantita la non-univocità del rapporto Dio-creature, S. Tommaso scarta l'altra ipotesi estrema che è quella dell'equivocità: se si ammettesse una simile visione delle cose, nulla si potrebbe conoscere di Dio, partendo dalle creature, se non la comunanza del nome «ente» cui nulla di reale corrisponderebbe[1188]. L'Aquinate respinge la premessa per l'assurdità della conclusione ma, siccome agli immanentisti moderni non ripugna per nulla che Dio sia un puro nome vuoto di qualsivoglia significato, è bene confutare l'equivocità partendo dalla premessa dello spostamento dei contenuti essenziali in Dio, i quali nelle creature si distinguono dall'essere, in Dio invece coincidono con esso.

Ora, se l'essere fosse la negazione dialettica dell'essenza, così che, per afferrarlo, occorresse negare risolutamente l'essente

---

[1188] È questa la caratteristica delle mistiche assolutamente apofatiche, come il buddismo o delle teologie che non rispettano il principio di non-contraddizione, come sembra essere quella del Cusano e certamente quella di Lutero e di Hegel (N.d.C.).

(esistenzialismo)[1189], la trasposizione dei contenuti essenziali dalla differenza dall'essere all'identità con l'essere, equivarrebbe alla loro deformazione, anzi al loro completo annientamento. Di fatto invece l'essere, ponendo in atto un'essenza, rispetta perfettamente il suo contenuto e solo così, ovvero rispettandolo, lo realizza. Là dunque dove il contenuto essenziale s'identificherà con l'essere stesso, quanto al contenuto non scomparirà, come se l'essere lo schiacciasse o come se l'avesse inghiottito nel baratro della sua infinità, ma anzi, coincidendo quanto al modo di essere con l'essere stesso, e nel contempo mantenendo intatto il suo contenuto quidditativo, si arricchirà di infiniti altri contenuti impliciti (giacché ogni differenza dell'essere appartiene intrinsecamente all'essere) senza perdere per questo il contenuto suo proprio. Così, a titolo di esempio, la giustizia divina, per il fatto che implichi la misericordia anziché lasciarla al di fuori di sé come invece accade nell'ambito dei finiti, non avrà meno, bensì più ancora, la caratteristica di giustizia.

10. Analogia quantitativa e analogia qualitativa

Rimane dunque l'analogia tra Creatore e creature, ma non è facile determinare quale essa sia esattamente. «Sed duplex est analogia. Quaedam secundum convenientiam in aliquo uno, quod eis per prius et posterius convenit[1190]; et haec analogia non potest esse inter Deum et creaturam, sicut nec univocatio. Alia analogia est, secundum quod unum imitatur[1191] aliud quantum potest, nec perfecte ipsum assequitur; et haec analogia est creaturae ad Deum»[1192]. Viene dunque scartata l'analogia fondata sulla convenienza di più analogati in un analogo che conviene a tutti secondo un certo ordine (*per prius et posterius*), ed è contrapposta a quell'altra analogia, di cui viene riconosciuta la legittima applicazione al rapporto Dio-creature, che si fonda sulla imitazione imperfetta di un analogato inferiore nei riguardi di uno superiore, il che indubbiamente implica una relazione di derivazione esemplare[1193].

[1189] L'"esperienza trascendentale atematica" di Rahner è un'esperienza dell'essere privo di essenza e quindi non concettualizzabile (N.d.C.).

[1190] Potremmo dirla "quantitativa" o di gradualità di disuguaglianza (N.d.C.).

[1191] È l'analogia di proporzione o di proporzionalità, che potremmo chiamare "qualitativa", basata sulla somiglianza-diversità (N.d.C.).

[1192] *Ibid.*

[1193] L'analogia della creatura al creatore non può consistere in una semplice pluralità di gradi, dove Dio è il massimo, perché ciò non sarebbe sufficiente a garantire la trascendenza divina. Come infatti da uno si sale a dieci, se la trascendenza divina fosse solo nel fatto che Dio è dieci, la trascendenza non

A prima vista sembrerebbe che l'analogia scartata sia proprio quella che chiamiamo *completa*, ovvero di proporzionalità virtualmente contenente un ordine di proporzione. In questo caso infatti si tratta della convenienza in un qualcosa di uno (convenienza che sembra essere intrinseca) gradualmente differenziata secondo la diversità degli analogati ordinati tra loro. Ma, se così fosse, tra Dio e la creatura non potrebbe esserci altro che un rapporto di pura derivazione esemplare; le perfezioni create potrebbero dirsi imitazioni della perfezione divina, ma in nessun caso si potrebbe ammettere una certa comunanza di perfezione intrinseca tra Dio e la creatura, giacché la perfezione derivata per imitazione non è quella esemplare che essa imita[1194].

Per concepire una comunanza di perfezione tra esemplare ed esemplato non basta rapportare il secondo al primo, ma occorre pensare l'inferiore dotato di una perfezione che gli conviene in modo simile a quello in cui tale perfezione (analogo) spetta all'analogato superiore, il che oltrepassa il semplice rapporto e stabilisce un rapporto tra rapporti, ovvero, una proporzionalità. Questa a sua volta si fonda sul fatto che la perfezione analoga viene comunicata (causalmente efficientemente) all'analogato inferiore secondo la proporzione di quest'ultimo, sicché il carattere parziale e derivato della perfezione partecipata è dovuto alla sua composizione con un soggetto che pure è limitato. In altre parole, scartata la proporzionalità, la creatura possiederebbe, sì, delle perfezioni simili a quelle divine, ma mai la stessa perfezione similmente posseduta[1195].

71. Occorre perciò cercare altrove il significato dell'analogia scartata. Anzitutto potrebbe trattarsi della già citata[1196] *proportio multorum ad unum* opposta alla *proportio unius ad alterum*. La prima infatti stabilisce un insieme di proporzioni a un primo e

---

potrebbe essere garantita, perché non è impossibile salire da uno a dieci. Invece occorre un'analogia che non permetta tale passaggio dalla creatura al creatore. Essa sarà data allora, come dice Tommaso, dall'imitazione "imperfetta" dell'analogo rispetto al sommo analogato (N.d.C.).

[1194] I gradi al di sotto del massimo sono certo inferiori, ma non si può dire che lo imitano o che abbiano con lui una comunanza di perfezione intrinseca (N.d.C.).

[1195] Per assicurare la vera differenza e al contempo la possibilità di comunicazione fra l'uomo e Dio non basta affermare la differenza (per esempio finito-infinito), se non si aggiunge la somiglianza-diversità, ossia l'analogia, perché solo questa garantisce sia la realtà ontologico-sostanziale della creatura e del Creatore (possibilità di comunicazione), sia la differenza (finito-infinito). Per questo nello scotismo il limitarsi alla differenza finito-infinito senza l'analogia dell'essere rischia di portare agli eccessi opposti dell'equivocità e dell'univocità (N.d.C.).

[1196] Cfr. I, 13, 5 c.

sommo analogato, l'altra stabilisce invece una semplice e determinata proporzione tra due analogati. Se questa interpretazione fosse corretta, l'analogia scartata sarebbe ancora di attribuzione; né può essere di ostacolo a tale spiegazione il fatto che S. Tommaso parla di una convenienza di molti in un qualcosa di uno, giacché la convenienza potrebbe essere quella di un rapporto di molti all'uno come la medicina e l'urina convengono nel loro ordine alla salute che pure intrinsecamente spetta (conviene) solo all'organismo vivente. In questo caso, come si è già detto, tale analogia viene scartata, perché Dio non può far parte di un ordine di enti rapportati a qualcosa di uno, giacché allora questo uno dovrebbe essere precedente a tutti, Dio compreso, il che è manifestamente assurdo[1197].

La spiegazione sembra essere offerta dallo stesso S. Tommaso[1198] e comporterebbe il fatto che l'analogia scartata in fondo non è vera analogia bensì, logicamente parlando, un'univocazione che sul piano ontologico prende le sembianze dell'analogia (di «disuguaglianza»); ciò spiegherebbe egregiamente perché essa venga scartata assieme all'univocazione stessa («et haec analogia non potest esse inter Deum et creaturam, *sicut nec univocatio*»)[1199]. Infatti, la gradualità da sola non basta per condurre all'analogia spezzando l'univocità, ovvero l'unità dell'essenza specifica. Ogni analogia implica gradualità, ma non ogni struttura graduale è analogica *sensu stricto*, poiché vi può essere una disuguale partecipazione della stessa specie in individui diversi. È il caso in cui la specie detta dei suoi inferiori non cambia significato essenziale mantenendosi per conseguenza perfettamente univoca[1200].

La vera analogia è dovuta alla partecipazione, non però della stessa natura (che è partecipazione molto limitata, giacché la natura, rimanendo una in tutti i partecipanti, non si spezza né diventa dunque propriamente «parziale» in essi come natura, ma, semmai, lo diventa quanto al modo di essere), bensì di nature diverse (*come nature* ovvero essenzialmente) e solo relativamente unificate. Si vede bene allora come la vera e prima partecipazione fonda un'analogia *sensu stricto* e ancora una volta si può agevolmente constatare la corrispondenza tra la partecipazione nell'ambito ontologico e

---

[1197] La salute è una categoria generica superiore, nella quale, nell'esempio proposto, entrano tutti gli analoghi, a cominciare dall'animale. Ma l'essere divino non è la determinazione specifica di un essere generico più ampio, ma è l'essere stesso in tutta la sua ampiezza. Comunque anche l'esempio proposto, rettamente inteso, può essere utilizzato per rappresentare il rapporto analogico di Dio con le creature (N.d.C.).

[1198] I *Sent.*, d. 35, 1, 4, 3m.

[1199] *Ibid.*, c.a. (sottolineatura nostra).

[1200] In una serie di gradi non si supera l'univocità, perché si resta sempre nella categoria della quantità (N.d.C.).

l'analogia nell'ambito logico. La gradualità analogica non poggia sul più o meno nell'ambito della stessa specie, bensì sul più o meno che costituiscono nature essenzialmente diverse. In tal caso non si ha semplicemente la natura gradualmente differenziata, ma si hanno gradi diversi di nature diverse: «Magis et minus nunquam univocationem auferunt; sed ea ex quibus magis et minus causatur, possunt differentiam speciei facere, et univocationem auferre: et hoc contingit quando magis et minus causantur non ex diversa participatione unius naturae, sed ex gradu diversarum naturarum; sicut Angelus est homine intellectualior»[1201].

La gradualità analogica è perciò quella che riguarda non già una natura, ma piuttosto una differenza costitutiva di nature diverse gradualmente differenziate. L'esempio dell'intellettualità è molto significativo, giacché la stessa differenza che è l'«intellettuale» costituisce il razionale nell'essere vivente di vita sensitiva (uomo) e l'intellettivo *sensu stricto* nella sostanza incorporea. La natura umana è ovviamente essenzialmente diversa da quella angelica, ma comunica con essa nel comune riferimento alla differenza costitutiva di entrambe che è l'«intellettuale».

Nel contempo è evidente che l'intellettualità è più partecipata nell'angelo e meno partecipata nell'uomo. Vi è nell'esempio citato un'analogia di proporzionalità, in quanto l'intellettualità spetta e all'uomo e all'angelo, ma in modi essenzialmente diversi come costitutivo di nature diverse, seppure proporzionalmente simili in quanto, come al vivente sensibile l'intellettualità conviene discorsivamente, così al vivente puramente spirituale essa conviene intuitivamente. Ma vi è anche un'attribuzione (e sembra che l'Aquinate pensi anzitutto ad essa), giacché né l'uomo né l'angelo realizzano appieno ciò che è l'intellettualità in sé (sussistente all'atto secondo dell'*intelligere*), ma l'uno e l'altro si dicono «intellettuali» perché l'uno e l'altro esprimono in parte e finitamente ciò che è l'intelletto sussistente esprime totalmente e infinitamente.

Ora, in linea di massima, è certo possibile intendere il «convenire in aliquo uno per prius et posterius»[1202] come un «magis et minus univocationem non auferentes»[1203], ma il testo sembra escluderlo poiché l'analogia di disuguaglianza, caratteristica degli univoci logici, è già stata scartata assieme agli univoci stessi ("communitas secundum rationem naturae et non secundum esse")[1204], sicché l'analogia di cui si vieta l'applicazione a Dio dev'essere un'analogia *sensu stricto* (logica ovvero concernente la *ratio naturae*). Un testo

---

[1201] *Ibid.*, 3m.
[1202] Cfr. *corpus articuli.*
[1203] Cfr. *ibid.*, 3m.
[1204] Cfr. *ibid.*, c.a.

parallelo[1205] suggerisce una soluzione che avvicina la «convenientia in aliquo uno per prius et posterius»[1206] alla «proportio multorum ad unum»[1207], della quale pure si elimina ogni possibile applicazione al rapporto tra io e le creature, e certamente non è un'analogia di proporzionalità, bensì una specie dell'attribuzione contraddistinta dalla "*proportio unius ad alterum*".

La distinzione basilare è quella tra la partecipazione dei soggetti ordinati, gerarchicamente differenziati, a qualcosa che è superiore a tutti e comune a tutti da un lato e, dall'altro lato, l'imitazione, dalla parte dell'effetto, della perfezione della causa, della quale esso riceve una parte senza mai poterla uguagliare in pieno. «Creator et creatura reducuntur in unum, non communitate univocationis sed analogiae. Talis autem communitas potest esse dupliciter. Aut ex eo quod aliqua participant aliquid unum secundum prius et posterius, sicut potentia et actus rationem entis, et similiter substantia et accidens; aut ex eo quod unum esse et rationem ab altero recipit, et talis est analogia creaturae ad Creatorem: creatura enim non habet esse nisi secundum quod a primo ente descendit. Unde nec nominatur ens nisi inquantum ens primum imitatur; et similiter est de sapientia et de omnibus aliis quae de creatura dicuntur»[1208]. Ci pare molto significativa l'espressione "*reducere in unum communitate univocationis vel analogiae*". Infatti sia l'univocazione che l'analogia consentono la riduzione all'uno di molti accomunati nell'uno stesso; se poi tale uno conviene ai molti ugualmente, si ha l'univocità; se proporzionalmente, si ha l'analogicità[1209].

La comunanza analogica può però essere duplice. La prima consiste nella convenienza di molti differenziati (*per prius et posterius*) in un qualcosa di uno del quale comunemente partecipano in proporzione all'ordine suddetto. Così la "*ratio entis*" conviene all'atto e alla potenza, alla sostanza e agli accidenti. È ovvio che entrambe le partecipazioni (e analogie) sono presenti nel caso citato. Vi è attribuzione della potenza all'atto e dell'accidente alla sostanza che fonda l'ordine dei molti e vi è anche proporzionalità della *ratio entis* che in un modo conviene all'atto e in un altro alla potenza, in un modo alla sostanza e in un altro agli accidenti.

[1205] Cfr. I *Sent.*, prol., 1, 2, 2m.

[1206] I *Sent.*, d. 35, 1, 4 c.

[1207] I, 13, 5 c.

[1208] I *Sent.*, prol. 1, 2, 2m.

[1209] La creatura non comporta un grado di essere tale per cui, con l'aggiunta di altri gradi, possa raggiungere Dio, quasi egli sia il termine ("orizzonte") di uno sviluppo o aumento della creatura (cfr. la "trascendenza" della quale parla Rahner), ma l'essere stesso della creatura deriva da Dio in quanto da Lui creato. Come si dice alla nota 1210, il passaggio dal meno al più resta nell'univocità e non raggiunge l'analogia (N.d.C.).

L'analogia è dunque completa, ma la sua peculiarità sta nel fatto che la causalità fondante la partecipazione non fa parte della struttura partecipativa-analoga. Infatti, per convenire alla sostanza e agli accidenti, la *ratio entis* dovrebbe essere causata nell'una e negli altri da qualcosa che la possiede essenzialmente in un modo che supera e quello della sostanzialità predicamentale e quello, a *fortiori*, dell'accidentalità. Ma questa causa che fonda la partecipazione non fa parte dell'analogia stessa.

La seconda comunanza analogica consiste nel rapporto dell'uno – derivato – all'altro – origine della sua derivazione, da cui riceve e l'essere e la "*ratio*" ovvero l'essenza. L'analogia è ancora quella *completa*: vi è anzitutto un'indubbia attribuzione dell'effetto alla causa, e l'imitazione da parte di quello della perfezione di questa, che dà adito a un'esemplarità evidentemente gerarchizzata; vi è poi anche proporzionalità, poiché la perfezione della causa è comunicata, sebbene limitatamente e proporzionalmente, all'effetto: la causa ha un'essenza infinita; l'effetto ne ha pure una, ma finita; la causa possiede la pienezza di essere, l'effetto ne possiede una parte commisurata alla sua natura.

Ciò che differenzia dunque questa seconda analogia dalla prima è il fatto che la causalità non solo fonda la partecipazione, ma ne fa direttamente parte in quanto non si tratta più di effetti comunicanti in qualche perfezione causata in essi, ma dell'effetto comunicante nella stessa perfezione della sua causa. E solo questa può essere l'analogia della creatura al Creatore, in quanto il Creatore possiede in pienezza quell'essere che la creatura possiede in parte, mentre la sostanza-predicamento possiede in parte «maggiore» quella *ratio entis* che l'accidente possiede in parte «minore». Sicché l'analogia scartata è quella tra i partecipanti di una perfezione; quella ammessa invece è l'analogia tra un partecipante alla perfezione e un possessore della perfezione medesima secondo la stessa sua essenza[1210].

La prima analogia suppone la causalità, ma non la coinvolge, perché l'ente per essenza, che è causa dell'ente per partecipazione, non fa parte dei suoi analogati; la seconda invece non solo la suppone, ma la coinvolge pure, perché si articola tra la causa, la quale è per essenza quella perfezione, che poi comunica all'effetto, il quale la riceve e la possiede solo per partecipazione. La prima pone la proporzionalità *in recto* e l'attribuzione *in obliquo* (perfezione comune a soggetti differenziati); la seconda al contrario pone *in recto* la proporzione semplice e *in obliquo* la proporzionalità

[1210] Un conto è il più e il meno (analogia scartata) e un conto è il partecipante e il partecipato (analogia ammessa). Nel primo caso non superiamo la quantità (univocità); solo nel secondo abbiamo la qualità (analogia) (N.d.C.).

(soggetti differenziati a modo di effetto e causa comunicanti nella stessa perfezione che uno possiede in parte e l'altro in pieno)[1211].

11. L'applicazione teologica dell'analogia di proporzione

72. Ora, appare strano che proprio quel tipo di analogia che S. Tommaso esclude nel *Commento alle Sentenze* e che accomuna la sostanza e gli accidenti in *ratione entis*, nella *Summa Contra Gentes*[1212] sia posto ad esempio dell'analogia tra Dio e le creature, tra la causa analoga e il suo effetto. Dopo aver scartato, secondo il procedimento consueto, sia l'univocità che l'equivocità dei predicati detti *de Deo et rebus aliis*, l'Aquinate sostiene l'analogicità della suddetta predicazione e ne sottolinea il carattere essenzialmente relativo, poiché l'unità dell'analogia è, in ogni caso, un'unità di relazione: «Analogice, hoc est secundum ordinem vel respectum ad aliquid unum».

E, posta per così dire la definizione dell'analogia, segue immediatamente la sua divisione: «Quod quidem dupliciter contingit: a) Uno modo, secundum quod multa habent respectum ad aliquid unum: sicut secundum respectum a unam sanitatem animal dicitur *sanum* ut eius subiectum, medicina ut eius effectivum, cibus ut conservativum, urina ut signum. b) Alio modo, secundum quod duorum attenditur ordo vel respectus, non ad aliquid alterum, sed ad unum ipsorum: sicut *ens* de substantia et accidente dicitur secundum quod accidens ad substantiam respectum habet, non quod substantia et accidens ad aliquid tertium referantur»[1213].

La divisione poggia sulla differenza tra il rapporto di molti all'uno esterno ad essi e il rapporto dell'uno all'altro. Nel primo caso l'analogo è legato a uno solo degli analogati: la salute esiste propriamente soltanto nell'animale, mentre negli analogati inferiori l'analogo vi è solo per relazione[1214] all'analogato supremo. Sicché non c'è comunanza di analogo agli analogati, ma solo di relazione degli analogati a quell'analogo che si verifica esclusivamente nel primo e sommo analogato. Ogni analogato poi assume una relazione sua

---

[1211] La prima analogia, di tipo quantitativo o di disuguaglianza, non coinvolge la causalità efficiente, ma semmai solo quella formale. Invece l'analogia che comporta la partecipazione coinvolge anche la causalità e quindi è la sola adatta a rappresentare il rapporto del creatore con la creatura, dato che Dio è la causa efficiente della creatura (N.d.C.).

[1212] Cfr. CG, I, 34, n. 297; cfr. *De Pot.*, 7, 7 c.

[1213] *Ibid.*

[1214] È "attribuito". Per questo si chiama "analogia di attribuzione" (N.d.C.).

propria al sommo analogato, senza che essa sia *ipso facto* commensurabile alle altre relazioni proprie di altri analogati. Così, e questa volta il testo è chiaro, l'analogia dei molti all'uno separato da essi (estrinseco ad essi) risulta indubbiamente di attribuzione (il che non esclude che secondariamente si possa innestare in essa anche una proporzionalità). Nel secondo caso invece si ha pure un'attribuzione, in quanto vi è la relazione di una realtà all'altra, dell'accidente alla sostanza, ma tale relazione non è semplice, bensì a sua volta relativa all'aspetto che accomuna la sostanza e gli accidenti e che è quello dell'ente.

L'analogo allora non si fissa nel primo analogato, ma è comune (intrinsecamente) ad entrambi: è ente la sostanza ed è ente, a modo suo e dipendentemente dalla sostanza, anche l'accidente. La sostanza ha dunque un rapporto all'ente e l'accidente ha un rapporto all'ente, ma nel contempo il secondo è essenzialmente correlato al primo, ovvero l'accidente è ente nella sostanza come la sostanza è ente in sé. L'accidente allora riceve l'essere, ma lo riceve grazie al suo rapporto di inesione alla sostanza. L'ente non è solo termine della relazione, ma è esso stesso relativo in quanto proporzionalmente conviene ai correlati: alla sostanza per sé e agli accidenti in virtù della loro appartenenza alla sostanza. Per conseguenza si giunge al di là della mera attribuzione a una vera e propria proporzionalità.

Ed ecco la conclusione: «Huiusmodi ergo nomina de Deo et rebus aliis non dicuntur analogice secundum primum modum. Oporteret enim aliquid Deo ponere prius: sed modo secundo»[1215]. Ora, nel *Commento alle Sentenze* era esclusa proprio l'analogia tra sostanza e accidenti, tra potenza e atto. Che cosa è successo? Non pare che l'Aquinate abbia cambiato opinione circa l'analogia e la partecipazione ma, semmai, ora vede diversamente l'analogia dell'ente predicamentale; infatti l'ente predicamentale è analogo all'ente trascendentale, e così viene proposto nelle *Sentenze*, ma anche l'ente predicamentale stesso è analogo rispetto alle singole categorie-predicamenti, e così se ne parla nella *Contra Gentes*[1216].

[1215] *Ibid.*

[1216] Il paragone sostanza-accidenti può esser considerato sotto due differenti punti di vista: come analogia di proporzione, nel qual caso si salva la somiglianza ma non la diversità, dato che tra i due enti c'è una differenza solo categoriale e non trascendentale. Ora, dato che tra creatura e creatore esiste anche una profonda diversità, sotto questo aspetto l'analogia non tiene (*Commento alle Sentenze*). Tuttavia, fermandosi solo al pensiero della somiglianza (per esempio l'uomo creato a somiglianza di Dio o la grazia che rende simili a Dio), sotto questo punto di vista il paragone sostanza-accidente diventa accettabile (*Contra Gentes*), benchè bisogni fare attenzione ad evitare il panteismo (Spinoza) (N.d.C.).

L'ente predicamentale infatti non adegua, nemmeno nell'insieme dei predicamenti, l'ampiezza dell'ente trascendentale. Quest'ultimo non esprime un qualche modo particolare di essere, bensì l'essere come tale che al limite tende alla pura attualità dell'esistere e quindi alla fusione dell'essere e dell'essenza nell'unico supposito. Al vertice dell'analogia dell'ente trascendentale si trova dunque la sussistenza in virtù dell'essere stesso, mentre al vertice dell'analogia dell'ente predicamentale troviamo ancora un sussistente per sé, ma non in virtù del proprio essere, perché così racchiuderebbe in sé tutte le differenze dell'ente né potrebbe allora esserne un'espressione particolare e limitata, bensì in virtù della sua essenza distinta dall'atto di essere. Il predicamento «sostanza» si definisce infatti come un'essenza cui compete l'essere in sé e non in qualcos'altro.

In tal modo l'analogia dell'ente trascendentale comprende in sé come sommo analogato Dio-Causa prima incausata, l'Essere da sé e non da altro, mentre l'analogia dell'ente predicamentale contiene solo degli enti causati, sebbene nel primo di essi, nella sostanza, l'essere sia causato in modo tale da convenire all'essenza immediatamente, mentre negli altri, ovvero negli accidenti, l'essere è causato mediatamente, ossia tramite l'inesione delle rispettive essenze all'essenza in sé sussistente della sostanza.

Se però non si considera la causalità entitativa nel senso forte come produzione dell'*ipsum esse* nelle sue partecipazioni, bensì nel senso attenuato della sussistenza, allora si può dire che la sostanza predicamento è la causa rispetto agli accidenti, in quanto la sussistenza di questi dipende ontologicamente in tutto e per tutto dalla sussistenza di quella. Inoltre gli accidenti-predicamenti, dovuti all'essenza della sostanza, derivano da essa anche formalmente secondo i loro contenuti quidditativi, dimodoché la sostanza (essenza in sé sussistente) è vera causa e delle essenze e delle sussistenze di siffatte determinazioni accidentali. Non sorprende allora se, considerando il rapporto sostanza-accidenti in questo modo, tale tipo di analogia ridiventa quello dei causati alla causa, e non più semplicemente quello dei causati tra loro, che suppone la causa ma non la comprende. E non c'è dubbio che l'analogia creatura-Creatore coinvolge in sé la causa, anzi, la Causa assolutamente prima perché, se così non fosse, vi sarebbe qualcosa di superiore a Dio, il che è manifestamente assurdo[1217].

Eppure non si vede del tutto perché debba escludersi la proporzione dei molti all'uno a favore della proporzionalità dell'uno all'altro nell'ambito di un analogo comune a entrambi. Infatti

[1217] L'analogia creatura-creatore può esser paragonata all'analogia accidente-sostanza non in quanto la sostanza è un ente predicamentale, ma in quanto l'accidente dipende dalla sostanza nel sussistere (N.d.C.).

basterebbe coinvolgere in tale analogia anche quell'uno stesso al quale i molti si riferiscono. Insomma, per continuare l'esempio classico, basta che nell'attribuzione in questione non ci sia solo il rapporto della medicina alla salute e dell'urina alla salute, ma anche quello dell'animale a quella stessa salute che esso solo propriamente possiede. Ma è proprio qui il *punctum saliens* della questione. In fondo la peculiarità di quest'analogia sta nel fatto che l'analogo compete analogicamente solo agli analogati inferiori per rispetto all'analogato supremo, ma all'analogato supremo compete secondo una perfetta univocità: la medicina è sana per rispetto alla salute che non è sua, ma dell'animale; l'animale non è sano per rispetto a un'altra salute precedente la sua e superiore alla sua. Così tutte le perfezioni creaturali si dicono rispetto a Dio, ma le perfezioni di Dio non si dicono rispetto a qualcos'altro. Si tratta allora di un'analogia delle creature a Dio, non di un'analogia tra Dio e le creature nell'essere o in qualche altra perfezione analogicamente comune. E di fatto l'analogo di attribuzione non è la perfezione comune in quanto comune (variata secondo l'essere oltre che secondo l'essenza)[1218], bensì la perfezione del sommo analogato in quanto è sua, rispetto alla quale si dicono «perfetti» gli analogati inferiori (dimodoché l'analogo non possiede che un solo invariabile essere nel sommo analogato, ma cambia l'essenza del suo significato – l'intenzione, che è essenziale nel sommo, relativa negli inferiori analogati)[1219].

73. In tal modo l'analogia di attribuzione è l'analogia degli effetti alla causa, ma non precisamente in quanto è causa, bensì piuttosto in quanto possiede una perfezione rispetto alla quale i causati si dicono pure perfetti in tal genere di perfezione. La causalità è presupposta, ma rimane in ombra, perché la causalità intrinseca implica una certa comunicazione di atto, mentre nell'attribuzione non si pensa tanto all'atto conveniente alla causa e comunicato (in misura limitata) agli effetti – questa infatti è già una proporzionalità, quanto piuttosto all'atto che si realizza nella causa e al quale gli effetti si rapportano come a un qualcosa da cui dipendono.

L'attribuzione sottolinea perciò il fatto della dipendenza, non il modo della medesima secondo proporzioni adattate rispettivamente ai dipendenti e a ciò da cui dipendono. La medicina si dice sana rispetto alla salute dell'animale, ma quella salute «causale» che è

[1218] Cfr. I *Sent.*, d. 19, 5, 2, Im.

[1219] L'analogia di attribuzione o di proporzione non collega gli analoghi col sommo analogato tanto quanto occorre per spiegare il rapporto creatura-creatore, rapporto che comporta la comunanza analogica nell'essere. Per spiegtare questo fatto, occorre l'analogia di proporzionalità (N.d.C.).

nella medicina non si trova nell'effetto costituito formalmente dall'armonia dell'organismo vivente e viceversa, ma l'una si dice per rapporto all'altra. Secondo natura la medicina causa la salute nell'animale; invece secondo la conoscenza (origine del significato del termine «sano»), dalla salute propriamente detta dell'animale si denomina sana anche la medicina[1220].

In entrambi gli ordini – sebbene diversi – ciò che si afferma è il fatto della relazione causale, non invece la comunità di atto tra causa ed effetto. Ciò sembra toccare la più intima natura della causalità che realizza, ponendole in atto, le strutture partecipative: da un lato vi è anzitutto la mera dipendenza nell'essere che stabilisce una distanza tra effetto e causa, un venir meno del primo rispetto a quest'ultima, una deficienza che si propone nettamente come limitazione intrinseca della perfezione. Ma vi è anche, proprio grazie a tale dipendenza nell'essere, anche una comunicazione dell'essere, dell'atto e della perfezione che stabilisce, al di là della distinzione, un'unità che non può essere altro che proporzionale in quanto, superando la distinzione, non la annulla (è qui l'errore della dialettica, nel concepire la *Aufhebung* come superamento e annullamento, mentre di fatto è superamento senza annullamento, anzi, con la conferma del «superato»; il che a sua volta rivela la dissimmetria tra l'affermazione e la negazione, delle quali la seconda dipende dalla prima e non viceversa). L'essere comune si diffonde allora proporzionalmente dalla causa all'effetto e compete *suo modo* ad entrambi. La restrizione dell'essere nell'effetto è poi dovuta alla sua composizione con l'effetto, la cui natura è già ristretta in partenza, se non altro per la sua stessa dipendenza dalla causa. È espresso allora, nella proporzionalità che così viene a instaurarsi, non solo il fatto della dipendenza dell'effetto, ma anche il modo e la misura del suo dipendere.

Per conseguenza l'analogia attributiva è degli effetti alla causa, quella di proporzionalità è dell'atto alla causa e agli effetti, il che fa subito capire il significato legittimo dell'estrinsecità dell'attribuzione asserita dal Gaetano e impugnata dallo Suarez. Infatti la causa, termine della relazione di dipendenza da parte degli effetti, rimane esterna ad essi, mentre l'atto, posseduto dalla causa ed elargito all'effetto, secondo relazioni diverse, eppure simili, conviene e alla causa e all'effetto.

L'unico caso, in cui l'attribuzione riguarda non solo gli effetti in rapporto alla causa, ma contemporaneamente e gli effetti e la causa, è quello della causalità esemplare che è a sua volta estrinseca. Si tratta allora non di una forma proporzionalmente comune a soggetti diversi, ma di due forme, delle quali però l'una è similitudine limitata

[1220] Cfr. CG, I, 34, n. 298.

Oportet igitur quod ab illo cui nihil est causa essendi, sit omne illud quod quocumque modo est. Deum autem supra ostendimus huiusmodi ens esse cui nihil sit causa essendi. Ab eo igitur est omne quod quocumque modo est».

Ciò che conviene per essenza, ovvero "*secundum quod ipsum est*", in quanto tale, non è causato, perché spetta al soggetto immediatamente e in virtù di esso stesso, il che equivale a dire che possiede in esso la ragione sufficiente del suo essere. Ciò che conviene in questo modo è nel suo genere unico e incomunicabile ad altri. Sicché la comunicabilità ad altri è segno di un convenire non per essenza, ma per partecipazione. La ragione è che la proprietà essenziale non eccede i limiti dell'essenza stessa, così da spettare all'essenza e solo ad essa, e da spettarle in virtù di essa stessa e non già in virtù di qualcos'altro, ovvero in virtù di una causa.

Orbene, il «per essenza» può essere inteso in due modi: uno più largo, predicamentale e univoco, l'altro più stretto, trascendentale e analogo. Il primo modo riguarda l'essenza e le sue proprietà, senza badare all'esistenza reale di tali proprietà in un supposito sostanziale. Anche se nessun uomo esistesse, sarebbe pur sempre vero che l'uomo è per essenza sua razionale. Il legame della razionalità con l'umanità è necessario e in questo senso incausato, perché dato assieme all'essenza stessa, anche solo pensata come ente di ragione. La razionalità è inoltre propria dell'umanità e incomunicabile ad altre specie o quiddità specifiche. Si è allora sul piano predicamentale, perché il legame proprietà-essenza riguarda l'ente non in ragione di ente, bensì in ragione di essenza, modo particolare di essere, e si è pure sul piano dell'univoco, perché l'essenza una nella specie compete ugualmente (quanto all'essere predicata) ai singoli suoi inferiori.

L'altro modo riguarda la proprietà riferita non più all'essenza sola, ma a tutto l'ente, ovvero all'esistente, e così la proprietà esiste in quanto l'essenza esiste, ed esiste per essenza solo quella essenza in cui quiddità e atto di essere sono un tutt'uno nell'unità del supposito sommamente sussistente. In questo senso più stretto persino le proprietà essenziali di un'essenza finita competono alla sostanza accidentalmente, perché non hanno l'essere in sé come l'essenza cui appartengono. Data infatti la sua distinzione dall'*esse*, non ha l'essere da sé (è necessario che l'uomo sia razionale, ma che questa facoltà razionale *hic et nunc* sia realizzata in quest'uomo Tizio, è un fatto del tutto contingente). Si ha allora un significato più stretto del convenire secondo essenza, perché non si tratta più di una proprietà dell'essenza, ma dell'essere (e delle proprietà esistenti) dell'essenza, e l'unico essere per essenza è Dio. È inoltre un significato trascendentale perché spetta all'ente in virtù del suo essere ente (un che di esistente), ed è analogo perché l'essere conviene diversamente

a enti diversi. Dato che l'essere spetta al soggetto, l'unità incomunicabile non è più essenziale specifica, ma supposizionale, dimodoché l'esistente per essenza non può essere che unico quanto alla sostanza e solo in esso l'essere, essendo impartecipato, è anche incausato.

Orbene, là dove l'essere è stato comunicato, si ha l'essere partecipato e quindi causato. Ciò vale sempre dove si paragonano almeno due soggetti esistenti, perché, se sono più d'uno, e l'essere è comune a entrambi, ciò vuol dire che l'essere è stato causato almeno in uno di loro. Si ha allora la situazione seguente: (a) o l'essere è causato in entrambi gli esistenti comunicanti nell'essere (*oportet utrumque acceptorum esse per causam*), (b) o l'essere è incausato nell'uno e causato nell'altro (*vel alterum alteri esse causam essendi*). Nel primo caso due soggetti partecipano la stessa proprietà che hanno ricevuto da un soggetto che la possiede per essenza, nel secondo caso invece due soggetti possiedono la stessa proprietà, ma l'uno la possiede per essenza e l'altro per partecipazione, l'uno la causa, l'altro la riceve causata dal primo.

In entrambi i casi si ha sia l'attribuzione che la proporzionalità, ma, se si costruisce una proporzionalità nel primo caso, il soggetto che possiede la perfezione per essenza rimane escluso. Ad esempio sia le sostanze separate che quelle composte partecipano l'essere secondo due proporzioni diverse quanto ai soggetti partecipanti, identiche quanto al riferimento all'unica perfezione partecipata. Ad entrambe l'essere deriva da Dio, eppure, messe in rapporto l'una con l'altra, lasciano in ombra la comune dipendenza da Dio. O, se si vuole giungere da entrambe a Dio, bisognerà costruire un'altra analogia che le ordina tutte e due, al di là di esse, a un terzo, che è prima di esse e causa della perfezione partecipata in esse, e questa non potrà essere che l'attribuzione *multorum ad unum*. Nel secondo caso invece la proporzionalità coinvolge immediatamente il soggetto che possiede la perfezione per essenza, dimodoché, come ad esso la perfezione spetta essenzialmente, agli inferiori analogati spetterà partecipativamente, ma sempre intrinsecamente. Implicitamente vi è però non solo comunanza della perfezione, ma anche ordine dei soggetti che la possiedono, sicché vi sarà anche un rapporto di un soggetto all'altro, ovvero l'attribuzione *unius ad unum*.

75. Ogni ente riferisce la sua perfezione alla sorgente causale di ogni perfezione, giacché ogni perfezione partecipata deriva dalla perfezione per essenza. Ma al di là di questo riferimento del per partecipazione al per essenza, in cui quest'ultimo non può che essere esterno al primo come la causa è esterna all'effetto e il termine alla relazione e, soprattutto, al soggetto correlato, vi è anche un'intrinseca ricezione della perfezione negli enti limitatamente

perfetti, e questa non dà più adito a una semplice relazione, bensì a un rapporto tra relazioni, perché allora la perfezione è comune intrinsecamente e al perfetto per essenza e al perfetto per partecipazione. La differenza è che nel primo essa si realizza totalmente, nel secondo invece parzialmente; nel primo, soggetto infinito, anche la perfezione posseduta sarà infinita come è infinita la sua essenza; nell'altro, data la finitezza della natura del partecipante, la perfezione in sé infinita sarà coartata dalla ricezione in essa.

Nel primo caso si ha il rapporto tra due perfetti di cui uno è tale per essenza e l'altro per partecipazione, nell'altro si ha un rapporto (di ragione) tra due rapporti (reali) che assumono due perfetti alla perfezione proporzionalmente comune a entrambi. Un tipo di partecipazione non esclude l'altro, anzi, generalmente lo richiama, eppure, anche là dove essi si intrecciano inseparabilmente, occorre saperli distinguere con accuratezza, poiché la loro struttura ontologica è ben diversa, l'analogia che li descrive è ben diversa e, soprattutto, l'analogo è ben diverso.

Dal punto di vista dell'essere, l'attribuzione (partecipazione per limitazione) pone un nesso tra enti derivati e l'Ente per sé sussistente, nesso di collegamenti tra termini ovviamente distinti ed esterni l'uno all'altro (se così non fosse, il panteismo ne sarebbe la fatale conseguenza), mentre la proporzionalità (partecipazione per composizione) permette che l'analogo sia in modo essenzialmente diverso e relativamente uno presente in entrambi gli analogati; ma in questo caso l'analogo non è più l'Ente per sé sussistente, bensì l'ente comune (e di fatto solo l'ente comune può essere intrinsecamente conferito dall'Ente sussistente agli enti derivati). Da tutto ciò appare chiaramente che la indistinzione delle due analogie e partecipazioni rivendicata dalle teorie di «attribuzione intrinseca» (là dove non è questione di nomi più o meno fraintesi, ma delle cose stesse), coerentemente conduce all'essenzialismo e alla sua perenne tentazione di riduzione panteistica, a sua volta dovuta al *proton pseudos* di ogni ontologia errata, ovvero alla confusione tra ens *per se subsistens* e *ens in communi*[1223].

«A primo igitur per suam essentiam ente et bono, unumquodque potest dici bonum et ens, inquantum participat ipsum per modum cuiusdam assimilationis, licet remote et deficienter [...]. Sic ergo unumquodque dicitur bonum bonitate divina, sicut primo principio exemplari, effectivo et finali totius bonitatis. Nihilominus tamen unumquodque dicitur bonum similitudine divinae bonitatis sibi inhaerente, quae est formaliter sua bonitas denominans ipsum. Et

[1223] Per esempio, il principio di Severino secondo il quale "l'essere non può non essere", per cui il contingente non esiste (N.d.C.).

sic est bonitas una omnium; et etiam multae bonitates»[1224]. E il Padre Fabro commenta[1225]: «Lo sfondo metafisico di quest'analogia ha allora due aspetti o moventi: il primo, e più evidente, che è la fondazione e derivazione causale dell'ente partecipato dall'*Esse per essentiam* ovvero il rapportarsi di quello a questo, il discendere del primo dal secondo; il secondo, più segreto, è la "presenza" che in forza della causalità totale si deve affermare dell'*Esse per essentiam* nell'ente partecipato e quindi il suo "discendere" ed intranearsi nel medesimo».

Il testo sopra riportato spiega ottimamente i due momenti della causalità corrispondenti alla duplice partecipazione-analogia. Infatti vi è anzitutto il porre l'effetto come dipendente da sé (estrinsecazione) e poi l'assimilare l'effetto a sé nella comunanza dell'atto-perfezione comunicatogli (interiorizzazione). Ma ciò che è l'opera di un'unica causalità non è riconducibile a un'unica partecipazione. Infatti la causa è, certo, presente nell'effetto, ma non secondo la sua essenza, bensì secondo la sua azione: quando si dice che Dio è presente nelle cose *per essentiam* non si intende panteisticamente dire che Egli sia la forma o l'esistenza stessa delle cose, bensì che è la causa dell'essere nelle cose; eppure non Lui, ma qualcosa di simile a Lui è presente nelle cose stesse come atto intrinseco, e si tratta appunto dell'essere partecipato.

Una è dunque la partecipazione dell'ente finito all'ente infinito, l'altra è la partecipazione dell'ente finito all'essere infinito. (Usiamo ovviamente «ente» nel significato concreto di un che di sussistente e «essere» nel significato astratto dell'ultimo costitutivo *quo*, sicché l'*esse* qui non può essere che l'*esse in communi*). L'ente infinito è soggetto distinto dall'ente finito. L'*esse* infinito invece, non essendo supposito terminante, ma perfezione comunicabile, è formalmente nell'ente finito, anche se non più *infinito modo*. S. Tommaso distingue molto bene entrambi i momenti: una cosa è «*dici bonum bonitate divina*» e un'altra cosa è «*dici bonum similitudine divinae bonitatis sibi inhaerente*». Nel primo caso si ha come partecipato-analogo non il bene in genere, ma precisamente il Bene di Dio in quanto è di Dio; il che può accadere solo secondo il semplice rapporto dell'effetto alla causa in cui la causa è «presente» all'effetto solo come causa ovvero causalmente, non però formalmente intrinsecamente. Nell'altro caso il partecipato-analogo è la bontà come tale, nella quale il bene finito si assimila al bene infinito di Dio.

Non si tratta più, quanto all'essere, di una bontà sola come nel primo caso, ma di due bontà inerenti a due sussistenti distinti,

---

[1224] I, 6, 4 c.

[1225] C. Fabro, *Elementi per una dottrina tomistica della partecipazione*, p. 584.

eppure la dualità non è assoluta perché in entrambi i casi si tratta sempre di «bontà», sicché la "*ratio bonitatis*" sarà ancora una, sebbene non essenzialmente, ma relativamente-similitudinariamente. Non è poi che S. Tommaso escluda questo tipo (proporzionale e non più attributivo) di unità quando dice «et sic est bonitas una omnium et etiam multae bonitates», giacché la questione riguardava non l'unità *secundum intentionem*, bensì quella *secundum esse*, la quale è data solo nell'analogia di attribuzione. Così la bontà divina è una quanto all'essere, ma si moltiplica intenzionalmente secondo le relazioni che le bontà finite assumono nei riguardi di essa; la bontà in astratto invece è molteplice sia *secundum esse* che *secundum essentiam* (*rationem*) *intentionis*; ma sia nell'essere che nell'intenzione vi è una unità secondo proporzionalità o similitudine nella medesima perfezione.

E
ANALISI DELLA SOSTANZA

1. La sostanza predicamentale

a. Distinzione della sostanza dagli accidenti

76. L'ente è ciò che esiste. L'ente finito partecipato è dunque un'essenza distinta dall'essere che nondimeno possiede l'essere. Ma ciò che possiede essere non può essere l'essenza *sic et simpliciter* in quanto essa non è un «ciò che» (*id quod*), bensì un «ciò per mezzo di cui» (*id quo*)[1226]. L'ente finito non è dunque solo l'essere nell'essenza, ma l'essere nell'essenza in quanto quest'ultima si costituisce come un *quod* tramite la sussistenza. Il supposito conferisce allora alla quiddità l'attitudine all'essere e, dato che l'ente possiede l'essere, più un'essenza è ordinata al sussistere, più è ordinata all'essere e più è ente.

Sussistente è quell'essenza che esclude da sé un altro soggetto di inesione, è l'essenza che dunque porta *in sé* la ragione del suo essere soggetto. L'essenza sussistente si dice sostanza a differenza dell'accidente la cui natura comporta l'inesione ad altro, sicché l'accidente non è sussistente in sé (la sua natura non solo non esclude, ma esige un altro soggetto), ma lo è nell'altro, nella sostanza (di fatto, una volta accidente di *questa* determinata sostanza, esso esclude da sé l'inesione ad altre sostanze e in questo senso, non solo derivato, ma improprio, esso pure è «sussistente»).

Ora, per accorgersi che vi è una distinzione tra enti sostanziali e accidentali e che i secondi dipendono dai primi, basta ammettere la trans-soggettività dell'essere, (perché, se l'essere fosse lo *esse cognitum*, tutto sussisterebbe nella sola mente umana né vi sarebbe più, a tal riguardo, nessun'altra distinzione da fare), e poi approfondire l'analisi del dato empirico per opera della ragione; perché se ci si ferma ai sensi, che percepiscono il concreto in quanto è concreto, tutto, accidenti compresi, è già sussistente (infatti questo colore di questa superficie sussiste in essa, sicché per afferrare la sua dipendenza da essa bisogna considerarlo come natura distinta da quella del suo soggetto, il che è ovviamente concesso alla sola ragione).

[1226] Qualcosa esiste. Ciò che esiste è dunque questo qualcosa: il soggetto (N.d.C.).

Non aveva torto Aristotele quando faceva della sostanza l'oggetto proprio della prima filosofia, poiché le sorti della teoria della sostanza sono inseparabilmente legate a quelle della sapienza. Il soggettivismo di ogni tipo, anche razionalistico, e il sensismo (empirismo) si accontentano dei fenomeni nei quali l'essere rimane sepolto sotto il puro apparire. Il metafisico invece sa che l'apparire rivela l'essere, purché si abbia il coraggio di usare la ragione (il "*sapere aude*" di Kant sarebbe molto più al suo posto se fosse applicato non alla volontà di farsi presuntuosi arbitri della meschinità dei fenomeni, ma a quella di farsi umili contemplatori della sublimità dell'essere).

Una volta afferrate astrattivamente le essenze e rapportate all'essere, il che equivale a considerarle *in ratione entis*, ci si accorge che alcune sono enti immediatamente, perché in sé tali da costituirsi soggetti, altre sono enti dipendenti perché soggetti non in sé, ma nell'altro. Basta pensare all'agire esercitato da un supposito: l'uomo che corre *è* pensabile senza il correre o il fare alcunché, mentre il correre non *è* pensabile se non in un uomo o in qualche altra sostanza capace di esercitare una simile azione[1227]. La sostanza è ente in sé, gli accidenti sono enti nell'altro e enti dell'ente. Alla sostanza spetta l'essere immediatamente, all'accidente solo in quanto inerisce alla sostanza. L'essere della sostanza *è* l'essere della cosa, l'essere dell'accidente non *è* l'essere secondo il quale la cosa *è* se stessa, bensì quello secondo il quale essa si dice tale o talaltra (ad es. quanta, quale etc...).

Con tutto ciò anche l'accidente possiede un suo essere, ma un essere aggiunto a quello della sostanza, così che la sostanza ha un duplice essere: uno suo che la rende se stessa e l'altro aggiunto che la rende quanta, quale, etc... Ma anche l'accidente aggiunto ha un suo essere, non però un essere immediato, ma derivato dall'altro, da ciò a cui l'essere spetta per sé. Infatti la caratteristica propria dell'essere accidentale consiste nel fatto che esso appartiene all'accidente in virtù di un altro essere precedente; così il correre ha l'essere solo perché l'uomo che corre esiste ed esiste, precisamente, correndo.

Se dunque non vi fosse nessuna sostanza e tutto fosse accidentale, si avrebbe un assurdo regresso all'infinito: «Quod autem ens et unum praedicentur de substantia cuiuslibet rei per se et non secundum accidens, sic potest probari. Si enim praedicarentur de substantia cuiuslibet rei per aliquod ens ei additum, de illo iterum necesse est praedicari ens, quia unumquodque est unum et ens. Aut ergo iterum de hoc praedicatur per se, aut per aliquid aliud additum.

[1227] Da qui l'assurdità di ogni forma di evoluzionismo che vorrebbe concepire un agire, un mutare, divenire o un muoversi senza un soggetto che agisce, che muta, che diviene e che si muove (N.d.C.).

Si per aliquid aliud, iterum esset quaestio de illo addito, et sic erit procedere usque ad infinitum. Hoc autem est impossibile: ergo necesse est stare in primo, scilicet quod substantia rei sit una et ens per seipsam, et non per aliquid additum»[1228].

L'accidente non possiede un essere partecipato, ovvero un esistere semplice, ma composito: esso è se stesso a condizione che un'altra cosa (la sostanza) sia secondo esso, e affinché la sostanza possa essere secondo un accidente, occorre che prima sia secondo se stessa. Se poi tutto fosse accidentale, se nulla fosse secondo se stesso, nulla esisterebbe, perché mai si giungerebbe all'essere in sé presupposto di ogni essere in altro. Porre la reale esistenza della sostanza è una necessità derivante dalla stessa realtà degli accidenti: per negare la sostanza occorre negare o la conoscenza della realtà stessa o la caratteristica di accidente delle diverse quantità, qualità ecc. che invece risulta innegabile appena esse vengono considerate nella loro essenza (al di là dell'immediata fenomenicità empirica).

77. L'accidente nella sostanza non forma un ente per sé né un uno per sé con essa. L'essere spetta al supposito, ma l'accidente non ha un supposito in sé né entra a far parte della sostanza stessa che, sussistendo in sé, possiede pure l'essere in sé. La forma accidentale rimane sempre aggiunta a quella sostanziale che fa parte della sostanza stessa. E dove c'è forma, c'è pure essere, sicché anche gli accidenti, in quanto sono delle forme aggiunte alla sostanza, presentano un essere aggiunto a quello della sostanza. Nel contempo l'essere dell'accidente dipende da quello della sostanza, perché, come si è visto, l'atto di essere non spetta alla forma o essenza immediatamente, bensì tramite il supposito.

L'accidente è un ente perché, avendo forma, ha anche l'essere, ma è un ente di un altro ente, perché la sua essenza non sussiste in sé, ma nell'altro, sia che essa venga comunicata alla sostanza dal di fuori (accidente predicabile non proprio), sia che essa sia causata "a *principiis substantiae*", ovvero derivata dalla stessa essenza della sostanza (accidente-predicamento proprio). «Quia enim omnia accidentia sunt formae quaedam substantiae superadditae, et a principiis substantiae causatae, oportet quod eorum esse sit superadditum supra esse substantiae, et ab ipso dependens; et tanto uniuscuiusque eorum esse est prius vel posterius, quanto forma accidentalis, secundum propriam rationem fuerit propinquior substantiae vel magis perfecta. Propter quod et relatio realiter substantiae adveniens et postremum et imperfectissimum esse habet; postremum quidem, quia non solum praeexigit esse substantiae, sed etiam esse aliorum accidentium, ex quibus causatur

[1228] *In Met.*, IV, 1. 2; n. 555.

relatio, sicut unum in quantitate causat aequalitatem, et unum in qualitate similitudinem; imperfectissimum autem, quia propria relationis ratio consistit in eo quod est ad alterum, unde esse eius proprium, quod substantiae superaddit, non solum dependet ab esse substantiae, sed etiam ab esse alicuius exterioris»[1229].

Gli accidenti possiedono dunque un essere che, rispetto a quello della sostanza, è nel contempo *superadditum* e *dependens*. Le due caratteristiche sono legate a vicenda, perché, se l'essere dell'accidente non fosse aggiunto e in qualche modo esterno alla sostanza, coinciderebbe con lo stesso essere sostanziale e non dipenderebbe da esso. Proprio perché la forma accidentale non è riducibile a quella sostanziale, la sussistenza dell'ente accidentale dipende interamente da quella della sostanza che sola propriamente la possiede. Siccome poi ogni forma tende a costituirsi come ricettacolo di essere o, meglio, come tramite nella partecipazione dell'essere ad un supposito, è ovvio che costituirsi come sussistente appartiene alla perfezione della forma. La forma sostanziale che ha sussistenza in sé è dunque la prima e attorno ad essa si ordinano le forme accidentali secondo una maggiore e minore vicinanza ad essa. Ma la forma non è solo misura della partecipazione dell'essere, essa ha anche un contenuto formale proprio.

La reale distinzione dell'essere e dell'essenza permette dunque, anzi, esige di considerare l'ordine degli accidenti alla sostanza in un duplice modo: sia come forme aggiunte alla forma sostanziale considerate nella loro perfezione formale, sia come forme dipendenti dalla sostanza nel sussistere e nell'essere e perciò più o meno vicine ad essa. Questo ordine attributivo degli accidenti alla sostanza viene molto bene esemplificato da S. Tommaso nell'analisi della forma accidentale ultima, di quell'essere debolissimo ed imperfettissimo che spetta alla relazione. La relazione ha una duplice imperfezione: una quanto alla sussistenza, perché non solo inerisce, come tutti gli accidenti, ad altro, al sussistente in sé che è la sostanza, ma inerisce ad essa tramite altri accidenti, così da dipendere non solo dalla sostanza, ma anche da altre forme accidentali aggiunte che la allontanano maggiormente dal soggetto di inesione; l'altra quanto alla perfezione della sua propria *ratio*, perché l'essenza della relazione sta nell'essere all'altro, così che anche sotto questo aspetto (e non solo quanto al sussistere) la relazione dipende dall'altro, il che la rende meno perfetta delle altre forme accidentali che dipendono dall'altro nel sussistere, ma non nella ragione essenziale del loro contenuto.

Per sé la perfezione della forma comporta anche maggiore indipendenza nella sussistenza, ovvero maggiore vicinanza alla

[1229] CG IV, 14, n. 3508 a.

sostanza. Nel mondo materiale tuttavia, dato il legame della sussistenza all'individuazione e quindi alla materialità, vi può essere una proporzione inversa, ovvero una forma meno perfetta quanto al contenuto può essere più vicina alla sostanza quanto al sussistere. Così il colore (qualità) non inerisce al corpo se non tramite la superficie (quantità), anche se quanto alla perfezione formale la qualità, derivante dalla forma del composto, è superiore alla quantità, legata al sostrato materiale.

L'ente accidentale è dunque reperibile grazie alla sua duplice caratteristica di forma aggiunta al sussistente in sé e di forma dipendente dal sussistente in sé nel sussistere (avere soggetto) e nell'essere.

78. La caratteristica dell'accidente è fondamentalmente quella di avere un'essenza, ma imperfetta, perché non atta a sussistere in sé. La forma accidentale, considerata separatamente dalla sostanza cui inerisce rimane perciò sempre e solo una forma, mai un soggetto, è sempre un *quo aliquid est*, mai un *quod est*.

S. Tommaso lo spiega bene facendo vedere come le cose si dicono buone tramite il modo, la specie (figura) e l'ordine. Tutto ciò che è buono è ordinato, ma l'ordine è un che di inerente alla sostanza e perciò un accidente. Se esso rende buone le cose, è anch'esso buono a sua volta? E, se è buono, per mezzo di quale altra perfezione si dice che è buono? Anzitutto è indubbio che l'ordine delle cose, che dà bontà ad esse, è a sua volta buono, ma lo è diversamente da come lo sono le cose rese buone da esso. Ogni cosa è buona in quanto è, sicché gli accidenti che perfezionano le sostanze saranno buoni così come sono enti. Ma l'accidente è ente diversamente dal modo in cui è ente la sostanza: «Non quia ipsa sunt quasi subsistentia, sed quia eis aliqua sunt et entia et bona»[1230].

Perciò l'ordine inerente ad una cosa è buono, ma non come ciò che è buono, bensì come ciò per mezzo di cui l'altro, ovvero il soggetto sostanziale, è buono. In tal modo non c'è bisogno di ricorrere ad un altro ordine superiore per mezzo del quale l'ordine della sostanza sarebbe a sua volta buono, ma l'ordine è ordinato in sé e buono in quanto dà bontà a ciò che esso ordina: «Non enim sic dicuntur bona, quasi formaliter aliis sint bona; sed quia ipsis formaliter aliqua sunt bona: sicut albedo non dicitur ens, quasi ipsa aliquo sit; sed quia ipsa aliquid est secundum quid, scilicet album»[1231]. Non si può dunque dire che la forma accidentale sia, ma piuttosto che qualcosa (la sostanza) sia secondo essa. L'essere spetta alla sostanza che dagli accidenti riceve non più l'essere, ma questa o

[1230] I, 5, 5, 2m.
[1231] *Ibid.*

quest'altra particolare determinazione di essere aggiunta all'*esse simpliciter* che è quello della sostanza stessa.

In questo suo essere *quo aliquid est* la forma accidentale comunica con la forma sostanziale. Solo la sostanza, il *quod* sussistente, sia essa composta o semplice (nel qual caso essa è, sì, forma, ma appunto sussistente senza sostrato materiale), possiede propriamente l'essere. «Illi enim proprie convenit esse, quod habet esse, et hoc est subsistens in suo esse. Formae autem, et accidentia, et alia huiusmodi, non dicuntur entia quasi ipsa sint, sed quia eis aliquid est: ut albedo ea ratione dicitur ens, quia ea subiectum est album»[1232]. La differenza tra la forma sostanziale (e l'essenza della sostanza da essa costituita) e quella accidentale sta nel fatto che essa entra a far parte della stessa sostanza, mentre l'accidente è una forma che non costituisce la sostanza stessa, ma qualche sua proprietà aggiunta, sicché l'accidente non solo fa parte di altro, ma inerisce ad altro. È nota infatti la distinzione aristotelica tra la sostanza prima (concreta) che non si dice di altro e non sussiste in altro, la sostanza seconda (essenza della sostanza) che si dice di altro, ovvero fa parte di altro, ma non sussiste in altro, in quanto ad essa stessa spetta la sussistenza, e infine gli accidenti che si dicono di altro come parti di un tutto accidentale (la bianchezza fa parte della superficie bianca) e sussistono in altro perché in se stessi sono delle forme cui spetta il *quod* solo in un altro soggetto di inesione.

79. L'ente è ciò che ha l'essere: ora, l'essere è posseduto dal supposito tramite l'essenza, sicché il supposito avrà l'essere come un *quod est*, ma anche l'essenza esprimerà una certa misura di partecipazione dell'actus *essendi* come *id quo aliquid est*, sebbene sempre e solo nel soggetto e in dipendenza da esso.

L'essere appartiene così strettamente alla sostanza che solo nella sostanza può aver luogo una reale composizione di ciò che è con l'essere stesso. Infatti solo quell'essenza che ha l'essere può distinguersi dall'essere che essa possiede e, siccome aver essere propriamente compete solo alla sostanza, l'essenza che realmente si compone con l'essere e realmente si distingue da esso è quella della sola sostanza. «Omne quod est in genere substantiae, est compositum reali compositione; eo quod id quod est in praedicamento substantiae, est in suo esse subsistens, et oportet quod esse suum sit aliud quam ipsum, alias non posset differre secundum esse ab aliis cum quibus convenit in ratione suae quidditatis; quod requiritur in omnibus quae sunt directe in praedicamento: et ideo omne quod est directe in praedicamento

[1232] 1, 45, 4 c.; cfr. 90, 2 c.

substantiae compositum est saltem ex *esse* et *quod est*»[1233]. L'essere in questione non è l'*ipsum esse*, ma l'essere partecipato al soggetto sostanziale nella sua concrezione, il suo esistere. Ebbene, l'esistenza dei particolari sussunti in un univoco (genere predicamentale) è profondamente diversa in ciascuno di essi al di là dell'unità dell'essenza che conviene ugualmente a tutti. La diversità dell'esistenza col mantenimento dell'identità quidditativa rivela la profonda differenza tra l'essenza e l'essere comune di cui l'esistere è una partecipazione al soggetto esistente.

b. I princìpi della sostanza

I princìpi della sostanza (materia e forma sostanziale) appartengono pure al predicamento della sostanza, ma solo per una certa riduzione. Fanno parte della sostanza che sussiste, ma essi stessi non sussistono, sicché non possiedono nemmeno un proprio essere (si intende l'essere concreto partecipato al soggetto). Così pure gli accidenti che non solo non sussistono, ma non fanno nemmeno parte della sostanza sussistente, non hanno un esistere proprio, non *sono* essi stessi, ma piuttosto qualcos'altro, la sostanza appunto, è per mezzo di essi. Così gli accidenti, più che enti, sono *di un ente* e, dato che l'ente è ciò che ha l'essere, gli accidenti più che avere essere sono inerenti a qualcosa che ha essere.

Ora, dato che i non sussistenti non esistono nemmeno, ne consegue che le forme sostanziali e più ancora quelle accidentali, non avendo esistenza propria, non possono nemmeno comporsi con essa secondo una reale distinzione di ciò che è e del suo esistere. Una composizione tuttavia c'è anche negli accidenti, e tale che basta a limitarne la natura e a distinguerla, non già dall'esistere che essi propriamente non possiedono, ma dall'essere comune astratto e dalla *ratio ipsa entis*. «Et ideo, ad hoc quod aliquis sit in praedicamento aliquo accidentis, non requiritur quod sit compositum compositione reali, sed solummodo compositione rationis ex genere et differentia»[1234].

L'accidente, che non ha un esistere concreto proprio, possiede però una natura, e questa natura appartiene ad un genere dal quale deriva per aggiunta di una differenza. Ebbene, la composizione di genere e differenza rivela la finitezza di un'essenza e quindi la sua distinzione dall'essere e dall'ente in quanto è ente. Essere un genere

---

[1233] *De Verit.*, 27, 1, 8m.

[1234] *Ibid.*; cfr. III, 77, 1, 4m, dove si dice che se un accidente fosse reso sussistente da Dio (come avviene nell'eucaristia), allora subentrerebbe in esso la reale composizione dell'essere (concreto) e di ciò che è (accidente sussistente).

significa essere suscettibile di contrazioni tramite differenze aggiunte alla *ratio generis*, il che indica la limitatezza, la potenzialità della natura generica anche nei predicamenti più alti. L'ente in quanto è ente non può essere genere, perché non gli può essere aggiunta nessuna differenza che non sia già nella natura dell'ente stesso, il che significa che l'ente come tale non è potenziale rispetto alle sue differenze, ma al contrario le differenze sono dei limiti potenziali imposti all'ente per sé attuale.

Essere nel genere significa poi derivare da esso tramite una differenza contraente, indice di una composizione (concettuale obbiettivamente fondata) tra la *ratio generis* potenziale e la differenza attuante, ed è ovvio che l'atto composto con la potenza è un atto finito e limitato. In tal modo l'ente in quanto è ente non può nemmeno essere specie nel genere, perché come tale l'ente è atto né può derivare dall'attuazione limitata d'una potenza limitante. Essendo allora l'accidente o genere supremo (predicamento), o nel genere come specie e come individuo, ne consegue che sempre, ad ogni livello, l'accidente, proprio perché composto da genere e differenza, si distingue non già dall'esistere concreto che esso non possiede, ma dall'essere comune e dalla *ratio entis* di cui esso limitatamente partecipa.

80. Se è vero che gli accidenti non hanno sussistenza e, propriamente parlando, nemmeno esistenza, se non nell'altro che è la sostanza, essi tuttavia possiedono un'essenza, seppure incompleta. L'essenza viene significata nella definizione, sicché un ente ha un'essenza in quanto è definibile. Dato che la definizione dell'accidente non è completa, perché si riferisce a qualcosa che si pone al di fuori della natura accidentale e che è il soggetto sostanziale, anche l'essenza dell'accidente non potrà mai essere completa. «Et quia [...] essentia est id quod per definitionem significatur, oportet ut eo modo (accidentia) habeant essentiam quo habent definitionem. Definitionem autem habent incompletam, quia non possunt definiri nisi ponatur subiectum in eorum definitione; et hoc ideo est, quia non habent esse per se absolutum a subiecto, sed, sicut ex forma et materia relinquitur esse substantiale quando componuntur, ita ex accidente et subiecto relinquitur esse accidentale quando accidens subiecto advenit»[1235]. Vi è dunque un duplice essere, uno sostanziale e l'altro accidentale. Il primo è un uno *per se*, l'altro è un uno *per accidens*.

L'essere spetta infatti al soggetto, sicché tutto ciò che non è soggetto avrà un essere aggiunto a quello del soggetto. La stessa essenza avrà l'essere sostanziale solo in quanto immediatamente

[1235] *De ente et essentia*, cap. 6, n. 34.

sussiste, sicché persino le sue proprietà, che le spettano *per se* e non accidentalmente considerandole appunto sul piano dell'essenza, in quanto tuttavia non fanno parte della sostanza stessa, avranno un essere non del soggetto, ma nel soggetto, e quindi, rispetto alla sostanza e sul piano dell'esistere, non saranno *per se*, ma solo *per accidens*. Così la razionalità, pur essendo essenziale all'uomo, come proprietà (facoltà razionale) non esiste in sé immediatamente, ma solo nell'uomo al quale appartiene.

L'unità poi segue l'essere, sicché ciò che è per sé è anche per sé *uno*. Anche qui però l'essere può porsi su due piani diversi, quello cioè dell'essere di ragione e quello dell'essere reale. Sotto il primo aspetto essere significa «appartenere alla natura» di una determinata cosa: anche se non ci fossero delle rose, rimarrebbe sempre vero che le rose sono dei vegetali. In questo primo senso è uno per sé tutto ciò che fa parte dell'essenza; è uno *per accidens* ciò che le si aggiunge. La razionalità spetta all'uomo *per se*, l'erudizione invece è un che di accidentale, variabile secondo gli individui. Nella seconda accezione l'essere significa l'emergere dal nulla che compete, sì, all'essenza, ma solo mediante il supposito. Così sarà uno *per se* ciò che è sostanza o ciò che entra nella sua costituzione (forma sostanziale e materia prima); sarà invece uno *per accidens* non solo ciò che esula dall'essenza, ma anche ciò che, pur facendo parte dell'essenza, non è atto a sussistere in sé. Così l'essenza sussiste nella sostanza, ma non le sue proprietà (l'umanità sussiste nell'uomo, ma le sue proprietà sono aggiunte all'uomo che essa costituisce, come le facoltà umane; e tanto più lo sono le caratteristiche inessenziali come l'erudizione o il colore). L'essere per sé si limita allora alla sostanza che è pure uno per sé (nel senso esistenziale dell'"è"), mentre gli esistenti che non fanno parte della sostanza costituiscono con essa un *unum per accidens*.

«Sed tamen inter formas substantiales et accidentales tantum interest, quia, sicut forma substantialis non habet per se esse absolutum sine eo cui advenit, ita nec illud cui advenit, scilicet materia: et ideo ex coniunctione utriusque relinquitur illud esse in quo res per se subsistit, et ex eis efficitur unum per se; propter quod ex coniunctione eorum relinquitur essentia quaedam. Unde forma, quamvis in se considerata non habeat completam rationem essentiae, tamen est pars essentiae completae. Sed illud cui advenit accidens, est ens in se completum, subsistens in suo esse, quod quidem esse naturaliter praecedit accidens quod supervenit. Et ideo accidens superveniens, ex coniunctione sui cum eo cui advenit, non causat illud esse in quo res subsistit, per quod res est ens per se, sed causat quoddam esse secundum, sine quo res subsistens intelligi potest esse, sicut primum potest intelligi sine secundo. Unde ex accidente et subiecto non efficitur unum per se, sed unum per

accidens. Et ideo ex eorum coniunctione non resultat essentia quaedam, sicut ex coniunctione formae ad materiam; propter quod accidens neque rationem completae essentiae habet, neque pars completae essentiae est; sed sicut est ens secundum quid, ita et essentiam secundum quid habet»[1236].

Non considerando qui l'accidente come proprietà essenziale o meno (predicabile), ma come forma (predicamento), ci si chiede se tale forma, non sostanziale, ma accidentale, abbia un'essenza. Orbene, nemmeno la forma sostanziale ha un'essenza, perché anch'essa dipende da altro con cui si compone, ovvero dalla materia. Siccome però la dipendenza non è unilaterale, ma reciproca, poiché anche la materia dipende dalla forma ed è incompleta senza di essa, la composizione della forma con la materia, in quanto avviene tra due incompleti, dà adito a un che di completo, a un *unum per se*, che è l'essenza completa. Così la forma sostanziale, pur non essendo essenza, appartiene tuttavia all'essenza completa. Al contrario, la forma accidentale trova già un ente completo e sussistente, sicché aggiungendosi ad esso non forma con esso un uno per sé, bensì un uno accidentale. Così l'accidente ha un'essenza, ma un'essenza mai completa in sé, né facente parte d'un'essenza completa, bensì un'essenza sempre incompleta (*secundum quid*, indigente di altro).

È la forma sostanziale che porta all'ultima perfezione essenziale la sostanza, e senza di essa la sostanza non potrebbe essere ciò che è; la forma accidentale, per la sua stessa natura si aggiunge all'ente sostanziale formalmente già perfetto, così che la sua aggiunta non consentirà mai una piena unità: l'accidente rimane sempre come distaccato dalla sostanza cui inerisce. In tal modo la sostanza dotata di accidenti avrà un duplice essere, ossia uno sostanziale che è l'essere "*in quo res per se subsistit*" dovuto all'essenza della sostanza, e l'altro che non è l'essere della cosa stessa, bensì l'essere secondo il quale la cosa è tale o talaltra, e questo è l'essere dell'essenza cui compete sussistere non in sé, ma nell'altro, l'essere dell'accidente. L'accidente, avendo essere, avrà anche essenza, ma essendo il suo essere più della sostanza che per mezzo suo diventa tale o talaltra che non di esso stesso, anche la sua essenza non sarà essenza completa, ma essenza che, avendo il supposito nell'altro, ha nell'altro pure il suo complemento. L'essenza dell'accidente sarà dunque sempre composta con altro e aggiunta ad altro, mentre quella della forma sostanziale sarà composta con altro, ma non aggiunta ad altro. Quella infine della sostanza stessa non sarà né composta con altro né tanto meno aggiunta ad altro.

L'accidente ha dunque essenza, ma relativa (*secundum quid*) alla sostanza, perché sussistente nella sostanza. L'essere dell'accidente è

[1236] *Ibid.*, n. 35.

allora anzitutto l'essere della sostanza stessa che è tale tramite l'accidente che possiede: si direbbe che l'accidente non è, ma l'altro, il sussistente, è per opera sua. Eppure l'accidente possiede anch'esso un essere, secondario, sì, ma comunque proprio all'accidente, in quanto possiede un'essenza che, se da un lato dipende dalla sostanza nel sussistere, dall'altro forma un contenuto aggiunto all'essenza della sostanza. L'essere è del supposito, ma è anche dell'essenza nel supposito, sicché vi è un primo essere dell'essenza in sé sussistente (sostanza), ma vi è anche un secondo essere dell'accidente che pure ha soggetto, sebbene non in se stesso, bensì nella sostanza cui inerisce. Così solo la sostanza ha essere in quanto, secondo il sussistere, lo stesso essere dell'accidente non è dell'accidente, ma della sostanza di cui è anche il sussistere dell'accidente. In quanto però la forma accidentale possiede pure un contenuto essenziale, seppure incompleto, una volta che l'accidente inerisce alla sostanza, esso sarà nella sostanza e avrà un suo essere proprio nella sostanza.

c. La sussistenza della sostanza

81. L'essere spetta all'ente in modo tale che, ponendo in atto il supposito, esso esprime l'essenza sussistente in esso o immediatamente (essenza della sostanza) o mediante l'altro (essenza accidentale). Così l'esistere è dell'essenza tramite il soggetto cui per primo spetta, ma la sua misura (la proporzione della sua partecipazione) è al contrario del soggetto tramite l'essenza che col suo contenuto formale delimita la partecipazione dell'essere. Così l'essere è essenziale[1237] al soggetto, perché pone in atto di esistere lo stesso soggetto e non qualcosa di aggiunto ad esso, ma nel contempo è accidentale (come predicabile) rispetto all'essenza, perché la natura della cosa è diversa dalla natura di ciò che è semplicemente essere. È dunque il soggetto che ha l'essere, ma lo ha in tale misura tramite la sua essenza, dimodoché il soggetto è partecipe dell'essere la cui partecipazione in esso è data dalla sua quiddità, la quale quiddità a sua volta è in virtù dell'essere del soggetto. L'essere attua allora prima il soggetto e poi tutto ciò che è in esso, anzitutto l'essenza in sé sussistente della sostanza e in seguito le essenze sussistenti in altro degli accidenti (predicamenti).

Il fatto che l'essenza, pur avendo il suo essere dal soggetto, tuttavia lo esprime secondo la misura del suo contenuto, è ben sottolineato da Tommaso in un importante testo della Cristologia[1238].

[1237] Come predicamento (N.d.C.).

[1238] Cfr. *Q. D. De Unione Verbi Incarnati*, 4 c.

Infatti nel Salvatore vi è un solo supposito, ma due nature, sicché «necesse est quod ea quae ad naturam pertinent in Christo sint duo; quae autem pertinent ad hypostasim in Christo sint unum tantum»[1239]. Ora l'essere spetta e all'ipostasi e alla natura, ma diversamente: alla prima conviene come a un *quod est*, all'altra come a un *quo aliquid est*. Ciò che appartiene alla natura stessa del sussistente (all'essenza della sostanza) non si moltiplica nel soggetto per sé uno. L'essere accidentale predicabile, invece, che non fa parte dell'essenza della stessa sostanza, può essere moltiplicato, ma è un essere *secundum quid*, perché non riguarda la sostanza in quanto è se stessa, bensì in quanto è tale o talaltra.

Diverso è l'essere secondo il quale Socrate è bianco e secondo il quale è erudito, ed è pure diverso l'essere sostanziale secondo il quale è uomo e quello accidentale (predicabile) secondo il quale è bianco. Gli accidenti predicamenti propri, facendo parte della stessa essenza sostanziale, non sembrano invece aggiungere un nuovo essere a quello della sostanza stessa: «Sicut in Socrate ponitur aliud esse secundum quod est albus, aliud secundum quod est homo: quia esse album non pertinet ad ipsum esse personale Socratis. Esse autem capitatum, et esse corporeum, et esse animatum, totum pertinet ad unam personam Socratis: et ideo ex omnibus his non fit nisi unum esse in Socrate»[1240].

Se dunque un uomo privo di qualche organo umano essenziale lo acquistasse miracolosamente in seguito (come avvenne per il cieco nato che ricuperò gli occhi e con essi la vista), tale aggiunta non accrescerebbe l'essere, ma comporterebbe solo una nuova relazione, in quanto dopo l'aggiunta il soggetto esisterebbe secondo una dimensione della sua natura, secondo la quale non esisteva prima. «Sic igitur, cum humana natura coniungatur Filio Dei hypostatice vel personaliter [...] et non accidentaliter, consequens est quod secundum humanam naturam non adveniat sibi novum esse personale, sed solum nova habitudo esse personalis praeexistentis ad naturam humanam: ut scilicet persona illa iam dicatur subsistere, non solum secundum naturam divinam, sed etiam humanam»[1241].

Vi è dunque un solo essere in Cristo che spetta a un solo supposito, anche se vi sono due nature delle quali però una sola è sussistente, dimodoché l'altra natura, priva com'è di ipostasi, non possiede un essere suo proprio, ma il suo essere è quello stesso della natura sussistente. In questa prospettiva si potrebbe dire che l'unica persona esiste secondo due nature, ma non che due nature esistono (ciascuna con un essere in qualche modo proprio) nell'unica persona.

[1239] III, 17, 2 c.
[1240] *Ibid.*
[1241] *Ibid.*

Similmente avviene degli accidenti: quelli predicabili hanno un essere diverso da quello della sostanza, ma non è un essere loro, è ancora l'essere della sostanza che secondo essi è tale o talaltra; quelli propri, in quanto fanno parte della stessa essenza sussistente, possiedono il suo stesso essere, ossia il sussistente è secondo essi non tale o talaltro, ma se stesso secondo la sua essenza e le sue proprietà.

Il testo citato della *Quaestio Disputata*[1242] non cambia del tutto la conclusione fondamentale tratta dall'Aquinate nella *Summa Theologiae*, ma la arricchisce di un nuovo aspetto. È certamente vero che l'essere spetta *al* sussistente *per mezzo* della sostanza e questo è l'aspetto primario. Ma il sussistere della natura nel supposito costituisce un aspetto secondario, conseguente al sussistere del supposito secondo la natura, tutt'altro che trascurabile. Infatti la sussistenza è dovuta al supposito, eppure essa spetta in virtù del supposito non solo al supposito, ma anche, a tutto ciò che in esso sussiste. Anche la natura sussiste *per se* secondariamente, in quanto, pur essendo anzitutto un *quo*, nel soggetto tuttavia acquista la caratteristica di un *quod est* che le è propria (*per se*) se è natura della sostanza stessa, mentre le conviene impropriamente (*secundum quid*) se è natura accidentale. Mentre quanto all'appartenenza all'essenza vi è distinzione tra gli accidenti predicamenti[1243] che al limite ne fanno parte e quelli detti predicabili non propri che le sono estranei[1244], quanto alla sussistenza tutti gli accidenti sono accomunati nel non sussistere in sé, ma solo nell'altro. Eppure, come la natura sussiste nel supposito che le conviene *per se*, anche gli accidenti sussistono nel supposito che tuttavia conviene loro *secundum quid*.

«Ex eodem dicitur aliquid esse unum, et ens. Esse enim proprie et vere dicitur de supposito subsistente. Accidentia enim et formae non subsistentes dicuntur esse, in quantum eis aliquid subsistit; sicut albedo dicitur ens, in quantum ea est aliquid album. Considerandum est autem, quod aliquae formae sunt quibus est aliquid ens non simpliciter, sed secundum quid; sicut sunt omnes formae accidentales. Aliquae autem formae sunt quibus res subsistens simpliciter habet esse; quia videlicet constituunt esse substantiale rei subsistentis. In Christo autem suppositum subsistens est persona Filii Dei, quae simpliciter substantificatur per naturam humanam. Quia persona Filii Dei fuit ante humanitatem assumptam, nec in aliquo persona est augmentata, seu perfectior per naturam humanam assumptam. Substantificatur autem suppositum aeternum

---

[1242] Cfr. nota 201.

[1243] Sono essenziali alla sostanza, benchè da essa distinti, come la razionalità nell'uomo (N.d.C.).

[1244] Il fatto che Socrate è seduto (N.d.C.).

per naturam humanam, in quantum est hic homo. Et ideo, sicut Christus est unum simpliciter propter unitatem suppositi, et duo secundum quid propter duas naturas, ita habet unum esse simpliciter propter unum esse aeternum aeterni suppositi. Est autem et aliud esse huius suppositi, non inquantum est aeternum, sed inquantum est temporaliter homo factum. Quod esse, etsi non sit esse accidentale, quia homo non praedicatur accidentaliter de Filio Dei [...] non tamen est esse principale sui suppositi, sed secundarium. Si autem in Christo essent duo supposita, tunc utrumque suppositum haberet proprium esse sibi principale. Et sic in Christo esset simpliciter duplex esse»[1245].

Vi è un duplice modo in cui si possono considerare l'ente e le sue dimensioni ontologiche: uno è quello di esaminare ciò che la cosa è, e allora appare con chiarezza il distacco tra il *quod* del supposito, il *quo per se* dell'essenza sostanziale e il *quo secundum quid* delle essenze accidentali; se invece ci si concentra sul modo di essere della cosa, allora ci si accorge che anche il *quo*, l'essenza, sussiste nel suo soggetto, e si avrà allora il soggetto come il costitutivo del sussistere del sussistente, l'essenza della sostanza sussistente nel soggetto che per sé le conviene, e infine gli accidenti sussistenti nella sostanza come in un soggetto che essi di fatto possiedono (giacché gli ineriscono), ma che non spetta alla loro natura. Sotto questo secondo aspetto l'essere sarà, certo, del soggetto, ma, tramite esso, anche dell'essenza sostanziale (sostanza) e degli accidenti che sono pure essi nella sostanza esistente *hic et nunc*.

82. Lo stesso discorso vale analogicamente anche dell'essere che *è*, certo, anzitutto un *quo res sunt*, ma *è* anche un *aliquid in rebus* in quanto partecipato alle cose, in quanto comunicato alla sostanza.

Invero vi *è* una grande differenza tra l'essere in sé (in astratto)[1246] e l'essere nel soggetto (nell'ente concreto)[1247]. Sotto il primo aspetto esso costituisce l'atto e la perfezione più universali ed ultimi, sicché nulla può aggiungersi all'essere come un qualcosa di attuante o di perfezionante. Ben al contrario, ogni differenza aggiunta all'ente, che già in partenza appartiene ad esso, gli viene apposta per esplicitazione *ab intrinseco* che lo coarta come la potenza limitante l'atto. Sotto il secondo aspetto invece l'essere nel soggetto costituisce l'atto primo e basilare della sostanza, nella quale esso si trova ancora limitato a modo di una forma più ampia ricevuta in un soggetto più concreto. L'essere partecipato al sussistente si adatta perfettamente alla misura della sua essenza, sicché ogni atto aggiunto all'essenza o

---

[1245] *De Un. Verbi Inc.*, 4 c.

[1246] L'essere comune o *esse in communi* o *universale* (N.d.C.).

[1247] L'essere individuale (N.d.C.).

per se (come dimensione facente parte dell'essenza stessa) o *per accidens* potrà attuare e perfezionare l'essere inteso come la semplice esistenza (esserci) della sostanza. «Nihil autem potest addi ad *esse* quod sit extraneum ab ipso, cum ab eo nihil sit extraneum nisi *non-ens*, quod non potest esse nec forma nec materia. Unde non sic determinatur *esse* per aliud sicut potentia per actum, sed magis sicut actus per potentiam. Nam et in definitione formarum ponuntur propriae materiae loco differentiae, sicut cum dicitur quod anima est actus corporis physici organici. Et per hunc modum, hoc esse ab illo esse distinguitur, in quantum est talis vel talis naturae. Et per hoc dicit Dionysius [...] , quod licet viventia sint nobiliora quam existentia, tamen esse est nobilius quam vivere: viventia enim non tantum habent vitam, sed cum vita simul habent et esse»[1248].

In astratto dunque l'essere *è* più perfetto di ogni data essenza e qualsiasi differenza non fa che restringerlo e limitano; nella concretezza del soggetto invece l'essere si differenzia a seconda della potenza che attua e, in questo preciso senso, dipende da essa costituendone l'attuazione più basilare, alla quale si aggiungono tutte le altre, che tuttavia a loro volta non possono avere luogo se non supponendo l'attuazione entitativa.

L'essere nel soggetto attua il supposito cui inerisce, ma assieme ad esso attua anche la natura (essenza) del sussistente di cui assume le proporzioni. L'essere partecipato al soggetto dipende dunque da esso, lo contiene nella sua definizione come nelle definizioni delle forme si pongono le materie a titolo di differenze. Le forme si dividono in sostanziali ed accidentali: le prime si riferiscono alla materia prima, le altre alla sostanza intera. Quale tipo di forma è l'essere? Da un lato esso si presenta come accidentale nei riguardi dell'essenza, perché non ne fa parte, dall'altro però l'essere sostanziale è l'atto della stessa essenza e quindi non aggiunge all'essenza nessuna nuova essenza (accidentale), ma la pone essa stessa, tutta intera e senza intaccarne minimamente il contenuto quidditativo, nell'atto di esistere. «*Esse* non dicitur accidens quod sit in genere accidentis, si loquamur de esse substantiae (est enim actus essentiae), sed per quandam similitudinem: quia non est pars essentiae sicut nec accidens»[1249].

Tutti gli accidenti non sono parte dell'essenza (sebbene gli accidenti propri[1250] convengano all'essenza della sostanza per sé e necessariamente) perché costituiscono una nuova essenza.

[1248] *De Pot. 7*, 2, 9m.

[1249] *Ib.* 5, 4, 3m. L'essere è accidentale non rispetto alla sostanza, ma rispetto all'essenza, nel senso che non entra a costituire l'essenza dell'ente finito. È accidente predicabile, non predicamentale (N.d.C.).

[1250] Accidenti predicamenti (N.d.C.).

Prendiamo sempre l'esempio del costitutivo formale dell'umanità che è la razionalità: come differenza essa entra nella specie e quindi fa parte dell'essenza[1251], come qualità invece essa costituisce un contenuto nuovo diverso dalla natura dell'uomo, anche se necessariamente connesso con quest'ultima[1252]. A maggior ragione una qualità non propria come la bianchezza costituisce una quiddità nuova e aggiunta. L'essere invece non fa parte dell'essenza, e questo l'ha in comune con gli accidenti tutti, anzi, non è nemmeno una proprietà dell'essenza, e in questo comunica con gli accidenti predicabili. Eppure nel contempo l'essere non costituisce un atto formale, un'essenza nuova aggiunta all'essenza della sostanza: è atto, sì, ma non atto aggiunto all'essenza sul piano dell'attualità formale, bensì un atto radicalmente nuovo e irriducibile all'essenza, atto che è atto dell'essenza stessa[1253].

L'atto di essere partecipato esula dall'essenza perché ciò che esso è non è ciò che è la cosa da esso attuata, eppure non si aggiunge alla sostanza come un accidente nel soggetto, perché secondo l'essere la sostanza non è tale o talaltra, ma è semplicemente se stessa nella sua essenzialità. «Esse enim rei, quamvis sit aliud ab eius essentia, non tamen est intelligendum quod sit aliquod superadditum ad modum accidentis, sed quasi constituitur per principia essentiae. Et ideo hoc nomen ens quod imponitur ab ipso esse, significat idem cum nomine quod imponitur ab ipsa essentia»[1254]. L'ente dunque non è né essenza né essere, ma essenza che *ha* essere, l'esistente. Nell'ente, che *per se è* la sostanza, l'essere è distinto dall'essenza, ma non aggiunto all'essenza come un'altra essenza, bensì come un atto che attua la stessa essenza sussistente. Da un lato dunque l'essenza dipende dall'essere, perché senza l'atto di essere essa semplicemente non è, dall'altro lato però anche l'essere (questa volta considerato formalmente come partecipato al soggetto) dipende dalla sostanza come un *quasi constitutum a principiis essentiae*. L'essere dunque primariamente non esiste, ma fa esistere l'ente; nell'ente però, di cui esso è l'atto, anche l'essere possiede una presenza in quanto sussiste nel soggetto e in quanto attua la sua essenza secondo le esigenze degli stessi princìpi essenziali.

Ciò che esiste è dunque il supposito, il quale esiste secondo la sua forma sostanziale ed essenza, secondo i suoi accidenti e secondo quell'atto ultimo che è l'essere. Una volta però che il soggetto è posto

---

[1251] Accidente predicamento (N.d.C.).

[1252] Accidente predicabile (N.d.C.).

[1253] Tanto necessario all'essenza che, se non c'è l'essere, l'essenza non esiste (N.d.C.).

[1254] *In Met.*, IV, 1, 2, n. 558.

nell'esistenza, esistono in esso tutte le forme che in esso hanno sussistenza: l'essenza, gli accidenti e lo stesso esistere.

83. Preoccupandosi di chiarire che solo due predicamenti sono applicabili *secundum genus* a Dio (per quanto anch'essi debbano in tale applicazione trascendere la loro natura limitata) – la sostanza e la relazione, S. Tommaso distingue nell'accidente un duplice aspetto che pure mette in rilievo la fondamentale differenza dell'esistenza e dell'essenza. Il primo, quello più esistenziale, consiste nel vedere l'accidente come un qualcosa che accade al soggetto esplicitandone in tal modo il carattere dipendente quanto al *modus essendi*; l'altro, quello essenziale, mette in rilievo la natura dell'accidente, ciò che esso è, facendo vedere come anche secondo la *ratio generis* esso è ordinato al soggetto e per conseguenza dipende dall'essenza della sostanza.

«In unoquoque novem praedicamentorum duo invenio: scilicet rationem accidentis et rationem propriam illius generis, sicut quantitatis vel qualitatis. Ratio autem accidentis imperfectionem continet: quia esse accidentis est inesse et dependere, et compositionem facere cum subiecto per consequens. Unde secundum rationem accidentis nihil potest de Deo praedicari. Si autem consideremus propriam rationem cuiuslibet generis, quodlibet aliorum *generum*, praeter ad aliquid, importat imperfectionem; quantitas enim habet propriam rationem in comparatione ad subiectum; est enim quantitas mensura substantiae, qualitas dispositio substantiae, et sic patet in omnibus aliis. Unde eadem ratione removentur a divina praedicatione secundum rationem generis, sicut removebantur per rationem accidentis. Si autem consideremus species ipsorum, tunc aliqua secundum differentias completivas important aliquid perfectionis, ut scientia, virtus, et huiusmodi. Et ideo ista praedicantur de Deo secundum propriam rationem speciei et non secundum rationem generis»[1255].

L'ultima osservazione mette in risalto l'irriducibilità metafisica della differenza al genere: logicamente la differenza è del genere, ontologicamente la differenza spesso supera i limiti del genere. In tal modo è possibile che una perfezione si realizzi accidentalmente, ad esempio l'intelletto come una qualità, ma nella sua intima natura, trattandosi di una *pefectio simpliciter simplex*, essa discende, per così dire, nei limiti ristretti del predicamento accidentale, dalle vette dell'ente perfetto infinitamente superiore a qualsivoglia predicamento e a *fortiori* a un predicamento accidentale. Capita allora, ovvero è accidentale, alla natura della perfezione l'essere

[1255] I *Sent.*, d. 8, 4, 3 c.

differenza di tal genere imperfetto: la sua natura esige invece una sua realizzazione a modo dì essenza sussistente (Dio è l'intelletto sussistente nell'atto secondo di *intelligere*).

Più importante tuttavia per la comprensione dell'ente accidentale è la distinzione tra *ratio accidentis* (*inesse*, *dependere*, *compositionem facere cum subiecto*) e *ratio propria generis* (*habere propriam rationem in comparatione ad subiectum*). Si tratta di aspetti diversi, eppure complementari. Così l'esistenza e la sussistenza sono distinte, eppure complementari rispetto all'essenza. Ogni essenza infatti per se stessa tende a sussistere e ad esistere, eppure nelle essenze finite la sussistenza costituisce un modo realmente distinto da essa e l'esistenza una partecipazione all'atto dì essere che la quiddità finita non ha mai in virtù di sé, ma esclusivamente in virtù di altro e dall'altro. Nessuna meraviglia dunque, se a livello dell'entità accidentale l'imperfezione della *ratio generis* va di pari passo con quella della *ratio accidentis*.

Sul piano dell'esistere appare primariamente la dipendenza dell'accidente dal soggetto: il suo essere non è tanto suo quanto piuttosto quello del soggetto, poiché l'accidente non è per conto suo, ma è *nell'altro*, anzi, non è tanto l'accidente quanto piuttosto il soggetto che è secondo esso.

Più propriamente e intrinsecamente si può dire che l'accidente ha un'essenza, ma anche quella è radicalmente dipendente dall'essenza del soggetto sussistente secondo diversi tipi del dipendere (dell'essere ordinato alla sostanza) che sono altrettante limitazioni intrinseche delle rispettive essenze accidentali. Così alla quantità non spetta dare alla cosa l'essere assoluto della cosa, ma il suo essere quanto, la sua misura, e similmente dicasi di tutte le altre determinazioni accidentali.

Per quanto la natura accidentale dipenda dall'essenza della sostanza, rimane tuttavia innegabile che essa ha una sua *ratio* propria. I modi del «dipendere da», le relazioni attributive, definiscono allora delle essenze e il loro ordine sia tra loro che riguardo al primo da cui tutte dipendono.

A sua volta l'essenza dell'accidente, proprio perché non atta a conferire l'essere assoluto (sostanziale) alla cosa, sarà necessariamente tale da fornire un essere distinto da quello sostanziale, aggiunto, composto, ma per ciò stesso in qualche misura indipendente. Paradossalmente la stessa lontananza dell'accidente da ciò che sussiste in sé fa sì che esso dia pure essere, ma un altro essere, diverso da quello della sostanza. Ciò non potrebbe certo accadere se l'accidente non avesse un suo essere, sebbene esso lo possieda, anzi, forse proprio perché esso lo possiede, in radicale dipendenza dalla sostanza. Così e la sostanza e l'accidente comunicano nella *ratio entis* intrinseca, anche se la prima è *ens*,

l'altro è soltanto *entis ens*, ma sempre di un *ens* si tratta. Ed ecco la diffusione dell'actus *essendi* che pone nell'esistere anzitutto la sostanza secondo le sue forme sia sostanziali che accidentali, ma poi anche la forma sostanziale stessa in quanto sussistente nel supposito con un essere indistinto da quello della sostanza di cui essa fa parte e le forme accidentali in quanto sussistenti nella sostanza globalmente presa con un essere diverso da quello della sostanza (ma, certo, non indipendente da essa) proprio perché le quiddità accidentali non entrano a far parte della sostanza stessa. E si ha allora la proporzionalità, perché, come l'essere attua l'essenza sostanziale a esistere in sé, così attua pure quelle accidentali a esistere per inerenza alla sostanza.

d. L'atto d'essere del supposito

84. L'essenza costituisce l'ente in quanto determina la misura della partecipazione dell'atto di essere nel supposito. L'essere si ha dunque per mezzo dell'essenza, dimodoché una realtà avrà l'essenza in quanto le conviene essere ente ovvero in quanto è atta ad esistere, poiché la misura del possesso di essere, la misura dell'essere un ente, è determinata dalla quiddità. Ora l'ente assoluto e primario compete alla sostanza, al sussistente in sé, ma secondariamente e limitatamente spetta anche agli accidenti perché anch'essi sono esistenti, sì, per dipendenza totale dalla sostanza, ma pure realmente esistenti in essa. Perciò anche l'essenza si dirà propriamente e perfettamente delle sostanze, mentre degli accidenti potrà essere predicata solo in un modo e sotto un aspetto limitati: «Sed quia ens absolute et per prius dicitur de substantiis, et per posterius et quasi secundum quid de accidentibus, inde est quod essentia proprie et vere est in substantiis, sed in accidentibus est quodammodo et secundum quid»[1256].

L'ente si predica, si dice, e delle sostanze e degli accidenti, ma diversamente secondo un preciso ordine di sequela, giacché esso prima compete alla sostanza e poi agli accidenti; alla sostanza spetta in assoluto, agli accidenti *secundum quid*, secondo un aspetto limitato. Vi è dunque in *ratione entis* anzitutto un ordine tra sostanza e accidenti, un ordine che fa dipendere l'accidente interamente dalla sostanza in quanto ognuno dei predicamenti accidentali assume verso la sostanza una relazione di dipendenza sia quanto all'esistere stesso – la sostanza esiste immediatamente in sé, gli accidenti mediante la sostanza e nella sostanza – sia quanto a ciò

[1256] *De ente et essentia*, cap. 2, n. 4.

che essi sono perché uno ne è la misura, l'altro la disposizione e così via.

Fin qui si ha dunque un insieme di relazioni a un termine, un'attribuzione *multorum ad unum*, una limitazione degli inferiori per opera della loro dipendenza strutturale dal superiore. Ma l'ente si dice della sostanza e dell'accidente diversamente da come il sano si predica dell'animale e della medicina. Infatti, il sano della medicina è esclusivamente il sano dell'animale, nella medicina non c'è un sano proprio, ma solo un rapportarsi al sano dell'altro, dell'organismo vivente appunto. L'atto di essere e quindi la *ratio entis* (il fatto di «avere essere») pervade invece intrinsecamente, seppure in maniera differenziata, la sostanza e gli accidenti, sicché l'ente dell'accidente non è quello dell'"essere ordinato" alla sostanza, ma quello di un "*che*" di ordinato alla sostanza. All'attribuzione subentra allora anche una certa proporzionalità: come l'ente spetta primariamente alla sostanza, così derivatamente, eppure intrinsecamente e proporzionalmente al loro modo accidentale, spetta pure agli accidenti dipendenti dalla sostanza e inerenti ad essa. Ecco dunque come l'ente conviene alla sostanza in assoluto – il suo essere è quello della cosa stessa – e all'accidente sotto un aspetto limitato – l'essere dell'accidente è quello della determinazione della cosa ad essere tale o talaltra. Il *secundum quid* assume allora un duplice significato: uno attributivo della «relazione a», l'altro proporzionale del «qualcosa di relativo a». L'ente accidentale è determinato dal suo rapportarsi ad altro, ma tale rapporto non è tutta la sua definizione, poiché esso non solo si dice ente per rapporto all'altro, ma è ente rapportato ad altro. Come forma (*quo*) l'accidente non è, ma la sostanza è secondo esso, come forma nel soggetto (un *quid* accidentale) esso pure è, sebbene solo in dipendenza dalla sostanza.

Se all'accidente spetta l'essere in relazione ad altro e non solo essere relazione ad altro (mentre alla medicina non spetta la salute in rapporto all'animale, ma solo una denominazione di salute che è tutta ed esclusivamente ordine alla salute dell'animale), esso avrà pure una certa sua essenza, una dimensione per mezzo della quale esso è. Se solo la sostanza fosse secondo l'accidente, solo quella sarebbe un'essenza, questo invece rimarrebbe pura forma, ma siccome *nella* sostanza l'accidente pure ha l'essere, esso stesso deve pure possedere un *quo ipsum est*. Così l'essenza si trova intrinsecamente e nella sostanza e negli accidenti, ma nella sostanza *proprie et vere*, negli accidenti *quodammodo et secundum quid*, il che non vuol dire metaforicamente, ma limitatamente: il *proprie* opposto al *quodammodo* significa ovviamente *omnimodo* e il *vere* opposto al *secundum quid* non vuole escludere il *false*, ma significa *absolute, per se, simpliciter*.

L'essenza dell'accidente è dunque un che di limitato nel genere di «essenza» che pienamente compete solo alla sostanza. La limitazione costituisce l'essenza dell'accidente come relazione alla sostanza ed evidentemente si è ancora dinanzi a una semplice attribuzione. All'essenza però spetta dare l'essere al soggetto, sicché la si dovrà pure considerare in rapporto al supposito, che è uno solo, quello della sostanza, eppure quell'unico supposito dà il sussistere sia all'essenza in assoluto (che è quella della sostanza), sia all'essenza limitata dal rapporto di dipendenza alla sostanza che dà l'essere tale alla sostanza ed è tale nella sostanza. Nella sostanza dunque esistono più essenze – la sua, e poi le essenze aggiunte che conferiscono l'essere aggiunto e limitato della taleità della cosa e non più l'essere della cosa stessa – e qui si apre di nuovo una netta proporzionalità contenente l'ordine attributivo: come l'essere in assoluto della cosa spetta alla sostanza, così l'essere tale della sostanza spetta all'accidente della sostanza medesima.

e. L'essenza dell'accidente

85. Che l'accidente abbia un'essenza vera e propria, seppure costituita per riferimento ad altro, S. Tommaso non manca di dirlo esplicitamente: «Nec est verum quod *Avicenna* dixit, quod praedicata, quae sunt in generibus accidentis, principaliter significent substantiam, et per posterius accidens, sicut hoc quod dico album et musicum. Nam album ut in praedicamentis dicitur solam qualitatem significat. Hoc autem nomen album significat subiectum ex consequenti, in quantum significat albedinem per modum accidentis. Unde oportet, quod ex consequenti includat in sui ratione subiectum. Nam accidentis esse est inesse. Albedo enim, etsi significet accidens, non tamen per modum accidentis, sed per modum substantiae. Unde nullo modo consignificat subiectum. Si enim principaliter significaret subiectum, tunc praedicata accidentalia non ponerentur a Philosopho sub ente secundum se, sed sub ente secundum accidens. Nam hoc totum, quod est homo albus, est ens secundum accidens, ut dictum est»[1257].

L'essenza dell'accidente è tutta rapportata alla sostanza, perché la sua funzione è quella di determinare qualche essere aggiunto a quello sostanziale che è però qualcosa attorno alla sostanza e riguardo ad essa come misura, disposizione, agire, subire o altro. Eppure ciò non vuol dire che l'accidente non abbia un'essenza propria e che l'essenza si dica di esso solo per riferimento ad altro.

[1257] *In Met.*, V, l. 9, n. 894.

L'Aquinate attribuisce la dottrina dell'essenza intrinseca agli accidenti allo stesso Aristotele e ciò non senza ragione, poiché anche lo Stagirita afferma senza ombra di dubbio che una cosa è essere accidente[1258] e un'altra cosa è essere accidentalmente[1259]. I predicamenti accidentali appartengono, assieme alla sostanza, all'ente *per sé*, a ciò che ha essere *per sé*, mentre il *per accidens* indica piuttosto ciò che è contingente, ciò che accade *ut in paucioribus*, il casuale o il fortuito. I predicati accidentali dunque non si dicono primariamente della sostanza e solo derivatamente dell'accidente, ma hanno un significato primario loro proprio. Il bianco è ente in dipendenza dalla sostanza, ma è bianco ed è qualità in sé, per quanto conseguentemente non potrà verificarsi se non inerendo a una sostanza.

Dal testo citato appare una distinzione fondamentale che divide il significato del nome in concreto (il bianco) da quello che esso ha in astratto (la bianchezza). E la prima parte della distinzione (nome concreto) si divide ulteriormente nel nome dell'accidente in quanto appartenente al predicamento, al genere supremo, e nome dell'accidente in se stesso. Il bianco non può che appartenere al genere della qualità, e così significa solo una qualità cui spetta *per sé* e non accidentalmente costituire una divisione dell'ente assieme agli altri predicamenti. Il bianco significa allora primariamente una qualità ma, data la concretezza del nome, conseguentemente implica il riferimento a un soggetto di inesione, a ciò che è tale ossia bianco. Nella concretezza, al di là dell'essenza che in sé tende ad essere universale, emerge il modo di essere, perché l'essere spetta sempre e solo al sussistente e quindi al concreto. Siccome poi il modo di essere dell'accidente è quello di inerire ad altro in quanto la sua essenza non possiede sussistenza in sé, ma solo nell'altro, ne consegue che il bianco consignifica la cosa (sostanza) bianca.

Diverso è il significato del nome nella sua forma astratta. La bianchezza non solo non significa la sostanza bianca, ma nemmeno implica un riferimento ad essa in modo tale da consignificarla. Invero siffatti nomi astratti di predicamenti accidentali significano, certo, materialmente, degli accidenti inerenti realmente a delle sostanze, ma formalmente li significano non a modo di accidenti, bensì a modo di sostanze. Ciò è possibile proprio grazie al fatto che l'accidente possiede intrinsecamente un'essenza e che nella proprietà di «avere un'essenza» esso comunica con la sostanza. Così là dove non c'è più riferimento al modo di essere, ma alla sola essenza, come

---

[1258] Può trattarsi di una proprietà aggiunta ma necessaria all'essenza (N.d.C.).

[1259] Qualcosa che può esserci come non esserci senza che la sostanza cambi (N.d.C.).

avviene appunto in quell'astrazione che isola l'essenza dalla concretezza del suo *modus essendi*, lo stesso accidente si riveste del modo della sostanza e per conseguenza viene significato come un che di assoluto.

La bianchezza indica una qualità che per sé appartiene all'ente e a cui pure l'ente a sua volta spetta per sé perché è proprio dell'ente realizzarsi o come sostanza o come quantità o come qualità o come uno qualsiasi dei predicamenti. Anche il bianco indica anzitutto la qualità di avere tale determinato colore e solo conseguentemente si riferisce a ciò in cui il bianco si realizza, a ciò che tramite esso si dice appunto bianco. Viceversa l'uomo bianco non è più né uno né ente per sé, ma un composto accidentale ed esistente accidentalmente. Perciò, riassumendo, si può dire che il nome dell'accidente significa l'accidente a modo di sostanza in astratto e a modo di accidente in concreto, ma mai significa qualcosa di esistente accidentalmente. L'accidente detto del soggetto invece significa l'inerenza al soggetto che, se si tratta di un predicabile non proprio, è pure un che di accidentalmente esistente.

86. L'accidente dice dunque un ente *per se*, perché possiede un'essenza propria, ma, siccome l'ente è un'essenza cui spetta l'essere, anche l'essere dovrà trovarsi coinvolto nella perseità dei generi predicamentali di quell'ente che si dice tale *sia* per riferimento all'essenza *che* per riferimento all'essere, così da essere nel contempo e inseparabilmente e nome e participio verbale.

S. Tommaso affronta il problema nel contesto teologico spiegando il permanere degli accidenti nella transsustanziazione, ma la verità dell'essere accidentale è ovviamente di ordine naturale razionale. L'«essere in» dell'accidente non esaurisce tutto il suo essere in assoluto, ma ne è solo un aspetto, sebbene essenziale. «inesse non dicit esse accidentis absolute, sed magis modum essendi qui sibi competit ex ordine ad causam proximam sui esse. Et quia remoto ordine accidentis ad causam proximam, adhuc potest remanere ordo ipsius ad causam primam, secundum quem modus ipsius essendi non est inesse, sed ab alio esse; ideo potest Deus facere quod sit accidens, et non insit: nec tamen esse accidentis ab accidente removebitur, sed modus essendi»[1260].

La distinzione fondamentale è quella tra l'essere in assoluto e il modo di essere relativamente alla causa. Quest'ultimo poi si divide ulteriormente in un modo di essere rapportato alla causa prossima e uno che si riferisce alla causa prima remota dell'essere e di tutte le sue partecipazioni. Una cosa è avere l'essere *sic et simpliciter* e un'altra è avere l'essere in un tale determinato modo per tale causa.

[1260] IV *Sent.*, d. 12, 1, 1, 1, 1m.

In nessun modo l'essere assoluto della cosa, anche del solo accidente, è riducibile completamente al suo essere causato, e ciò persino nei riguardi della Causa prima. Come l'essere dell'ente finito non s'identifica con l'essere causato, così pure il suo essere accidentale non coincide con l'essere derivato dalla sostanza, che ne è la causa prossima. La relativa indipendenza dell'ente finito è data nella misura della sua essenza che riceve l'essere in sé facendolo diventare interamente suo, e perciò analogicamente è da pensare che anche la suddetta consistenza dell'accidente sia dovuta alla sua essenza accidentale.

L'essenza dell'ente è formalmente mediatrice tra il supposito e l'atto di essere costituendosi come ciò per mezzo di cui il sussistente ha l'essere. Da un lato allora l'essenza dell'accidente si rapporterà al supposito che essa può trovare solo al di fuori di sé, nella sostanza, dall'altro lato però essa avrà un suo contenuto proprio che determinerà la misura della partecipazione dell'essere. Ma l'essenza dell'accidente non è formalmente costituita dall'inesione ad altro, bensì da una differenza che la collega a un supremo genere accidentale al quale poi, conseguentemente, spetta avere sussistenza nell'altro.

Il contenuto assoluto dell'essenza determina allora il suo essere in assoluto. Il suo rapporto al supposito e alle cause determina invece il suo modo di essere. Il dipendere da un soggetto di inesione è essenziale alla quiddità accidentale, ma non è costitutivo del suo contenuto quidditativo. L'essere dell'accidente riguarda allora primariamente il contenuto formale della sua essenza e solo di conseguenza il rapporto di esso al supposito e alle cause. Anche se l'accidente non inerisse alla sostanza, esso potrebbe sempre avere un essere suo proprio conferitogli dalla Causa dell'essere stesso in tutte le sue partecipazioni. In tal caso ovviamente bisognerebbe sempre supporre una sussistenza dell'accidente non più nella sostanza, bensì in sé, il che certo non può derivare all'accidente dalla sua natura, ma solo dalla Causa prima dell'atto di essere che dà alle essenze non solo l'essere, ma anche l'essere soggetto di essere ovvero la terminazione supposizionale.

La Causa prima poi produce gli effetti delle cause seconde anche senza servirsi di esse, di modo che essa può dare alla natura dell'accidente quel sussistere che quest'ultima altrimenti trae solo dalla sostanza e quell'esistere che essa altrimenti non ha se non nella sostanza. L'unica cosa che nemmeno la Causa prima può produrre, perché è cosa in sé non fattibile, contraddittoria, è il cambiamento dell'essenza stessa nel suo contenuto formale.

Astraendo dal caso preternaturale della sussistenza dell'accidente, rimane sempre che, se da un lato l'accidente ha un modo di essere che è inerire e una forma che non è la sostanza, ma piuttosto fa

essere la sostanza secondo se stessa, dall'altro, nella sostanza, l'accidente acquisisce, e ciò intrinsecamente, sia il sussistere che l'essere che gli sono propri, così da determinare anch'esso un modo nuovo, aggiunto a quello della sostanza, della partecipazione all'*actus essendi* e per conseguenza un modo nuovo di essere un ente *per se*.

2. I diversi significati di "sostanza"

a. Essenza e supposito

87. Nell'accurata analisi della definizione boeziana "*persona est rationalis naturae individua substantia*", l'Aquinate solleva una difficoltà circa l'espressione "*individua substantia*"[1261]. Il significato ne può essere molteplice a seconda di quello che assume il termine "sostanza": «Substantia in usu latinorum aequivocatur ad essentiam et hypostasim. Cum ergo dicitur, persona est substantia individua, substantia aut ponitur pro essentia, aut pro hypostasi». Se poi il significato è quello di ipostasi individua, allora si tratta evidentemente di un pleonasmo, perché non c'è ipostasi che non sia anche individua. Se il significato è quello di essenza individua, dato che l'individualità riguarda il soggetto ("cum individuatio ponatur circa subiectum") e che *in divinis* essa è dovuta alle proprietà (delle Persone), ne segue che le proprietà individuanti distinguerebbero le essenze, cosa, questa, del tutto sconveniente nell'ambito della teologia trinitaria. Infine, siccome le definizioni si moltiplicano assieme ai definiti (più uomini sono più animali razionali), più persone sarebbero anche più essenze, il che è, come si è già detto, dogmaticamente inammissibile.

La risposta di S. Tommaso[1262] si articola in due momenti. Il secondo, stando a quanto dice lo stesso Aquinate, è insoddisfacente, sia perché fa violenza al testo ("*quia hoc non potest trahi de significatione vocabulorum*") sia anche perché lascia irrisolta la questione del significato di "sostanza". È la tesi di alcuni, non meglio precisati ("*quidam tamen dicunt*") che fanno coincidere il significato di sostanza con quello di ipostasi. Il termine "sostanza", che sta per ipostasi, escluderebbe un duplice tipo di comunicabilità: quello dell'universale al singolo e quello del particolare rispetto al tutto di cui fa parte; l'aggiunta "individua" invece escluderebbe un terzo tipo

[1261] I *Sent.*, d. 25, 1, 1, arg. 7.
[1262] *Ibid.*, 7m.

di comunicabilità, che è quello d'una cosa che può essere assunta da un che di congiunto a una realtà superiore. Così la natura umana di Cristo è suscettibile di essere assunta all'unità di una natura superiore sussistente nella Persona divina del Verbo. La divisione è inattendibile in sé, ma sempre rimane fondata la differenza delle due terminazioni – *qua privatur communitas universalis, et qua privatur communitas particularis quam habet in constitutione totius* – delle quali la prima è evidentemente individuante, l'altra supposizionale, perché, mentre quella rende particolare l'essenza universale, questa fa appartenere l'essenza particolare alla sostanza come la parte costitutiva al tutto che essa costituisce.

Per la varietà dei significati di "sostanza" è invece assai importante la prima divisione proposta dallo stesso S. Tommaso: «Substantia dicitur quattuor modis. Uno modo substantia idem est quod essentia; et sic substantia invenitur in omnibus generibus, sicut et essentia; et hoc significatur cum quaeritur: Quid est albedo? Color. Alio modo significat individuum in genere substantiae, quod dicitur substantia prima vel hypostasis. Tertio modo dicitur substantia secunda. Quarto modo dicitur substantia communiter prout abstrahit a substantia prima et secunda, et sic sumitur hic, et per individuum, quasi per differentiam, trahitur ad standum pro substantia prima»[1263].

La sostanza assume allora un significato principale che è quello del sussistente (sostanza prima), il quale però è costituito da un'essenza cui nella sostanza spetta il sussistere in sé, dimodoché essa significherà anche l'essenza del sussistente (sostanza seconda). Significherà poi ciò che è comune al sussistente e al suo costitutivo formale, ovvero il predicamento stesso della sostanza intesa come quell'essenza cui compete di sussistere in sé, così che l'aggiunta di «individua» determina il genere a significare non più l'essenza del sussistente in sé, ma lo stesso sussistente.

Infine, siccome anche gli accidenti possiedono un'essenza, ma non una sussistenza propria, anch'essi potranno dirsi «sostanza», se nella sostanza, intesa nel suo significato principale, si isola l'essenza dalla sussistenza e se per essenza si intenderà non solo ciò che è la cosa, ma anche ciò che è tale o talaltro nella cosa. La sostanza significa dunque anzitutto l'essenza sussistente, poi l'essenza del sussistente, poi il comune ad entrambi e infine l'essenza comunque detta tale, anche di ciò a cui il sussistere non spetta in sé, ma soltanto in altro.

Tutto ciò rivela la fondamentale dualità, nella costituzione della sostanza, tra essenza e supposito. Il primato spetta al supposito, e poi il nome «sostanza» si dirà di ogni essenza in quanto rapportata al

---

[1263] *Ibid.*

supposito: della sostanza prima, che attualmente sussiste, della sostanza seconda che costituisce il sussistente e ne fa parte, del genere predicamentale della sostanza e infine di tutte le essenze, anche di quelle dei predicamenti accidentali, che si riferiscono alla sostanza e alla sua essenza. Si ha evidentemente una "*aequivocatio ad essentiam et hypostasim*" che di fatto è un'analogia di essenze non sussistenti a quella sussistente, se si considerano le essenze stesse; di essenze sussistenti in modo derivato a quella sussistente in modo principale, se si considerano invece le essenze in quanto sono già, in un modo o nell'altro, supposizionalmente terminate.

b. Triplice divisione della sostanza

88. Vi è una triplice divisione della sostanza[1264] le cui parti ricevono una predicazione analogica del termine suddetto e a loro volta costituiscono degli insiemi analoghi alle parti nelle quali si dividono. Le prime due parti della divisione concernono la sostanza predicamentale, la terza oltrepassa il predicamento entitativamente (sebbene non logicamente), in quanto trascende la sostanzialità astraibile dal sensibile in direzione di quella delle sostanze dette separate perché immateriali. Le prime due divisioni della sostanza predicamentale, che elaborano la nozione di «sostanza» in base al dato sensibile, costituiscono a loro volta due ordini analogici dei quali il primo merita di essere chiamato esterno, in quanto allarga la nozione di sostanza dal sussistente a ciò che in esso essenzialmente sussiste; il secondo invece si presenta più interno poiché mette in evidenza le dimensioni della stessa sostanza prima, del sussistente, dividendolo nei suoi elementi (materia e forma) e contrapponendo loro il composto.

La prima considerazione della sostanza riguarda l'essenza e il soggetto costituito da essa. In un secondo momento si constata il primato del soggetto sull'essenza quanto alla sostanzialità e ci si concentra su di esso come sul sommo analogato del primo ordine. Infine, nella terza e ultima fase della ricerca, si scopre il carattere composito della sostanza sensibile, si mette in evidenza il primato di sostanzialità da parte della forma sul composto e del composto sulla materia e, partendo dalla forma sostanziale come sommo analogato del secondo ordine, si giunge alla conclusione che, se la forma sostanziale esistesse indipendentemente dalla materia, essa non solo non perderebbe nulla della sua sostanzialità, ma sarebbe più sostanza di quella sensibile e composta, così da giungere infine al

[1264] Cfr. *In Met.*, VII, 1. 2. Le divisioni si articolano tra i nn. 1270, 1276 e 1297.

sommo analogato del terzo ordine, che è la sostanza separata, immateriale. Dal soggetto alla forma, dalla forma nel soggetto alla forma che è soggetto, ecco il movimento della ricerca aristotelica attorno all'*usìa* come S. Tommaso li ordina e li esamina.

Il primo ordine analogico di «sostanza» che abbiamo chiamato ordine predicamentale esterno comprende quattro parti. «Substantia ad minus dicitur *quattuor* modis, si non dicatur "multiplicius", idest pluribus modis [...]. Quorum quidem modorum *primus* est secundum quod "quod quid erat esse"[1265], idest quidditas vel essentia, sive natura rei dicitur eius substantia. *Secundus* modus est prout "universale" dicitur substantia esse, secundum opinionem ponentium ideas species, quae sunt universalia de singularibus praedicata, et sunt horum particularium substantiae. *Tertius* modus est secundum quod "primum genus" videtur esse substantia uniuscuiusque. Et per hunc modum unum et ens ponebant substantias esse omnium rerum, tamquam prima omnium genera. *Quartus* modus est "secundum quod subiectum", idest substantia particularis dicitur esse substantia. Dicitur autem substantia de quo alia dicuntur, vel sicut superiora de inferioribus, ut genera et species et differentiae; vel sicut accidens praedicatur de subiecto, ut accidentia communia et propria»[1266].

c. Sostanza prima e sostanza seconda

Essenza, universale, genere e soggetto: ecco i modi fondamentali in cui si predica la sostanza. E San Tommaso non ha dubbi sulla possibilità di ridurli a due significati fondamentali equivalenti alla sostanza seconda (essenza, universale, genere) e prima (soggetto). «Nam per subiectum intelligitur hic substantia prima[1267]. Quod autem dixit genus et universale, quod videtur ad genus et species pertinere, continetur sub substantiis secundis. Hoc autem quod quid erat esse hic ponitur, sed ibi praetermittitur, quia non cadit in praedicamentorum ordine nisi sicut principium. Neque enim est genus neque species, neque individuum, sed horurn omnium formale principium»[1268].

La sostanza seconda è l'universale anzitutto specifico e per estensione generico. L'essenza è il costitutivo formale della sostanza

---

[1265] Traduzione dell'aristotelico "To ti en èinai" = "ciò che era l'essere". L'imperfetto, come in ebraico, significa permanenza metatemporale: l'immutabilità dell'essenza (N.d.C.).

[1266] *Ibid.*, nn. 1270-1273.

[1267] Il "tode ti" di Aristotele: il "questo qui" (N.d.C.).

[1268] *Ibid.*, n. 1275.

e la riguarda a tutti e tre i gradi, generico, specifico e individuale. Vi sarà allora anche una vera e propria essenza dell'individuo che non coincide con l'intenzione di individualità, ma piuttosto con il contenuto formale della sostanza individua. Non è un soggetto (*quod*) né un *quo* al suo grado ontologico più proprio che è quello della specie, bensì un *quo* al grado individuale, ciò per mezzo di cui una cosa è se stessa come individua. L'essenza c'è a tutti i gradi ontologici, mentre l'universale si colloca a livello del genere e della specie e si contrappone al singolo che è il soggetto sussistente. Sicché in fondo le opposizioni sono due: essenza-soggetto e universale[1269]-singolo[1270]; l'essenza si contrappone più esattamente al solo termine supposizionale, l'universale invece trova il suo corrispondente nel sussistente particolare tutto intero.

La sostanza prima non è il supposito distinto dall'essenza (che raggiunge anche il grado di individualità), bensì il soggetto concretamente sussistente che si differenzia dall'universale il quale è «sostanza» solo derivatamente in quanto fa parte del singolo sussistente: «Tale subiectum maxime videtur substantia esse. Unde in *Praedicamentis* dicitur quod talis substantia est quae proprie et principaliter et maxime dicitur. Huiusmodi enim secundum se omnibus aliis substant, scilicet speciebus et generibus et accidentibus. Substantiae vero secundae, idest genera et species, substant solis accidentibus. Et hoc etiam non habent nisi ratione primarum. Homo enim est albus inquantum hic homo est albus»[1271].

Sostanza-predicamento è l'essenza cui spetta sussistere in sé e non in qualcos'altro. Come si vede, entra nella definizione da un lato l'essenza, ciò per mezzo di cui la cosa è ciò che è, e dall'altro la sussistenza, ciò per cui essa è un che di suscettibile di esistere[1272] e di ricevere delle perfezioni aggiunte. Evidentemente il soggetto sostanziale comprende e il supposito e l'essenza che il supposito termina e dispone all'essere[1273]. Il supposito non esiste senza un'essenza; a sua volta l'essenza senza il supposito è completa, sì, come essenza, ma non è suscettibile di essere[1274] e tanto meno è esistente in atto. Dunque il piano dell'intelligibilità fondato sull'essenza e quello della realtà fondato sull'esistenza si dividono tra di loro. L'essenza come costitutivo formale della cosa rende questa perfettamente intelligibile, anzi, afferrare intellettivamente la cosa significa coglierne intenzionalmente l'essenza. Ma l'essenza così

[1269] Generico, specifico (N.d.C.).
[1270] Individuale (N.d.C.).
[1271] *Ib.*, n. 1274.
[1272] Esistere in sé e per sé (N.d.C.).
[1273] Sussistere (N.d.C.).
[1274] Sussistere (N.d.C.).

astrattivamente isolata non è reale, bensì puramente intenzionale, non esiste *in rerum natura*, ma solo come concetto nella mente umana. Eppure dire che l'essenza è mera astrazione e puro concetto costituisce un profondo errore che purtroppo si è molto diffuso a causa della stortura soggettivistica culminante nell'esistenzialismo con la spaccatura tra concetto-essenza e concreto irrazionale-essere[1275].

L'essenza è nella cosa e costituisce la cosa ma, per quanto faccia parte della sostanza, non è sostanza intera, giacché, non solo per essere in atto, ma anche per ricevere l'essere in atto (esistere), deve costituirsi come un *quod potest esse* in attesa di divenire un *quod est* tramite la partecipazione all'atto di essere. E ciò è possibile solo tramite la terminazione supposizionale. La sostanza è perciò irriducibile alla sola essenza[1276], ma nel contempo sarebbe altrettanto errato volerla ricondurre al solo termine supposizionale[1277], il quale d'altronde, non si vede come possa essere un termine senza un che di terminato. Essenza sussistente, supposizionalmente terminata, ecco che cosa è la sostanza. Ora in questa "definizione"(propriamente la sostanza è indefinibile in quanto costituisce un genere supremo) l'elemento «essenza» svolge il ruolo del genere e «sussistente» quello della differenza. Siccome l'ultima determinazione spetta alla differenza, la sussistenza sarà decisiva per la costituzione della sostanza.

Dove il legame essenza-supposito è immediato, si avrà la sostanza-predicamento; dove invece tra essenza e supposito media l'essenza di un'altra cosa (così tra l'essenza del correre e chi corre è media l'essenza di chi corre, ad es. di un uomo), si avrà un predicamento accidentale. La sostanza nel senso più proprio della parola sarà dunque il soggetto che è l'essenza attualmente sussistente, ma immediatamente seguirà il significato di sostanza intesa come essenza suscettibile del sussistere. Si noti bene che la sostanza considerata come essenza non esclude il supposito, ma, mentre il *subiectum* si pone attualmente e *in recto*, l'essenza lo implica virtualmente e lo lascia *in obliquo*.

È poi dall'essenza che partono gli altri significati di sostanza, in quanto l'essenza individualmente esistente nel soggetto è tuttavia, nel suo contenuto, comune a più soggetti e quindi universale al grado specifico prima e a quello generico poi. Ed è l'essenza della specie (e del genere) che costituisce la sostanza detta «seconda», che non

---

[1275] Questo appare evidente, per esempio, in un Rahner con il suo dualismo tra il "tematico" (categoriale, concettuale) e l'"atematico" (trascendentale, esistenziale) (N.d.C.).

[1276] Difetto dell'essenzialismo e del formalismo (N.d.C.).

[1277] Difetto dell'esistenzialismo e del nominalismo (N.d.C.).

sussiste in altro, ma si predica di altro e fa parte di altro. L'umanità di quest'uomo sussiste in quest'uomo stesso, ma nel contempo l'umanità di quest'uomo è specificamente identica a quella di un altro uomo e quindi si predica di entrambi. Alla predicazione di entrambi corrisponde poi un reale far parte di entrambi, giacché la stessa essenza specifica che costituisce quest'uomo costituisce anche quell'altro. Ma l'essenza specifica non è il soggetto – sostanza prima – bensì la sua parte costitutiva. Essa ha sussistenza nello stesso soggetto e non in un altro, eppure non è tutto il sussistente, ma solo una parte di esso.

Così al di là del soggetto e dell'essenza, che sono due aspetti della sostanza prima, la sostanza si dirà anche dell'essenza intesa non più come forma del soggetto, bensì come l'universale astratto dal soggetto sia a livello di specie che a livello di genere. L'analogia della sostanza-predicamento sarà perciò la seguente:

- *sostanza prima (singolo sussistente)*:
  - supposito costituito da tale essenza
  - essenza come forma costituente tale supposito
- *sostanza seconda (universale cui spetta sussistere)*:
  - al grado specifico
  - al grado generico (suscettibile di ulteriore gradualità tra generi superiori ed inferiori)

d. Materia e forma

89. Partendo dal sommo analogato della divisione analogica della sostanza predicamentale, che è il soggetto inteso come essenza attualmente sussistente, ci si chiede quali ne siano i possibili significati particolari. Dato poi che l'intelligenza umana non conosce immediatamente altro che le sole essenze materiali, occorre partire dalla sostanza sensibile (sinolo), che è un composto di materia e di forma, di modo che la «sostanza» nel senso più proprio di «sostanza prima» si dirà della materia, della forma e del composto. «Subiectum quod est prima substantia particularis in tria dividitur; scilicet in materiam, et formam, et compositum ex eis. Quae quidem divisio non est generis in species, sed alicuius analogice praedicati, quod de eis, quae sub eo continentur, per *prius* et posterius praedicatur. Tam enim compositum quam materia et forma particularis substantia dicitur, sed non eodem ordine»[1278]. La sostanza è manifestamente il

[1278] *Ibid.*, n. 1276.

composto di materia e di forma, ma come si dice «sostanza» il tutto, così si predicherà anche delle parti del tutto che costituiscono il tutto. Non si tratterà neppure questa volta di predicazione univoca, poiché la sostanzialità non può certo convenire ugualmente a delle realtà che sono tra loro profondamente disuguali ovvero interdipendenti. Così, sotto un aspetto, il composto precederà e la materia e la forma come il tutto che fa dipendere da sé le sue parti, mentre sotto un altro aspetto le seguirà entrambe, perché costituito da esse, e ciò pure secondo un preciso ordine in quanto la forma dà atto alla materia e non viceversa.

L'ordine primario è quello della costituzione in atto perché la sostanza è anzitutto ciò che (soggetto) attualmente è (esistenza). Sarà dunque massimamente sostanza quel che dà al soggetto (sostanza prima) il suo essere in atto, non però in atto di esistere, poiché l'esistere suppone la sostanza già costituita in quanto è ricevuto in essa, ma in atto di essere sostanza[1279], che è manifestamente un atto formale. Sotto quest'aspetto dunque la forma sostanziale è più sostanza della materia, perché la materia riceve il suo atto dalla forma. «Dicit ergo (Aristoteles) [...] quod species idest forma, prior est materia. Materia enim est ens in potentia, et species est actus eius. Actus autem naturaliter prior est potentia. Et simpliciter loquendo prior tempore, quia non movetur potentia ad actum nisi per ens actu; licet in uno et eodem quod quandoque est in potentia, quandoque in actu, potentia tempore praecedat actum[1280]. Unde patet, quod forma est prior quam materia, et etiam est magis ens quam ipsa; quia propter quod unumquodque et illud magis. Materia autem non fit ens actu nisi per formam. Unde oportet quod forma sit magis ens quam materia»[1281].

La lapidaria identificazione "*species idest forma*" non vuole certo confondere l'astratto totale (l'universale) con quello formale (l'atto), ma vuole senza dubbio significare quella verità, che già tante volte è apparsa nel corso di questa ricerca, e cioè che l'origine dell'universale (specie) è la forma. Orbene, la forma sta alla materia come l'atto alla potenza e quindi assume una netta priorità rispetto ad essa. Tale primato riguarda anzitutto l'ordine della natura secondo il quale nello stesso soggetto l'atto precede sempre la potenza in quanto stabilisce la stessa potenza. La costituisce poi sia come potenza attuata sia anche come pura potenza, perché la potenza si definisce

---

[1279] Ossia in atto di sussistere (N.d.C.).

[1280] Qui si vede la confusione nella quale cade l'evoluzionismo materialista: siccome nell'evoluzione del vivente umano la manifestazione dello spirito appare successivamente a quella biologica, si crede che lo spirito abbia origine dalla materia (N.d.C.).

[1281] *Ibid.*, n. 1278.

per la sua dipendenza dall'atto. Ma in soggetti diversi (causa-effetto), il primato spetta all'atto anche secondo l'ordine del divenire nel tempo, in quanto il passaggio di un ente potenziale all'atto avviene sotto l'influsso di un ente in atto. Nello stesso soggetto (ente-effetto) precede temporalmente la potenza successivamente attuata, ma nell'altro soggetto (ente-causa) l'atto vi deve già essere prima che l'effetto passi dalla potenza all'atto, giacché nessuna potenza si riveste d'un atto se non tramite l'influsso (causale efficiente) d'un ente in atto.

La forma è dunque prima della materia, sia strutturalmente che temporalmente, e perciò stesso essa è anche «più ente» della materia. Siccome l'ente è tale per la partecipazione dell'atto di essere, ciò equivale a dire che la materia partecipa dell'essere solo tramite la forma. Così la forma attua la materia nell'ambito della sostanza stessa e attuandola formalmente, rendendola «sostanza», la dispone pure alla ricezione dell'atto ultimo, dell'atto di essere costitutivo dell'ente.

90. Ora, se la forma precede la materia *in ratione substantiae*, essa conseguentemente dovrà precedere anche il composto così da essere più «sostanza» e della materia e del sinolo stesso. «Et ex hoc ulterius sequitur, quod eadem ratione forma sit prior composito ex utrisque, inquantum est in composito aliquid de materia. Et ita participat aliquid de eo quod est posterius secundum naturam, scilicet de materia. Et iterum patet, quod materia et forma sunt principia compositi. Principia autem alicuius sunt eo priora. Et ita, si forma est prior materia, erit prior composito»[1282].

La priorità della forma quanto alla sostanzialità nei riguardi del composto è duplice: una avviene a causa del suo essere atto, mentre il composto è, sì, un che di attuale, ma misto alla potenzialità del sostrato materiale; l'altra si verifica per il motivo del suo essere principio ovvero elemento semplice. Nel primo ordine, che è quello primario, la forma precede il composto, il quale però precede a sua volta la materia. Infatti l'atto attuante precede la sostanza attuata la quale è superiore alla potenza pura e semplice qual è appunto la materia prima. Nel secondo, che risulta ovviamente di importanza minore, la forma e la materia precedono il composto come gli elementi semplici precedono il misto. È ovvia la precedenza dell'ordine dell'attuazione su quello della elementare costituzione, perché, mentre nel primo la perfezione ontologica dell'attualità si pone come principio della divisione, nell'altro il criterio è quello della semplice elementarietà senza badare alle proprietà entitative ed assiologiche degli elementi stessi.

[1282] *Ibid.*, n. 1279.

Secondo il principio *propter quod unumquodque et illud magis* (ciò, per cui una cosa è tale, è massimamente tale)[1283], la forma che costituisce il sinolo dandogli struttura ed atto non può non precederlo secondo l'ordine di natura. Così il costitutivo della sostanza sarà più sostanza della stessa sostanza composta, come l'atto è superiore alla potenza attuata, e ciò che è per essenza tale supera e fonda ciò che è tale per partecipazione. Infatti il composto partecipa dell'atto e del perfetto che è la forma, ma ha pure parte nell'imperfetto, nella potenzialità della materia. Come si vede, tutta la perfezione deriva al composto dalla forma, ogni limite invece sta dalla parte della materia.

Anche la materia tuttavia fa parte della sostanza corporea e ciò non accidentalmente, ma propriamente e *per se*. E siccome il tutto dipende dalle sue parti costitutive, anche la sostanza composta dipenderà dalla materia, solo che vi è una grande differenza tra il modo in cui la materia costituisce la sostanza corporea e quello in cui contribuisce alla sua costituzione la forma. La forma infatti dà al composto l'atto e la perfezione propria, la materia gli dà il limite della potenzialità e la moltiplicazione numerica. Così la forma che da sé pone in specie si trova solo parzialmente realizzata in una moltitudine di individui ciascuno dei quali ha parte nella *ratio speciei* senza mai adeguarla così da potersi identificare con essa.

Ora, se è vero che nell'ordine del divenire gli elementi precedono il composto da essi, è altrettanto vero che nell'ordine di natura il tutto è superiore alle sue parti che sono se stesse solo nel tutto e che, prese ciascuna a sé, non hanno completezza. Sotto questo aspetto il composto precederà e la forma e la materia, e la forma del composto avrà bisogno della materia in vista della sua completezza, sebbene il complemento materiale, ben lontano dall'aggiungere una perfezione, imporrà piuttosto un limite e alla forma e al composto intero. Ciò ci persuade che l'incompletezza della forma in questione le è propria non in quanto è forma, ma piuttosto le accade accidentalmente in quanto questa forma (inerente alla materia) è imperfetta nello stesso suo essere-forma[1284].

91. Alcuni pensatori antichi (e ora si potrebbe aggiungere anche moderni, perché la degenerazione empiristico-materialistica finisce fatalmente in quella irrazionalità inebetita dalla quale il pensiero filosofico ai suoi albori faticosamente si elevava), affermano «non

---

[1283] Più alla lettera: ogni cosa è per un qualche motivo, e questo è qualcosa di più (N.d.C.).

[1284] La forma di per sé non richiede di essere in una materia, ma di starsene da sé, perché la materia la diminuisce nel suo esser forma. Così similmente l'essere è meno essere quando è limitato dall'essenza (N.d.C.).

solum quod materia sit substantia, sed quod ipsa sola sit substantia»[1285]. Ovviamente questo lo asseriscono non della materia prima che rimane a loro sconosciuta, bensì del corpo, che solo sembra essere sostanza, dotata di forme puramente accidentali (qualità).

Bisogna ammettere a loro onore che gli antichi[1286] erano realisti almeno nell'ambito del sensibile, con poche eccezioni costituite per lo più da sistemi giustamente considerati come marginali, quali la sofistica e lo scetticismo. Il loro realismo tuttavia non si spingeva al di là del sensibile: la ragione rimaneva ancora priva del suo oggetto proprio, perché mancava una teoria metafisica delle sostanze considerate come costituite da forme che, per quanto inerenti alla materia, sono tuttavia in sé sempre immateriali e sovrasensibili.

Nell'epoca moderna il fenomenismo fu generalizzato ed esteso anche all'ambito dell'empirico[1287]. Con ciò *a fortiori* la ragione si vide precludere le vie della sua specifica indagine da istanze critiche che furono erette dinanzi a essa come veri e propri spauracchi. Ma l'anima antimetafisica di ogni criticismo e quella pseudometafisica di ogni idealismo rimane fondamentalmente materialistica[1288]. Non basta dubitare dei sensibili e negarli dialetticamente perché si affermi l'esistenza in sé della dimensione spirituale del reale. Se lo spirituale è riconducibile al soggetto conoscente, individuale o collettivo che esso sia, la sua consistenza reale si disperde immediatamente. E l'unico ripiego che rimane fatalmente aperto all'intelletto per uscire, almeno in apparenza, dalla disperazione in cui lo getta ogni forma di soggettivismo, rimane ancora il culto positivistico della materia quantificabile, come a dire: non sappiamo nemmeno se esiste qualcosa, tanto vale esplorare quel che si lascia esprimere con rigore, ciò che si piega all'approccio quantificante – il materiale – guardandoci bene dal tentare di indagare lo spirituale nell'ambito del quale rimangono troppe incertezze. Eppure, essendo

---

[1285] *Ibid.*, n. 1283.

[1286] Gli antichi naturalisti greci. Se invece consideriamo l'India, in essa il pensiero più antico si esprime dell'idealismo panteistico. Qualcosa di simile in occidente abbiamo con Parmenide (N.d.C.).

[1287] Vedi la soggettività delle qualità sensibili in Galileo e Cartesio (N.d.C.).

[1288] Gli idealisti si vantano di avere una conoscenza, anzi un' "esperienza" dello "Spirito" superiore a quella del cristianesimo, ma in realtà il loro "spirito" non è una Sostanza reale, oggettiva ed extramentale, ma è un ente di ragione e fantastico da loro inventato, che non dando loro alcuna certezza, li porta poi, al lato pratico, come osserva giustamente l'Autore nelle righe successive, ad appigliarsi spasmodicamente al dato materiale positivo. Si noti la parabola del pensiero europeo dell'Ottocento: dagli entusiasmi hegeliani nei primi Ottocento si passa poi al pedestre positivismo fine Ottocento e al materialismo marxiano per concludere nella pazzia di Nietzsche. E oggi come siamo messi? (N.d.C.).

l'intelligenza fatta per conoscere degli oggetti e non i propri modelli teorici, darle in pasto il rigore delle scienze positive in sostituzione dell'elevazione metafisica all'esistente e dall'esistente ai suoi princìpi spirituali, risulta un ben inefficace palliativo e una assai magra consolazione.

I sensi scoprono nel campo del materiale delle proprietà accidentali come quantità, qualità, azioni, passioni, relazioni etc... Ci si accorge bene che tutto ciò non può esistere in sé, bensì solo nel sostrato materiale, ma viene considerato sostrato ultimo non già la materia prima sottostante alla forma sostanziale, bensì la materia seconda che sostiene le forme accidentali. L'errore del fenomenismo empiristico che volutamente si limita all'indagine delle forme accidentali consiste allora nello scarso approfondimento della stessa materia seconda, sostanza composta, e per conseguenza di ciò che è la forma. Solo se l'intelletto afferra nella sostanza materiale gli elementi della sua composizione, appare al di là della materia prima, pura potenza, la forma sostanziale, primo atto costitutivo della stessa sostanza, e quindi l'abissale differenza tra forma sostanziale e forme accidentali. Solo così è dato allo spirito umano di comprendere una dimensione immateriale (forma sostanziale) come appartenente alla stessa sostanza, emancipando e la sostanza dalla sua materialità e la forma dalla sua accidentalità[1289].

«Decepit autem antiquos philosophos hanc rationem (scil. materiam esse substantiam) inducentes, ignorantia formae substantialis[1290]. Non enim adhuc tantum profecerant, ut intellectus eorum se elevaret ad aliquid quod est supra sensibilia; et ideo illas formas tantum consideraverunt, quae sunt sensibilia propria vel communia. Huiusmodi autem manifestum est esse accidentia [...]. Forma autem substantialis non est sensibilis nisi per accidens; et ideo ad eius cognitionem non pervenerunt, ut scirent ipsam a materia distinguere. Sed totum subiectum, quod nos ponimus ex materia et forma componi, ipsi dicebant esse primam materiam [...]. Formas autem dicebant esse, quae nos dicimus accidentia, ut quantitates et qualitates, quorum subiectum proprium non est

---

[1289] Il fenomenismo (nato dalla gnoseologia nominalista) si appiglia all'accidentale come fosse sostanziale perdendo di vista la vera sostanza delle cose e disperdendosi in mille cose tra loro slegate senza raggiungere una unità. Questo fatto avviene perché l'intelligenza non può fare a meno della sostanza, per cui, se non riconosce la vera sostanza, finisce per sostanzializzare gli accidenti, affannandosi in una continua ed insaziabile ricerca in essi di ciò che essi non possono darle (N.d.C.).

[1290] Col rigetto delle forme sostanziali, avvenuto con Cartesio e Locke, la filosofia ricade negli errori dei primi filosofi, dimenticando le correzioni ad essi appartate da Platone ed Aristotele. Si crede di essere "moderni" e non ci si accorge di essere ricaduti nell'età della pietra (N.d.C.).

materia prima, sed substantia composita quae est substantia in actu: omne enim accidens ex hoc est, quod substantiae inest»[1291].

Il testo è in sé sufficientemente chiaro. Vorremmo solo attirare l'attenzione su un'espressione che costituisce la vera chiave della metafisica della sostanza: «*Forma autem substantialis non est sensibilis nisi per accidens*». È *per se* che l'intelletto umano si vede obbligato a partire dalle sostanze sensibili, ma è *per accidens* che nel genere «sostanza» vi siano dei sensibili, poiché *per se* la forma in quanto forma è immateriale e tende ad esistere come tale. Se dunque la forma sostanziale è esistente in materia, ciò non deriva *per se*, dal suo «essere forma», bensì *per accidens*, in virtù dì altro, del suo limite, della sua imperfezione quanto alla *ratio formae*[1292].

92. La differenza tra materia prima e forma sostanziale è analoga a quella tra sostanza completa (materia seconda) e forme accidentali. Infatti vi è pure un'analogia di proporzionalità tra la predicazione dell'accidente della sostanza e quella della sostanza rispetto alla materia. «Id quod hic dicitur, non potest intelligi de univoca praedicatione secundum quod genera praedicantur de speciebus, in quarum definitionibus ponuntur, quia non est aliud per essentiam animal et homo; sed oportet hoc intelligi de denominativa praedicatione[1293], sicut cum album praedicatur de homine; alia enim quidditas est albi et hominis. Unde subiungit, quod alia genera praedicantur hoc modo de substantia scilicet univoce, substantia vero praedicatur de materia denominative»[1294].

La distinzione fondamentale a livello dei modi di predicare separa la predicazione univoca da quella denominativa. Quest'ultima è ovviamente analogica perché i significati del termine predicato sono essenzialmente diversi nell'istanza dalla quale la denominazione viene desunta e nelle istanze alle quali essa viene applicata[1295]. Il

---

[1291] *Ibid.*, n. 1284.

[1292] La dignità della forma è stata scoperta da Platone con la dottrina delle idee. L'idea è puramente spirituale ed intellegibile; non ha bisogno di per sé di tradursi in una materia o di stare in una materia. Aristotele ha capito che la forma della cosa materiale appartiene alla medesima cosa materiale ed ha mantenuto la dottrina platonica della forma separata. In tal modo scopre l'esistenza di due tipi di sostanza: quella materiale (sinolo di materia e forma) e quella spirituale (forma sussistente). La filosofia indiana ha scoperto la forma spirituale (*Brahman, atman, citta, purusha, buddi*), ma o la mescola con quella materiale o le pone in contrasto fra di loro (N.d.C.).

[1293] Ossia una predicazione di tipo analogico, dove il nome è comune ma diversi sono i significati (N.d.C.).

[1294] *Ibid.*, n. 1288.

[1295] A livello logico l'uomo è animale come le bestie (predicazione univoca); ma dal punto di vista reale (predicazione denominativa), l'uomo è solo analogicamente animale a come la bestia è un animale (N.d.C.).

primo significato è principale ed essenziale, l'altro derivato e partecipato. La superficie è bianca perché partecipa alla bianchezza e la materia è sostanza perché, facendo parte del composto, assume un che della sua sostanzialità. Si tratta dunque, nel caso della denominazione, d'una predicazione che esclude ogni eventuale coincidenza di contenuti quidditativi. Infatti i significati del predicato sono diversi essenzialmente e simili solo in rapporto del derivato al principale.

Al contrario, nella predicazione univoca i significati concettuali coincidono perfettamente, sicché quest'uomo (individuo) è uomo (specie) ed essere vivente (genere). Come può accadere questo a livello ontologico? Ancora una volta occorre far attenzione alle differenze che sono sempre estrinseche ad ogni universale univoco. Vi è dunque una sola forma che pone la specie in tale genere e che costituisce il sostrato individuale appartenente a tale specie. Il genere si identifica allora realmente con la specie, perché non è altro che la stessa specie da cui per un'operazione mentale astrattiva è stata tolta la differenza specifica. Ma proprio perché negli univoci le differenze sono esterne, esse lasciano intatta l'essenza alla quale si aggiungono, dimodoché tutta l'essenza del genere è nella specie e tutta l'essenza della specie è nell'individuo. Tolto il «razionale», nulla è tolto all'«animale» e, aggiunta la razionalità, l'animalità rimane in sé ancora del tutto inalterata quanto al contenuto essenziale (sebbene non quanto al modo di essere).

Similmente accade a livello di accidenti nel rapporto specie-genere. Il bianco e il nero sono infatti ugualmente colori. Ma diverso è il rapporto tra la quiddità specifica dell'accidente e l'individuo, perché, per individuarsi, l'accidente deve oltrepassare i confini della propria essenza inerendo a un ente (sostanza) di essenza del tutto diversa. Il bianco allora sarà un'essenza individuale diversa non in virtù del suo «essere bianco», bensì in virtù del suo essere bianco di questa o quest'altra superficie. E di fatto «essere inerente al soggetto» non è un che di aggiunto alla specie dell'accidente, ma ne fa parte intrinsecamente, anzi, lo costituisce come ente accidentale. Gli accidenti si dicono della sostanza non come un universale che discende nei particolari tramite differenze che non ne alterano il contenuto essenziale, ma come essenza (forma) che inerisce a un'altra tramite il supposito di quest'ultima, così da comporsi col soggetto e in modo tale che il soggetto non sia tale forma, ma abbia tale forma per partecipazione compositiva.

È interessante notare che la limitazione dell'universale, che lo restringe al particolare, è anzitutto univoca, e risulterà analoga solo là dove le differenze sono attualmente implicite nell'universale, cosicché la loro esplicitazione ne alteri il contenuto quidditativo. Al contrario la composizione conduce anzitutto alla partecipazione e

all'analogia, ma potrà risultare univoca là dove l'inerenza al sostrato individuante fa parte della stessa essenza individuata, come avviene appunto nell'individuazione delle sostanze composte. Infatti la forma sostanziale, componendosi con la materia prima, non si compone con un'altra essenza (la materia prima è *per definitionem* priva di ogni forma e di ogni essenza), ma solo con un sostrato che per conseguenza non altera la natura della forma.

Diverso però è il rapporto tra essenza specifica e individuale nell'ambito della sostanza da una parte e quello tra sostanza e materia dall'altra. Nell'essenza sostanziale infatti coincidono l'individuo e la specie e questa si dice univocamente di quello. Al contrario la materia non è la sostanza intera, ma ne fa solamente parte cosicché, mentre si può dire "Tizio è uomo", non si può dire "la materia è sostanza", ma solo "questa realtà materiale è sostanza", come si dice "quest'uomo è bianco" e non "l'uomo è bianchezza". E l'analogia tra la predicazione degli accidenti della sostanza e della sostanza della materia rivela la reale distinzione tra sostrato materiale e forma sostanziale, analoga a quella tra sostanza intera e forme accidentali: «Sicut enim haec est vera: homo est albus, non autem haec: homo est albedo, vel: materia est homo, vel: materia est humanitas. Ipsa ergo concretiva, sive denominativa praedicatio ostendit, quod sicut substantia est aliud per essentiam ab accidentibus, ita per essentiam aliud est materia a formis substantialibus»[1296]. Vale ovviamente anche l'inverso e cioè che come la materia è solo parte della sostanza e non si identifica con essa, così pure la forma sostanziale è parte della sostanza, ma non sostanza completa, sicché non è possibile dire "l'uomo è l'umanità", ma solo "questo soggetto costituito formalmente dall'umanità è uomo".

93. La materia dunque è sostanza solo in un modo molto derivato, mentre sarà più propriamente sostanza il composto e la sua forma, e anche ciò si verificherà diversamente a seconda della diversità delle proprietà dell'ente sostanziale. «Impossibile est solam materiam esse substantiam, vel ipsam etiam esse maxime substantiam. Duo enim sunt, quae maxime propria videntur esse substantiae: quorum est, quod sit separabilis. Accidens enim non separatur a substantia, sed substantia potest separari ab accidente. Aliud est quod substantia est hoc aliquid demonstratum. Alia enim genera non significant hoc aliquid»[1297]. I criteri per discernere la sostanza fanno ancora leva sulla sua caratteristica di sussistenza in sé. Ciò comporta due proprietà, una consiste nell'indipendenza dell'essere (separabilità),

[1296] *Ibid.*, n. 1289.
[1297] *Ibid.*, n. 1291.

l'altra nella dimostrabilità del soggetto, ovvero nel poter dire che esso sia «questa cosa qui» (*tode ti*).

L'ente accidentale differisce da quello sostanziale proprio nel fatto di dipendere nell'esistere dall'altro cui inerisce e nell'essere, sì, «questo» nel senso di un ente individuale, ma non «questa cosa qui», poiché più che una cosa, un *quid est* (*ti*), esso è ciò secondo cui la cosa è tale (*quo aliquid est tale*); più che un ente, esso è ente di un altro ente.

Le due proprietà caratterizzano il soggetto su due piani differenti e complementari come è complementare l'essere rispetto all'essenza. La separabilità riguarda il modo di essere; la sostanza esiste indipendentemente da altro; l'accidente solo in dipendenza da altro, inerendo ad altro. L'essere «questo qui» riguarda invece piuttosto ciò che la cosa è, ovvero l'essenza cui compete essere un *quid*, a differenza di altre essenze che in sé non sono se non dei *quibus alia* (*scil. substantiae*) *sunt*. Esistente in sé e essenza immediatamente sussistente, ecco le due definizioni (assai descrittive) che ne risultano.

Alla materia non spetta né l'una né l'altra proprietà. Essa non può infatti esistere se non legata alla forma e perciò non è indipendente nell'essere. Inoltre essa costituisce, certo, il principio individuante e si pone dalla parte del soggetto, ma è ben lontana dall'essere essa stessa un soggetto, perché la caratteristica del "*hoc aliquid*" è, certo, quella di essere un *hoc*, un sussistente, ma anche un *aliquid* formalmente determinato, un'essenza quindi, e la materia è tutt'altro che un'essenza. «Haec autem duo, scilicet esse separabile et esse hoc aliquid, non conveniunt materiae. Materia enim non potest per se existere sine forma per quam est ens actu, cum de se sit in potentia tantum; ipsa etiam non est hoc aliquid nisi per formam per quam fit actu. Unde esse hoc aliquid maxime competit composito»[1298]. La materia come potenza è dipendente e nel contempo indeterminata, il che la allontana da entrambe le caratteristiche della sostanza che invece spettano al composto.

Ora, non vi è dubbio che il composto sia indipendente nell'essere ed essenza, ossia quiddità ben determinata e nel contempo sussistente. La difficoltà riappare invece rispetto alla forma e, ovviamente, all'inizio della ricerca si ha a che fare con delle forme esclusivamente inerenti alla materia, che sole sono immediatamente afferrabili dalla conoscenza umana. Tali forme manifestamente non sono indipendenti, perché non sono atti a sé stanti, ma atti della materia. E nemmeno sono delle essenze sussistenti, perché in sé non si presentano nemmeno come essenze complete (così l'anima è parte,

[1298] *Ibid.*, n. 1292.

e persino parte costitutiva, dell'umanità, ma non certo l'umanità tutta intera).

Sembrerebbe dunque che la forma debba seguire le sorti della materia quanto alla non-sostanzialità. Di fatto invece la situazione è ben diversa, perché la forma inerente, pur dipendendo dalla materia e dal composto e quanto all'esistere e quanto al costituire essenza completa, tuttavia attua, determina e costituisce l'esistente in sé e l'essenza sussistente, così da assumere un certo primato sullo stesso composto che certamente non spetta in nessun modo alla materia. «Forma autem, etsi non sit separabilis, et hoc aliquid, tamen per ipsam compositum fit ens actu, ut sic possit esse separabile, et hoc aliquid»[1299]. La forma dunque attua il soggetto con un atto senza il quale il soggetto stesso non potrebbe nemmeno ricevere l'ultima attuazione dell'*actus essendi* partecipato in essa. Inoltre essa dà al soggetto quella determinazione formale che lo fa appartenere a tale determinata specie, sicché, benché l'essenza non sia la forma, l'essenza tuttavia deriva principalmente dalla forma.

e. La forma separata

94. L'attenzione del metafisico si concentra allora al di là del composto e della materia sulla forma. La questione che perentoriamente si pone è infatti questa: se la forma costituisce la sostanza, non è al limite possibile e persino necessario che essa costituisca anche se stessa come sostanza?

S. Tommaso limita la sua risposta all'orizzonte del pensatore che commenta. Aristotele lascia da parte anzitutto il composto perché, per quanto la sostanzialità gli competa in maniera più totale e completa, tuttavia esso non precede, ma segue i suoi elementi costitutivi. Non è dunque ciò per cui si costituisce una sostanza, ma piuttosto una sostanza costituita.

Inoltre la sostanza materiale è immediatamente evidente e non costituisce un problema degno di approfondita ricerca. «Ad praesens dimittenda est substantia quae "ex ambobus composita" scilicet ex materia et forma. Et hoc propter duas rationes. Una ratio est, quia ipsa est posterior secundum naturam utraque, scilicet quam materia et quam forma; sicut compositum est posterius simplicibus, ex quibus componitur. Et ideo cognitio materiae et formae praecedit cognitionem substantiae compositae. Alia ratio est, quia huiusmodi substantia "est aperta", idest manifesta, cum sensui subiaceat. Et ideo circa eius cognitionem non oportet immorari. Materia autem,

[1299] *Ibid.*, n. 1293.

licet non sit posterior sed quodammodo prior, tamen aliqualiter est manifesta. Dicit autem (scil. Aristoteles) "aliqualiter" quia secundum essentiam suam non habet unde cognoscatur, cum cognitionis principium sit forma. Cognoscitur autem per quandam similitudinem proportionis. Nam sicut huiusmodi substantiae sensibiles se habent ad formas artificiales, ut lignum ad formam scamni, ita prima materia se habet ad formas sensibiles [...]. Et ideo restat de tertia perscrutandum, scilicet de forma, quia ista est maxime dubitabilis»[1300].

Anche la materia non merita di essere considerata nel contesto della ricerca metafisica della sostanza, perché anch'essa risulta in un certo qual modo evidente. Inintelligibile in sé, come pura potenza, essa diventa conoscibile tramite il suo atto come il sostrato che esso necessariamente suppone. E ciò per un'analogia che è senza ombra di dubbio una proporzionalità tra le forme accidentali e la forma sostanziale inerente alla materia. Nonostante la loro profonda differenza, entrambi i tipi di forma comunicano nel loro essere *quo* e non *quod*, sicché l'una e l'altra avranno bisogno di un ulteriore sostrato: come la forma accidentale inerisce alla sostanza completa, così la forma sostanziale inerisce al sostrato materiale che assieme a essa entra nella costituzione del composto.

Quanto poi a questa stessa costituzione, la materia, assieme alla forma, precede il composto, eppure non a caso l'Aquinate aggiunge un «*quodammodo*», per dire che solo in un certo qual modo la materia è antecedente rispetto al sinolo. Gli elementi precedono, certo, il tutto da essi composto, ma diversa è la priorità dell'atto e quella della potenza. La forma che è atto precede e per la sua semplicità e per la sua perfezione, la materia invece che è potenza precede solo per la sua semplicità, ma segue a causa della sua imperfezione. Come elemento, essa si richiede dalla parte del tutto, ma, se il tutto potesse fare a meno di questa parte potenziale ed imperfetta, esso stesso sarebbe più attuale e più perfetto[1301].

L'attenzione deve allora comunque concentrarsi sulla forma, la quale nel composto è non solo elemento antecedente, ma anche il costitutivo attuante, strutturante e perfezionante. Essa è perciò più degna di considerazione, ma ne è anche più bisognosa, perché in sé, separatamente dalla materia, rimane sconosciuta all'intelletto. Anche la materia è sconosciuta, ma ciò a causa della sua imperfezione (mancanza di essenzialità), e almeno la sua esistenza è evidente per

---

[1300] *Ibid.*, nn. 1294-1296.

[1301] La materia limita e restringe la forma dividendola in una molteplicità di individui. Invece la forma senza materia si afferma nella piena unità con se stessa, nella totalità e completezza della sua essenziale perfezione e senza limiti o restrizioni di sorta (N.d.C.).

analogia. Ma la forma è nascosta a causa della perfezione della sua essenza ed è inevidente sia quanto all'essenza stessa sia quanto all'esistenza nello stato di separazione dalla materia. Anche riguardo ad essa l'approccio non potrà essere che analogico, ma questa volta congiunto con uno sforzo di vera ricerca intellettuale[1302].

95. L'ultima divisione, metafisicamente più rilevante, è quella tra sostanze materiali (sensibili) e immateriali (intelligibili). Ed è ultima nel processo della mente che prima scopre la sostanzialità nel duplice significato di essenza e di soggetto, poi identifica quest'ultimo anzitutto con il composto di materia e di forma e infine, ponendo a base dell'ascesa mentale la priorità costituente della forma, si spinge al di là della sostanza che è forma nella materia, alla sostanza che è forma sussistente in se stessa, alla sostanza separata.

Dopo la divisione nelle dimensioni ontologiche della sostanza e quella negli elementi della sostanza corporea segue ultima e più rilevante, la divisione dei sussistenti in sé in materiali e immateriali, «prout substantia scilicet dividitur in substantias sensibiles et insensibiles»[1303]. La metafisica che considera propriamente l'ente *ratione ipsius entis* concentra i suoi sforzi sul sommo analogato dell'ens *per se* che è la sostanza, ma si spinge al di là della sua comune considerazione all'affermazione dell'esistenza di sostanze separate. Solo la metafisica può farlo in quanto il suo grado astrattivo prescinde dalla stessa differenza del materiale e dell'immateriale e proprio per ciò essa pure deve farlo in quanto è questo il suo contributo specifico concernente l'indagine sulla ragione sull'ente.

La sostanza separata è del tutto nascosta all'intelletto, sicché essa dovrà costituirsi termine di una ascesa intellettiva, mai potrà esserne l'inizio né mai potrà essere semplicemente data per scontata[1304]. Occorrerà allora partire dall'evidenza della sostanza corporea, che, in quanto corporea, cade sotto la percezione sensitiva; in quanto sostanza è invece afferrata solo dall'intelletto distinguente ciò che è in sé da ciò che è esclusivamente nell'altro[1305]. Di fatto si è già potuto ampiamente constatare che il primo e più alto significato di sostanza

---

[1302] Conoscere la forma è frutto di una conquista intellettuale; occorre invece rinunciare a conoscere la materia prima (non quella seconda!), perché ci è inintellegibile e quindi non ci offre nulla da conoscere, se non in rapporto alla forma (N.d.C).

[1303] *Ibid.*, n. 1297.

[1304] Per questo è errato il punto di partenza della filosofia cartesiana con la sua pretesa di partire non dalle cose sensibili ma dalla coscienza dell'io, il famoso *cogito* (N.d.C.).

[1305] La prima ed originaria intellegibilità che si offre all'intelletto umano non è quella dello spirito o dell'autocoscienza, ma quella della sostanza materiale, è precisamente quella forma sostanziale stoltamente rifiutata da Cartesio (N.d.C.).

è quello del soggetto sussistente. L'attenzione si concentrerà allora tutta sul sussistente nell'ambito dei corpi. La sussistenza come tale, essendo concreta, non è immediatamente intelligibile, dimodoché l'intelletto dovrà esplorare, in vista della ricerca delle sostanze immateriali, anzitutto l'essenza, la quiddità, del sussistente corporeo: «Cum prius divisum sit, quot modis dicatur substantia, inter istos modos unus modus est prout quod quid erat esse, id est quidditas et essentia rei, dicitur substantia. Unde speculandum est de ista primo, ostendendo scilicet quidditates substantiarum sensibilium»[1306].

Ogni ricerca si svolge convenientemente passando dal più noto al meno noto, in questo caso dalle sostanze materiali alle immateriali. Nel contempo però tale procedimento implica una notevole difficoltà. Le verità più eccelse sono nascoste rispetto all'imperfezione dell'intelletto umano proprio a causa della loro maggiore perfezione e pienezza di enti e di veri. Sicché nel conoscere si procede correttamente dal più noto al meno noto, ma questo stesso processo equivale, a livello dell'essere, al passaggio dal meno esistente e meno intelligibile a ciò che è e più esistente e più vero (intelligibile). Tale salto sarebbe ovviamente del tutto illecito, se l'intelletto non cogliesse nelle entità minori una dimensione derivante da realtà superiori. E siccome una simile derivazione dal superiore all'inferiore non può aver luogo se non per partecipazione, è ovvia l'importanza della partecipazione nel passaggio da sostanze materiali a quelle immateriali.

Nella prima divisione del significato del termine «sostanza», si è potuto vedere come la sostanza consistesse, sì, nel sussistere in sé, ma lo stesso sussistere competesse a un'essenza, dimodoché la *ratio analoga substantialitatis*, così come appare partecipata nelle sostanze materiali, e così come è astraibile da esse, consiste in un'essenza cui spetta sussistere in sé e non in altro. La prima realtà da esplorare è perciò l'essenza e precisamente l'essenza di ciò che sussiste in sé.

Il vero e l'ente sono concetti convertibili; ogni realtà è vera, intelletta ed intelligibile, in quanto è ente. Ma spesso succede che proprio ciò che possiede la pienezza di essere e per conseguenza di verità si sottrae alla immediata comprensione dell'intelletto umano. In tal modo sfugge all'uomo non solo ciò che è inintelligibile in sé, come la materia prima, ma anche ciò che, fin troppo ente e vero in sé, come appunto le sostanze separate, sfugge all'approccio di un intelletto che, come quello umano, abbisogna di rappresentazioni sensibili. L'eccesso di intelligibilità in sé porta dunque con sé una certa inintelligibilità rispetto a noi (*quoad nos*), rispetto all'intelletto umano, il quale come intelletto è in grado di afferrare lo spirituale;

[1306] *Ibid.*, n. 1299.

invece, in quanto umano, legato al sensibile e di struttura discorsiva, è incapace di comprenderlo in sé, ma deve salire ad esso partendo dalle sostanze materiali che gli sono già note. I sensibili sono ben comprensibili, ma sono poco enti, le forme che in sé sono tutte immateriali (quelle inerenti alla materia sono sensibili, sì, ma solo accidentalmente) sono invece molto enti, ma poco noti a noi. «Secundum enim quod aliquid est ens, secundum hoc est cognoscibile. Sicut patet, quod accidentia et motus et privationes parum aut nihil habent de entitate; et tamen ista sunt magis nota quoad nos quam substantiae rerum, quia sunt viciniora sensui, cum per se cadant sub sensu quasi sensibilia propria vel communia[1307]. Formae autem substantiales per accidens»[1308].

Ed ecco spiegato il fenomenismo moderno: si predilige ciò che è conoscibile con facilità, anche se meno ente in sé, a ciò che, massimamente ente in sé, è arduo quanto alla sua conoscenza; si preferisce la problematicità della complessità quantitativa al carattere misterico della profondità sostanziale-essenziale. E lasciamo giudicare al buon senso se il rimprovero lanciato dai criticisti contro i metafisici di abbandonarsi alla *raison paresseuse* non sia per caso più meritato da quelli che da questi.

Il programma della ricerca metafisica attorno alle sostanze non può allora essere altro che questo: «Ex huiusmodi male notis secundum naturam quae tamen sunt magis cognoscibilia ipsi discenti, tentandum est cognoscere illa quae sunt "omnino", idest universaliter et perfecte cognoscibilia»[1309]. Ciò è possibile solo se vi è qualcosa di comune tra i meno e i più noti, in modo tale che l'intelletto riesca a scorgere nel meno una partecipazione del più ed elevarsi, grazie all'analogia, dal meno perfettamente noto al più noto in sé e almeno un po' intravisto da noi. L'analogia che lo consente è quella della forma, poiché "*formae substantiales sunt sensibiles per accidens*" e ciò che è *per accidens* si fonda su ciò che è *per se*, sicché, data l'esistenza di forme inerenti alla materia, cosa che spetta alla forma solo accidentalmente, vi devono pure essere delle forme che realizzano pienamente il loro «essere forma» sbarazzandosi dell'accidentalità del loro inerire alla materia.

Così dall'infinito materiale ci si eleva all'infinito formale (sostanze separate) per terminare l'ascesa nell'infinito entitativo (essere per se sussistente): «Omnis creatura est finita simpliciter, inquantum esse

---

[1307] Nella gnoseologia tomista si dà un'indubbia fiducia sulla veracità del senso, che non si nota in gnoseologie che affettano di preferire il valori dello spirito – come l'idealismo. ma che, a conti fatti, mostrano di essere incapaci di competere con lo spiritualismo realista di S.Tommaso (N.d.C.).

[1308] *Ibid.*, n. 1304.

[1309] *Ibid.*, n. 1305.

eius non est absolute subsistens, sed limitatur ad naturam aliquam cui advenit. Sed nihil prohibet aliquam creaturam esse secundum quid infinitam. Creaturae autem materiales habent infinitatem ex parte materiae, sed finitatem ex parte formae, quae limitatur per materiam in qua recipitur. Substantiae autem immateriales creatae sunt finitae secundum suum esse, sed infinitae secundum quod earum formae non sunt receptae in alio [...]. Et propter hoc dicitur, in libro *De Causis* (prop. 16), quod intelligentia est *finita superius*, inquantum scilicet recipit esse a suo superiori; sed est *infinita inferius*, inquantum non recipitur in aliqua materia»[1310].

3. L'essenza della sostanza

a. La sussistenza

96. Tutta la considerazione dei significati del nome «sostanza» converge verso l'essenza sussistente. La sostanza significa infatti e l'uno e l'altro, sia il supposito, primariamente, sia l'essenza terminata dal supposito, secondariamente. Nel composto sostanziale, che solo è immediatamente accessibile all'intelletto umano, la sostanza si dice più completamente di tutto il composto, ma principalmente e con una certa priorità di preminenza si dice della forma sostanziale che ne determina l'essenza. Infine, dividendo le sostanze in materiali e immateriali, ciò che è comune ad entrambe è ancora la loro forma, mentre avere o non avere materia le separa le une dalle altre, di modo che per passare dal sussistente materiale a quello puramente formale occorre ancora percorrere la via della forma e dell'essenza.

In genere poi l'intelletto umano tende a conoscere la quiddità delle cose attorno alle quali instaura una ricerca. Se perciò la sostanza si rivela soprattutto come il sussistente in sé, conoscere la sostanza significa conoscere l'essenza di ciò che sussiste. A sua volta l'essenza non è indifferente nei riguardi della sussistenza, perché, essendo essa, ontologicamente parlando, potenza di essere, tutto ciò che la dispone alla ricezione dell'essere la riguarderà proprio nella sua stessa essenzialità. Ora, l'essere è del soggetto e quindi viene ricevuto nell'essenza tramite il soggetto. Anche le entità accidentali hanno la loro essenza, ma derivata nell'ordine stesso di essenzialità, perché non sussistente in sé, e perciò rapportata con diversi rapporti di dipendenza a quell'essenza che, atta a sussistere in sé, sola merita il nome di sostanza.

[1310] I, 50, 2, 4m.

La sussistenza tuttavia non è l'esistenza, ma disposizione dell'essenza a ricevere l'esistenza. Non c'è dubbio che il sommo grado di sussistenza è quello che spetta all'essenza in virtù del suo stesso essere e che suppone la reale identità dell'essere e dell'essenza. Se invece l'essere è solo ricevuto nell'essenza, l'essenza sarà realmente distinta dall'atto di essere e, per ricevere quest'ultimo, dovrà già essere sussistente. Può dunque accadere che sussista l'essenza, e che perciò sia vera sostanza, anche se il suo essere non sussiste, ma piuttosto viene partecipato nel sussistente e sarà sussistente non in sé, ma in quanto appunto ricevuto nel soggetto, ovvero nella sostanza intesa come essenza distinta dall'essere e sussistente in sé.

Il sussistere come modo di essere compete dunque sommamente a quella Essenza che è lo stesso atto sussistente di essere, ma compete anche alle essenze, pure esse sussistenti, che tuttavia non sono, ma hanno l'essere che ricevono per partecipazione. Ora l'essere per sé, il sussistere, non può costituire un genere, perché è un modo di essere che segue l'essere e la perfezione dell'essere e quindi è al di sopra (trascendente) rispetto ad ogni genere come lo è lo stesso ente comune e, in modo diverso, l'Ente per se sussistente. La sostanza invece, nel senso stretto della parola, costituisce un predicamento, un genere supremo, sicché nella sua definizione occorre esplicitare, sì, il sussistere come modo di essere, ma anche ciò a cui il sussistere compete come distinto dall'essere stesso e perciò suscettibile, come ogni genere, di ricevere differenze esterne che lo attuano come l'atto attua una potenza. Occorre dunque far riferimento all'essenza della sostanza sottolineando la sua limitatezza ontologica, la sua potenzialità, la sua distinzione dall'atto di essere. «Dicendum quod substantiae nomen non significat hoc solum quod est per se esse: quia hoc quod est esse non potest esse genus [...]; sed significat essentiam cui competat sic esse, id est, per se esse: quod tamen esse non sit ipsa eius essentia. Et sic patet quod Deus non est in genere substantiae»[1311].

Le caratteristiche del genere indicate da S. Tommaso[1312] sono: (a) suscettibilità di ricevere differenze attuanti, (b) estraneità dell'essenza della differenza all'essenza del genere e (c) comunanza dei contenuti nel genere quanto all'essenza del genere, con la simultanea differenza quanto all'essere loro proprio e alla quiddità loro propria. Tutte poi convergono verso questa unica nota: l'essenza del genere deve essere realmente distinta dall'*ipsum esse*. In tal modo la sostanza è definita non come il sussistente, ma come l'essenza cui compete sussistere in sé, prendendo inoltre lo stesso

[1311] I, 3, 5, 1m.
[1312] *Ibid. in corpore articuli.*

significato di essenza in maniera ristretta, tale da indicare precisamente l'essenza in quanto distinta dall'essere e perciò limitata e limitante l'essere.

b. La sostanza è un genere

97. L'accidente possiede sempre, inseparabilmente, la proprietà di inerire ad altro, ma tale dipendenza da un soggetto estraneo non definisce adeguatamente l'accidente, anche se indica il principio d'una sua possibile definizione. Il dipendere da un soggetto diverso di inesione esprime non ciò che è l'accidente, ma come è l'accidente, e vi è in ogni entità finita una distinzione reale tra essenza ed essere, tra il contenuto quidditativo dell'ente e il modo in cui l'ente è. «Per se existere non est definitio substantiae: quia per hoc non demonstratur quidditas eius, sed eius esse; et sua quidditas non est suum esse; alias non posset esse genus: quia esse non potest esse commune per modum generis, cum singula contenta in genere differant secundum esse»[1313].

Per tutti i generi supremi, per gli accidenti come per la stessa sostanza, vale la distinzione dell'essenza e del modo di essere. Il *per se existere* non definisce la sostanza come l'*in alio existere* non definisce l'accidente. È proprio del genere avere un'essenza distinta dall'essere, perché l'essere non può verificarsi negli esistenti se non analogicamente, mentre il genere è comune ai suoi inferiori univocamente. Ciò indica la finitezza ontologica dei generi, anche supremi. Il convenire univocamente a molti ha luogo esclusivamente a livello dell'essenza, sicché l'essenza dell'univoco, del genere, necessariamente si distinguerà dall'essere, perché, se s'identificasse con l'*ipsum esse*, seguirebbe la natura analoga dell'essere e non potrebbe più essere una in molti essenzialmente, ma lo sarebbe tutt'al più relativamente come lo è anche l'essere.

Le differenze del genere, estranee come sono alla sua quiddità, non ne alterano il contenuto calato negli inferiori (la natura dell'essere vivente di vita sensitiva non cambia per il fatto di realizzarsi in un soggetto come l'uomo, dotato di razionalità). Invece le differenze dell'ente e del suo atto, che è l'essere, sono interne alla natura stessa dell'ente e dell'essere e per conseguenza tale universale, essenzialmente analogo, discende nei suoi inferiori (soggetti di partecipazione) essenzialmente modificato, pur mantenendo sempre un riferimento a quella natura comune (*ens*

[1313] IV *Sent.*, d. 12, 1, 1, 1, 2m.

commune, *esse commune*) di cui è un'essenziale modificazione partecipativa.

Così l'univocità indica, al di là di ogni dubbio, finitezza ontologica data dalla reale distinzione dell'essere e dell'essenza, poiché essa deve verificarsi sul piano della sola essenza, al di qua dell'essere, e perciò a livello di un'essenza calata, per così dire, sotto l'attualità dell'esse *ipsum*. Di ciò occorre tener conto nella definizione. E chiaro che i generi supremi, in quanto tali, cioè appunto supremi, non potranno mai trovare una definizione reale soddisfacente perché al di sopra di essi non vi è un universale univoco, ma solo la *ratio entis* per sé analoga. Occorre tuttavia indicare come superiore a essi non l'essere dal quale la loro essenza realmente si differenzia, ma l'ente, ovvero l'essenza che ha l'essere. È certo che pure l'ente in quanto ente, l'essenza esistente in quanto tale, costituisce un analogo, ma un analogo divisibile in univoci: così i generi supremi costituiscono degli univoci rispetto ai loro inferiori, ma l'ente stesso che li trascende si dice di essi secondo analogia, prima della sostanza e poi, in ordine, degli accidenti. L'essere invece, inteso come il puro esistere, non solo è analogo, ma è anche tale che le sue parti non possono essere che a loro volta analoghe in quanto, mentre l'essenza può essere una in soggetti diversi, l'esistere è sempre diverso secondo la diversità dei suppositi che lo ricevono e delle forme tramite le quali essi lo ricevono.

Bisogna allora dire che la sostanza, è una "*res*" (ente che significa *in recto* essenza) cui spetta essere in sé, l'accidente invece è una "*res*" cui compete sussistere ed essere nell'altro. «Definitio, vel quasi definitio substantiae est res habens quidditatem cui acquiritur esse, vel debetur, ut non in alio; et similiter esse in subiecto non est definitio accidentis, sed e contrario res cui debetur esse in alio; et hoc nunquam separatur ab aliquo accidente, nec separari potest»[1314]. Nella definizione arrivano a una tangenza la sostanzialità trascendentale (il sussistere che *quodammodo* compete ad ogni ente), quella perfettiva (il sussistere che sommamente compete all'Ente sussistente in virtù del suo essere) e infine quella predicamentale (il sussistere che compete a una essenza finita distinta sia dall'Essenza che è il suo proprio essere, sia da altre essenze finite cui il sussistere non conviene in sé, ma in altro). Significativa è la parola "*acquiritur esse*" che restringe la definizione al definiendo: «Sostanza predicamentale in quanto predicamentale». Infatti ogni ente ha un'essenza e ad ogni essenza conviene sussistere, almeno in qualche modo, se esiste, perché non può esistere se non ciò che sussiste. Lo stesso accidente non esisterebbe, se in esso non vi fosse l'inesione a tale sostanza, inesione che gli dà e il sussistere e

[1314] *Ibid.*

l'attitudine ad esistere. Ma se si dice che la sostanza è l'ente la cui essenza acquista l'essere, è chiaro che l'essenza si presenta come distinta dall'essere e quindi come a sua volta distinta da altre essenze secondo la proprietà dell'attitudine a essere in sé o a essere in altro.

Tutto ciò sottolinea da un lato la consistenza o compattezza per così dire essenziale dei predicamenti, ma anche la superiorità dell'essere rispetto a ciascuno di essi. Così non è contraddittorio che ciò a cui spetta esistere in altro, l'accidente, esista però, al di là del suo modo connaturale, in sé, senza per ciò perdere la sua essenziale attitudine a essere in altro. San Tommaso chiarisce ciò nel contesto della permanenza degli accidenti dopo la transustanziazione eucaristica, ma è facile intuire la grande portata metafisica della suddetta teoria.

c. La sostanza predicamentale

98. La sostanza-predicamento ha un'essenza distinta dall'ente, perché essa nel suo significato non esprime l'ente tutto intero, ma solo un modo particolare di essere ente. L'ente trascende ogni genere concepibile, mentre la sostanza costituisce un genere, supremo, sì, ma sempre particolare. Sia l'ente che il predicamento «sostanza» sono degli universali, ma molto diversi quanto alla loro natura, giacchè uno è trascendentale analogo, mentre l'altro predicamentale univoco; il primo contiene attualmente le sue differenze e ne è essenzialmente modificato, l'altro possiede le differenze solo per aggiunta estrinseca rispetto alla quale esso si comporta come una potenza rispetto all'atto. Nel primo caso, quello dell'ente trascendentale, le differenze stesse, oltre che gli inferiori determinati da esse, partecipano all'universale; nell'altro caso, quello dei generi supremi e in particolare della sostanza, le differenze non partecipano dell'universale e gli inferiori vi partecipano esistenzialmente, non essenzialmente.

Non a caso S. Tommaso parla del rapporto differenza-universale in termini di partecipazione: «Ens enim non potest esse alicuius generis [...], cum nihil possit addi ad ens quod non participet ipsum; differentia vero non debet participare genus»[1315]. È evidente che si tratta di una partecipazione di tipo formalmente limitativo e non proporzionalmente compositivo. Il risultato di tale partecipazione è infatti un contenuto quidditativo (espresso nell'universale, nella differenza e nell'eventuale inferiore che la differenza definisce) e non una perfezione o un atto sussistente in misura diminuita in un

[1315] *De Pot.*, 7, 3, 4m.

soggetto derivato o comunque secondario. All'ente è possibile aggiungere delle differenze, ma solo impropriamente, in quanto si dice propriamente aggiunto a una realtà solo ciò che è del tutto nuovo, e quindi ciò che prima dell'aggiunta non era in nessun modo precontenuto in ciò a cui si aggiunge.

All'ente invece si può aggiungere solo ciò che già da sempre è precontenuto in esso, in quanto tutte le possibili differenze dell'ente, reali ed enti anch'esse, sono già attualmente partecipi dell'ente. Ne sono tuttavia partecipi soltanto, perché non contengono tutto l'ente, ma solo una parte, che esse circoscrivono nella loro funzione di differenziazione. Così l'"in sé" non esprime certo tutto l'ente, ma solo una sua parte, eppure quella parte da sempre è già ente, è nell'ente ed è rivestita dell'ente perché esistente. L'«in sé» differenzia allora l'ente attualmente, ma non ancora formalmente, almeno in partenza, bensì virtualmente, non però potenzialmente-passivamente. Se poi esiste in atto ciò che la differenza costituisce, ovvero il predicamento della sostanza, l'essenza cui spetta avere essere in sé e non in altro, allora la differenziazione è attuale-formale e, dato che l'ente discende in essa tramite una differenza già precontenuta in esso, la sua *ratio* si trova essenzialmente modificata nell'inferiore così costituito, sicché l'ente si dirà dell'ente comune e del genere «sostanza» solo analogicamente e non univocamente.

Il genere stesso invece non contiene le differenze se non potenzialmente, seppure propriamente. Il razionale è *per se* differenza dell'animale, eppure non è in nessun modo precontenuto nell'animale, dimodoché la differenza, in nessun modo partecipe del genere, ma propriamente aggiunta a esso, non potrà mutare la quiddità del genere stesso, la quale dunque discende immutata all'inferiore definito dalla differenza. La differenza esterna al genere fa sì che il genere sia tutto e non solo in parte nell'inferiore (specie). Così che né la differenza né la specie sono propriamente partecipi del genere, l'una perché è estrinseca, l'altra perché lo ha non in parte, ma in tutto. Occorre tuttavia precisare che se la *ratio generis* è tutta nella specie quanto alla quiddità, ciò non è altrettanto vero quanto al modo di essere, il quale può essere più o meno perfetto a seconda della perfezione della specie (il modo in cui l'animalità si verifica nell'uomo è certamente globalmente più perfetto del modo in cui si verifica ad es. nel cane, sebbene alcune proprietà, come ad es. la facoltà olfattiva, possano essere più acute in questo piuttosto che in quello).

99. Proprio la differenza del modo di essere, al di là dell'unità generica e specifica, manifesta l'estraneità dell'esistere a ciò che la cosa è secondo la sua natura. L'essere non si pone nella definizione di un genere, perché ciò che ha un genere solo, come le specie

contenute nel genere, differisce secondo l'essere, che compete agli universali solo tramite il supposito individuale, e quindi è diverso in soggetti diversi: «Esse non potest poni in definitione alicuius generis vel speciei, quia omnia particularia uniuntur in definitione generis vel speciei, cum tamen genus vel species non sit secundum unum *esse* in omnibus. Et ideo haec non est vera definitio substantiae: Substantia est quod per se est; vel: Accidens est quod est in alio. Sed est circumlocutio verae descriptionis, quae talis intelligitur: Substantia est res cuius naturae debetur esse non in alio; Accidens vero est res, cuius naturae debetur esse in alio»[1316].

Non l'essere stesso, o anche solo un modo particolare di essere, può entrare nella definizione di un genere o di una specie (universale univoco), ma semmai la proprietà di essere suscettibile di esistere in tale o talaltro modo. L'essere stesso non è dunque né essenza né proprietà d'una essenza, solo l'attitudine all'essere è essenza, e l'attitudine a un modo di essere particolare, una proprietà che entra nella definizione di un universale univoco, di un'essenza appunto, sia essa generica o specifica. Il motivo è che i particolari hanno un solo genere e una sola specie, ma diverse esistenze, dimodoché non solo l'esistenza dell'individuo differisce da quella di un altro, ma anche l'essere del genere e della specie nell'individuo (e né genere né specie hanno essere reale se non nell'individuo) sono diversi secondo la diversità degli atti di essere diversamente partecipati in soggetti numericamente (individualmente) diversi.

La specie è dunque una, quanto al suo contenuto in individui diversi, ma è anche diversa in essi quanto al suo esistere in ciascuno di essi. L'analogicità dell'essere è poi seguita da quella dell'ente, poiché ente è semplicemente ciò che è, ciò che esiste, sicché l'essenza dell'ente definita non da un'attitudine di essere (proprietà essenziale), ma dall'essere stesso, sarà analoga come lo è anche l'essere. L'univoco, per costituirsi come tale, deve guadagnare distanza dall'essere e, siccome l'essere è universalissimo, l'univoco deve porsi nella sua universalità al di sotto di esso (come potenza a esso) per non essere costretto a seguirne la natura analogica. Sembra un paradosso, ma proprio ciò che c'è di più universale (essere ed ente) conviene al soggetto esistente in virtù della sua individualità concreta, mentre l'univoco meno universale (modo particolare di essere) può convenire all'individuo prescindendo dalla sua caratteristica di individualità e dalla stessa differenza numerica che lo rende tale, ovvero individuo. Un'altra volta ancora appare come l'essere pervade tutte le differenze da cima a fondo, sino all'individualità del supposito, mentre l'essenza, proprio in quanto distinta dall'essere e potenziale rispetto all'essere, è in grado di

[1316] *Quodl.*, IX, 3, un. 5, 2m.

prescindere dalle sue differenze e dagli inferiori che tali differenze determinano.

Rimane dunque che la sostanza predicamentale ha un'essenza e in quanto costituisce un predicamento, genere supremo, ha un'essenza distinta dall'essere e potenziale rispetto all'essere, con l'aggiunta di una proprietà che non è un modo di essere, bensì un'attitudine ad essere in un certo modo ovvero ad essere in sé.

4. La priorità della sostanza rispetto agli accidenti predicamentali

a. Esempio tratto dalle facoltà dell'anima

100. San Tommaso chiarisce il rapporto tra l'essenza sostanziale e le proprietà essenziali della sostanza stessa (accidenti-predicamenti) in un contesto teologico, quello della derivazione del peccato originale dall'essenza dell'anima alle sue facoltà operative. È ovvio che le facoltà dell'anima sono dei predicabili propri rispetto alla sua essenza e perciò la loro accidentalità non è quella forte dell'accidente predicabile, bensì quella più debole dell'accidente-predicamento che è tuttavia proprio all'essenza della sostanza. Così la questione dell'ordine sostanza-accidenti viene risolta eminentemente, giacché ciò che vale per l'accidente nel senso attenuato, *a fortiori* sarà valido per l'accidente nel senso forte.

È indubbia, nel caso dell'anima e delle sue facoltà, che è per la verità emblematico, la precedenza temporale dell'essenza sulle facoltà o, più che temporale, la priorità di tipo strutturale genetico. Nel divenire dell'anima, che non può essere che creazione, prima è posta nell'essere l'essenza di quel sussistente, poiché, sia detto per inciso, l'anima sussiste anche se non è sostanza completa, e poi sono create anche le sue potenze operative connaturali. Similmente, per quanto concerne il problema della derivazione del peccato originale nell'anima, l'essenza ne sarà colpita per prima e, tramite essa e in dipendenza da essa, lo saranno anche le sue facoltà. «Cum peccatum originale ex carne derivetur ad animam, nulli dubium esse potest quin aliquo modo, saltem in via generationis et temporis, per prius sit peccatum originale in essentia animae quam in potentiis; cum anima per suam essentiam immediate corpori uniatur ut forma, non autem per suas potentias»[1317].

[1317] *De Malo*, 4, 4 c.

Nella stessa costituzione dell'uomo l'anima è forma del corpo nella sua essenza e solo dopo aver informato il corpo ed essersi costituita sostanza completa, la sostanza in questione diventa soggetto delle proprietà dell'anima che, legate all'essenza dell'uomo in virtù della sua forma, sono tuttavia sussistenti non in sé, bensì nell'anima o, meglio, nel supposito che, propriamente appartenente all'anima, si costituisce anche il supposito di tutto il composto umano.

Ma, se nell'ordine del divenire l'essenza dell'anima precede le facoltà, potrebbe tuttavia sembrare che l'ordine di natura e di perfezione debba essere inverso come di fatto spesso succede. Così in genere nel divenire precede la potenza e segue l'atto, ma nell'ordine della natura l'atto supera, informa, struttura e quindi precede la potenza. Invece nel caso delle facoltà psichiche entrambi gli ordini sono tali da far precedere l'essenza rispetto alle proprietà. «Non enim eodem modo comparatur essentia animae ad potentias sicut comparatur corpus ad animam: nam corpus comparatur ad animam ut materia ad formam; materia autem praecedit formam in via generationis et temporis, sed forma praecedit materiam in via perfectionis et naturae. Essentia autem animae comparatur ad potentias sicut forma substantialis ad proprietates naturales consequentes; substantia autem est prior accidente tempore, natura, et secundum rationem»[1318].

Le potenze dell'anima sembrano essere delle attuazioni di essa e quindi dovrebbero, nell'ordine di natura, precedere e non seguire l'essenza. Invece San Tommaso fa leva proprio sulla diversità fra il rapporto anima-corpo, analogo a quello di forma e materia da una parte e il rapporto anima-facoltà, che invece è analogo a quello di forma sostanziale e proprietà essenziali. Il rapporto tra atto formale e potenza formale integra la forma completa che è l'essenza, e perciò ha luogo nell'ambito dell'essenza stessa, la quale diviene in quanto la potenza riceve l'atto ed è in quanto l'atto domina la potenza. Il rapporto tra forma sostanziale e forma accidentale propria invece è duplice, perché la sostanza, come si è visto, è essenza cui compete sussistenza. Così la forma sostanziale precede gli accidenti nell'ordine del divenire sotto l'aspetto dell'attualità, perché l'essenza attuante il soggetto è a sua volta attuata dalle sue proprietà che le sopravvengono per così dire «in un secondo tempo», ragion per cui la forma sostanziale detiene il primato nel divenire.

Rimane fuori questione, e per conseguenza nel contesto *non est ad rem*, il fatto che gli accidenti propri sono già contenuti nell'essenza come le sue proprietà, perché nel divenire si tratta di un'attuazione che non avviene certo per esplicitazione dell'implicito,

---

[1318] *Ibid.*

bensì per aggiunta di un atto nuovo. Ma nel contempo la forma sostanziale detiene anche il primato di natura, perché nell'ordine del suo essere si oltrepassa il limite dell'essenza e si giunge all'atto esistenziale che conviene prima di tutto al sussistente, sicché sotto questo aspetto non si paragona atto formale (sostanziale) ad atto formale (accidentale), ma essere sostanziale a essere accidentale, e non c'è dubbio che per sé, per natura, l'essere pone in atto prima il sussistente e la sua forma e solo tramite esso anche le forme che, prive di sussistenza propria, ineriscono a esso.

b. Triplice precedenza della sostanza sugli accidenti

101. Seguendo Aristotele, l'Aquinate mette in rilievo una triplice precedenza della sostanza sugli accidenti. Il primo è di ordine temporale, il secondo di ordine essenziale, perché concerne la definizione, il terzo infine è di ordine conoscitivo. I primi due tipi di considerazione hanno a che fare con l'essere reale sia nell'ordine genetico che nell'ordine di perfezione, il terzo invece riguarda più direttamente l'essere intenzionale che tuttavia fedelmente rispecchia l'essere della cosa in sé.

La precedenza quanto al tempo è legata alla separabilità della sostanza, alla sua caratteristica di soggetto e sostrato ultimo in virtù della quale essa gode di una indipendenza nell'essere dagli accidenti, mentre questi ultimi dipendono interamente da essa. «Et quod (substantia) sit prima tempore aliis, ex hoc probatur, quod nullum alio praedicamentorum est separabile a substantia; sola autem substantia est separabilis ab aliis: nullum enim accidens invenitur sine substantia, sed aliqua substantia invenitur sine accidente. Et sic patet, quod non quandocumque est substantia, est accidens, sed e contrario: et propter hoc substantia est prior tempore»[1319].

La temporalità di quel precedere non dev'essere presa alla lettera. Piuttosto si tratta d'un ordine genetico strutturale. Infatti, nel momento stesso in cui la sostanza è posta nell'essere, essa è già rivestita delle sue proprietà connaturali; eppure l'essere della sostanza è distinto e precedente nel divenire rispetto a quello dei predicamenti accidentali. Infatti altro è l'essere della cosa stessa, altro il suo essere quanto o quale, il che comporta anche un'alterità dell'essere della sua quantità, qualità, etc... La precedenza non sorprende, perché gli accidenti costituiscono delle attuazioni ulteriori, aggiunte a quella fondamentale dell'esistere del soggetto, e

[1319] *In Met.*, VII, 1; n. 1257.

prima occorre che il soggetto ci sia, perché vi possa essere ciò che solo in esso esiste.

Un'altra volta ancora appare a questo punto la differenza tra la forma sostanziale definita da una determinata proprietà (ad es. l'anima intellettiva dell'uomo) e la proprietà stessa che costituisce un accidente, per lo più quello della qualità (facoltà intellettiva che non è l'anima, ma che esiste nell'anima e fa parte di essa). Proseguendo nell'esempio citato, si può dire che per l'uomo il vivere suppone l'essere e l'«*intelligere*» il vivere. Già questo rivela la priorità della sostanza, alla quale spetta comunque l'essere, sulle proprietà della sua essenza che fanno sì che il suo essere sia eventualmente anche vivere o conoscere intellettivamente. Se invece si considera il vivere come facoltà vegetativa e il conoscere come facoltà sensitiva e intellettiva, la precedenza dell'essere sostanziale si verifica non più nell'identità, ma nella differenza, perché l'uomo non è né il suo vivere né il suo conoscere, ma prima deve essere se stesso, cioè uomo nella sua essenza, per poi poter avere e vita e conoscenza come qualità sue proprie.

La precedenza secondo la definizione riguarda invece indubbiamente l'essenza stessa e della sostanza e degli accidenti, perché la definizione è un discorso che significa l'essenza. Vi è dunque una priorità dell'essenza della sostanza su quella dell'accidente, in quanto la prima non dipende dalla seconda, mentre al contrario la seconda dipende dalla prima. E infatti essenziale all'accidente inerire a un soggetto sostanziale. Non c'è accidente che non sia accidente di qualcosa. Così nell'essenza dell'accidente rientra la relazione al soggetto, dimodoché l'accidente si dice della sostanza nel secondo modo *dicendi per se*, come un predicato del suo soggetto proprio (piuttosto che come predicato proprio del soggetto che sarebbe il primo modo *dicendi per se*).

«Et quod (substantia) etiam sit prima secundum definitionem, patet, quia in definitione cuiuslibet accidentium oportet ponere definitionem substantiae. Sicut enim in definitionem simi ponitur nasus, ita in definitione cuiuslibet accidentis ponitur proprium eius subiectum; et ideo sicut animal est prius definitione quam homo, quia definitio animalis ponitur in definitione hominis, eadem ratione substantia est prior definitione accidentibus»[1320].

Il paragone con l'appartenenza della specie al genere è molto significativo. Infatti, sia la differenza determinante la specie (razionalità) che la specie così determinata (uomo) si verificano essenzialmente e propriamente solo nell'ambito del genere proprio (animale), che in tal caso svolge la funzione del soggetto proprio. L'ordine è dunque di natura, eppure non è di perfezione, perché così

[1320] *Ibid.*, n. 1258.

l'imperfetto secondo natura (genere) precede e fa dipendere da sé il perfetto (specie). La differenza e la specie sono attuanti rispetto al genere che assume un ruolo di soggetto potenziale (determinabile) e quasi materiale. Il genere precede la specie in quanto la specie non è definibile se non tramite l'appartenenza al genere, il che rivela anche l'essenza della specie così costituita come implicitamente contenente la natura del genere. In tal modo la razionalità (intellettualità discorsiva) suppone la vita sensitiva e si realizza solo in essa, per quanto al di là di essa.

Ed è proprio questo «al di là» che invece non c'è sul piano delle essenze accidentali nei riguardi dell'essenza della sostanza. La differenza dipende dal genere solo materialmente come dal soggetto proprio, non formalmente come facente parte della *ratio generis*, anzi, la caratteristica degli univoci è proprio quella di lasciare al di fuori di sé le proprie differenze. L'essenza accidentale invece non solo dipende da quella sostanziale come un attributo dal soggetto, un modo, questo, in cui anche il perfetto può dipendere dall'imperfetto e l'atto dalla potenza, così che non si oltrepassi l'ordine genetico della precedenza dell'imperfetto sul perfetto, ma dipende dall'essenza della sostanza come un che di formale che deriva dalla forma superiore. In tal modo ad esempio la qualità non solo dipende dalla sostanza come dal suo soggetto, ma come essenza dall'essenza superiore in cui è implicita, in quanto la qualità presenta una dimensione inerente alla sostanza che tuttavia scaturisce dall'essenza della sostanza medesima e più precisamente dalla sua parte formale. Così l'essenza dell'accidente è posteriore a quella della sostanza non solo secondo sussistenza, bensì *in ratione ipsius essentiae* e nella sua definizione non si pone solo la sostanza-soggetto, bensì anche la sostanza-essenza. In tal modo la sostanza precede gli accidenti anche secondo l'ordine essenziale di perfezione.

Infine vi è la priorità secondo il conoscere. La conoscenza perfetta, anche se difficile per la mente umana legata ai sensi, consiste nell'afferrare ciò che è la cosa, la sua essenza dunque e l'essenza, l'abbiamo ben visto, è anzitutto quella della sostanza. Gli oggetti del nostro conoscere umano non possono essere avvicinati se non tramite gli accidenti che ne manifestano la sostanza, ma il conoscere non si ferma agli accidenti, ma si spinge tramite essi e al di là di essi a quel *quid* cui essi ineriscono e di cui rivelano l'essenza. E chiaro dunque che nell'ordine del divenire prima si conoscono gli accidenti e poi la sostanza, ma nell'ordine di natura precede la conoscenza della sostanza e segue quella degli accidenti, perché la conoscenza perfetta si ha non quando si sa quanta o quale sia la cosa, bensì che cosa essa sia. «Illud enim est primum secundum cognitionem, quod est magis notum et manifestat rem. Res autem unaquaeque magis noscitur, quando scitur eius substantia, quam

quando scitur eius quantitas aut qualitas»[1321]. L'intelletto umano vive la tensione tra il dover iniziare il suo processo cognitivo partendo dal dato sensibile e il non poter ultimarlo rimanendo nel cerchio stretto dello stesso sensibile. Iniziando dal senso, l'intelligenza si eleva all'intelligibile; iniziando dall'accidente, essa si spinge ad afferrare la sostanza; iniziando dal particolare, essa arriva alla comprensione dell'universale.

c. *Il realismo è condizione del vero spiritualismo*

Elevazione dal sensibile all'intelligibile: ecco il processo prospettato dal realismo epistemologico; discesa dall'a-*priori* mentale alla «rhapsodia» caotica dell'empirico: ecco il movimento cognitivo come ce lo presenta il criticismo e quella sua coerente conseguenza che è l'idealismo. È qui che si rivela un fatto molto ovvio, eppure generalmente ignorato, e cioè che un vero spiritualismo non può verificarsi se non sul solido terreno di un deciso e sincero realismo epistemologico. L'idea degli idealisti è ferreamente vincolata alla mente umana e immanente a essa con il fine unico di ordinare la fenomenicità informe che si presenta al senso. Il concetto astratto dei realisti invece coglie nel materiale singolo lo stesso universale immateriale e la forma, l'essenza, la dimensione sopra-materiale, è il suo fine intenzionale e il suo termine fattuale. In fondo l'idealismo che in apparenza tanto esalta lo spirituale (ma, si badi bene, a scapito della trascendenza), di fatto confina lo stesso spirituale al principio ordinatore del materiale che non oltrepassa il materiale sperimentale (la "*mögliche Erfahrung*" di kantiana memoria).

Non a caso il modello criticistico-idealistico è tratto dalle scienze positive – dalla matematica e dalla fisica – il che rivela uno stato di cose finora troppo trascurato, il fatto cioè che ogni idealismo (epistemologico) è coerentemente un immanentismo e per conseguenza tendenzialmente un materialismo (metafisico, se di «metafisica» si può ancora parlare)[1322]. Ed è interessante notare, a

---

[1321] *Ibid.*, n. 1259.

[1322] Giustamente scrive il P. R. GARRIGOU-LAGRANGE, O. P., *Le sens du mystère et le clair-obscur intellectuel*, Ed. Desclée, Paris Desclée, 1934, p. 102: "Or les sciences inférieures à la philosophie, comme le sont les sciences positives et les mathématiques, ressemblent à certains égards à la connaissance sensitive, en tant qu'elles ont un objet moins universel que celui de la philosophie première ou métaphysique. Les sciences atteignent d'abord leur objet propre au moins confusément tandis que la philosophie première atteint d'abord son objet

titolo di controprova, che le forme marxistiche del materialismo non riescono mai a nascondere la loro matrice idealistica (spirito come fenomeno del soggetto materiale).

La prova del primato della sostanza si trova nel fatto che gli stessi predicamenti accidentali non possono essere conosciuti perfettamente se non rivestendosi di un modo intelligibile che in fondo non è il loro, bensì quello della sostanza. In breve, per conoscere gli accidenti, occorre considerarli come un che di sostanziale. «Quare etiam de ipsis, quae sunt in praedicamentis accidentium, tunc scimus singula, quando de unoquoque scimus quid est»[1323]. Il conoscere riguarda non tanto il soggetto quanto piuttosto l'essenza che tuttavia primariamente spetta al sussistente. Gli accidenti sono conoscibili in quanto anch'essi possiedono una certa essenza, sebbene analogicamente dettatale e dipendente dall'essenza per eccellenza che è quella della sostanza.

d. Funzione della metafisica

102. Un trascendimento della sostanza categoriale verso la sostanza trascendentale ha luogo laddove la sostanza predicamentale viene considerata come oggetto precipuo della prima filosofia[1324]. La scienza dell'ente in quanto è ente concerne anzitutto la sostanza, perché nella sostanza, primo ente, si manifesta sommamente la stessa trascendentale *ratio entis*. Il primato della sostanza nell'ambito dell'ente predicamentale appare per tre motivi fondamentali, lasciando da parte una quarta ragione che prende le mosse dalla storia del pensiero, in quanto *de facto* i pensatori, anche quelli che non hanno ancora trovato la sostanza, da sempre tuttavia hanno impostato la loro ricerca facendosi delle domande alle quali solo una teoria della sostanza può dare risposta. Il primo motivo è che la sostanza precede gli accidenti sia come fondamento sia come il primo che dà ordine ai seguenti; il secondo è che solo l'essenza di ciò che in sé sussiste possiede l'essere in assoluto, mentre gli accidenti sono enti, sì, ma solo in relazione a quella sostanza che essi rendono quanta, quale o altrimenti disposta a seconda delle categorie accidentali. Il terzo infine consiste nella dipendenza esistenziale-supposizionale degli accidenti dalla sostanza. Questo ordine di argomentazione ovviamente non è casuale, ma procede secondo l'ordine di natura dal perfetto al meno perfetto. La sostanza appare

---

plus universel, le réel comme réel, ou l'être intelligible des choses sensibles, en tant qu'être".

[1323] *In Met.*, VII, l, 1, n. 1259.

[1324] Cfr. *In Met.*, XII, l, 1, nn. 2416-2423.

prima di tutto come il primo ente, poi come l'essenza in assoluto e infine come il sussistente in sé.

Prima di tutto lo stesso ente predicamentale, modo particolare di essere, è una partecipazione per limitazione dell'ente trascendentale dimodoché tutti i predicamenti si dicono relativamente a quell'ente comune del quale sono altrettanti modi ristretti di realizzazione. Ma essendo l'ente un esistente e quindi un composto di essenza sussistente e di essere, vi sarà pure una proporzionalità, sicché, come l'ente si dice senza limiti dell'ente comune, così si dice in modo coartato dell'ente predicamentale. Lo stesso ente predicamentale però, come è comune ai generi predicamentali, ma non trascendente rispetto ad essi, è ancora un analogo, cosicché i predicamenti si ordinano tra loro non solo in quanto enti, ma anche precisamente in quanto enti-predicamenti.

Il primato della sostanza è un dato di fatto: «Substantia est prior aliis entibus. Unde scientia prima, de primo ente debet principaliter determinare»[1325]. Il primato della sostanza nell'ambito dell'ente, data la sua natura eminentemente trascendente, viene evidenziato per similitudine con l'ordine delle cose sensibili: «Quod autem substantia sit prima inter omnia entia, manifestat per simile in rebus sensibilibus, in quibus invenitur ordo inter aliqua dupliciter. Uno *modo* secundum quod partes alicuius totius habent ordinem ad invicem, sicut in animali pars prima est cor, et in domo fundamentum. *Alio modo* secundum quod aliqua sunt consequenter se habentia, ex quibus non fit unum vel continuitate vel contactu. Sicut in exercitu dicitur prima acies, et secunda acies»[1326]. L'ente che è un analogo di proporzionalità è un tutto potenziale che attualmente contiene le sue parti ed è virtualmente contenuto in tutte e in ciascuna di esse. Tale tipo di «tutto» che si applica anzitutto a realtà spirituali (emblematicamente alle potenze dell'anima, che attualmente costituiscono le parti di essa) viene manifestato sul piano sensibile ricorrendo al duplice tipo di un tutto integrale, quello continuo e quello discontinuo. Il tutto potenziale analogo contiene sia l'aspetto dell'univoco che quello dell'equivoco superandoli entrambi. Il primo aspetto è raffigurato nel continuo, l'altro nel discontinuo. Ed è interessante notare che, se si prende l'esempio alla lettera, facendo decadere lo spirituale nel sensibile, l'analogo si dissolve e si dissocia subito nelle sue parti ovvero nell'univoco e nell'equivoco[1327].

[1325] *Ibid.*, n. 2417.

[1326] *Ibid.*

[1327] È il difetto del metodo dialettico applicato alla realtà spirituale, come avviene in Hegel. Nella vita dello spirito allora non c'è altra alternativa che il conflitto (equivocità) o la confusione (univocità) (N.d.C.).

«Averrois autem non attendens hoc secundum similitudinem dici, quia consideravit non posse cadere in alicuius mentem, quod omnia alia genera entium essent sicut partes unius totius continui, divertit a piano sensu litterae in aliam expositionem, dicens per haec duo Aristotelem intendisse duplicem habitudinem quam contingit opinari in entibus, scilicet vel quod habeant se sicut unius naturae et unius generis, quod esset si ens esset commune genus eorum vel qualitercumque communitatem habens ad ea [...]. Vel quod habeant se adinvicem sicut quae in nullo communi conveniunt [...]. Utrolibet enim modo sequitur quod substantia sit prior aliis entibus»[1328].

La similitudine sensibile – il tutto integrale che esemplifica il tutto potenziale – non deve nascondere la superiorità dell'intelligibile rappresentato. E come generalmente succede, ciò che sul piano inferiore si trova moltiplicato, su quello superiore è unito in una sintesi trascendente. L'analogia nella sua pienezza contiene e unità e diversità, cosicché il lato univoco e quello equivoco sono presenti entrambi, ma non nella loro natura propria, nella quale si escludono a vicenda, bensì in un modo superiore in cui si integrano nell'unica natura dell'analogo. L'esempio del tutto integrale invece fatalmente abbassa l'analogo alla dissociazione dell'univoco e dell'equivoco. Ci si mostra qui, sul piano sistematico, ciò che si è già constatato sul piano storico: l'abbandono della metafisica, che sempre, nonostante i camuffamenti idealistici, è tendenzialmente un materialismo, finisce con lo spezzare l'analogia nell'univocità razionalistica[1329] e nell'equivocità empiristica[1330].

Ma vi è anche un altro aspetto che S. Tommaso non esplicita qui, ma che pure è presente nell'esempio addotto da Aristotele. Lo stesso tutto potenziale presenta similitudine e con il tutto integrale continuo e con il discontinuo, in quanto l'analogo completo consiste formalmente in una proporzionalità e virtualmente in un'attribuzione o semplice proporzione. Il primo aspetto è esemplificato dal continuo, il secondo dal discontinuo. E di nuovo entrambi, uniti nell'analogia dell'ente, manifestano la loro rispettiva appartenenza alle diverse dimensioni dell'ente: al soggetto esistente il primo, all'essenza definiente e formalmente determinante il secondo.

Il fondamento sostiene l'intera casa ed è dunque presente in tutte le sue parti secondo il modo di ciascuna, ma è anche superiore a tutte, perché senza di esso nessuna potrebbe avere sussistenza. Qualcosa di simile avviene sul piano della vita nel rapporto tra il cuore e gli altri organi, i quali non possono certo funzionare senza

---

[1328] *Ibid.*, n. 2418.
[1329] Cartesio (N.d.C.).
[1330] Ockham (N.d.C.).

ricevere dal cuore l'irrorazione sanguigna proporzionata a ciascuno di essi. Così la perfezione del sussistente al quale per primo spetta l'essere si ritrova in ogni suo accidente proporzionalmente a ciascuno, in quanto ciascuno sussiste nel soggetto secondo il modo proprio di essere nel soggetto.

Il secondo distaccamento di soldati in battaglia – per fare un altro esempio – segue il primo secondo un ordine strategico in cui l'azione bellica del seguente si adatta a quella del precedente, dipende da essa e si commisura ad essa. È così che gli accidenti, prima ancora di sussistere di fatto e quindi di arrivare a contatto esistenziale con la sostanza, hanno già nelle loro rispettive essenze attitudini diverse a sussistere a seconda del loro rapporto (semplice relazione) al sussistente per sé, che li pone in una certa distanza da esso (così la quantità segue la sostanza in un modo, la qualità in un altro e la relazione in un altro ancora). È così che non l'essenza stessa della sostanza, ma il rapporto ad essa si ritrova in ogni essenza accidentale prima ancora che l'accidente di fatto inerisca al soggetto. Nell'unico ente accidentale si avrà perciò e il rapporto all'essenza sostanziale estrinseca rispetto a quella accidentale (discontinuo), che determina la misura di quest'ultima (attribuzione), e la presenza del soggetto sostanziale intrinseca agli accidenti attualmente esistenti (continuo) e partecipata in essi secondo la misura di ciascuno (proporzionalità).

e. L'assolutezza della sostanza

103. Il secondo modo in cui si realizza il primato della sostanza è quello della sua assolutezza, della sua indipendenza nell'essere. È ente *per se* ciò che possiede l'essere in virtù di se stesso, è ente *per accidens* ciò che pure ha l'essere, ma in virtù di qualcos'altro. L'essere conviene ad un'essenza in quanto è sussistente. Si potrebbe dire che l'atto di essere si radica, anzitutto, primariamente, nel supposito e conseguentemente pone nell'esistere l'essenza; sicché sarà posta in esistere ed esisterà solo l'essenza sussistente, ovvero la sostanza; e avrà invece un essere accidentale quella essenza che sussiste in altro e in virtù di altro.

Le sorti dell'essere partecipato sono dunque totalmente legate alla sussistenza, il che significa che un ente finito è[1331] e quindi è ente in quanto sussiste. I predicamenti accidentali sono modi *per se* dell'ente, se si tiene conto della loro essenza, poiché l'ente per la sua stessa natura (e dunque *per se* ovvero per essenza) si divide in tali modi particolari di essere, ma se si prende in considerazione

[1331] Esiste (N.d.C.).

l'esistere, la perseità non riguarderà più l'ente in quanto è essenza, bensì in quanto ha l'esistere, sicché in questa seconda considerazione il *per se* dell'ente seguirà il sussistere delle essenze che dividono l'ente, e così solo la sostanza sarà ente sussistente *per se* e in assoluto, mentre gli accidenti saranno enti solo *secundum quid*, secondo un aspetto limitato, e in dipendenza da altro, relativamente ad altro. Si può anche dire che quei modi di essere che *per se* dividono la natura dell'ente sono ulteriormente esistenti o *per se* o ancora in virtù di altro e quindi accidentalmente. La distinzione dell'essenza e dell'essere è dunque basilare non solo per la costituzione, ma anche per la divisione dell'ente finito. E ciò che è *per se* rispetto all'essenza è *per accidens* rispetto all'esistere. Così ogni sostanza che *per se* possiede una forma sostanziale costitutiva possiederà *per se* delle qualità, ma mentre la sostanza esiste per sé, la qualità esiste solo in dipendenza dalla sostanza e perciò accidentalmente.

«Quantitas et qualitas et huiusmodi non sunt simpliciter entia [...]. Nam ens dicitur quasi esse habens, hoc autem solum est substantia, quae subsistit. Accidentia autem dicuntur entia, non quia sunt, sed quia magis ipsis aliquid est; sicut albedo dicitur esse, quia eius subiectum est album. Ideo dicit (Aristoteles), quod non dicuntur simpliciter entia, sed entis entia, sicut qualitas et motus»[1332]. Le essenze accidentali sono essenze *per se*, ma enti esistenti *per accidens* in quanto alla loro essenza spetta il sussistere non in se stessa, bensì in altro. L'essere finito viene dunque comunicato all'essenza esclusivamente tramite il supposito. Solo l'essere infinito è sussistente ed esistente non in virtù del supposito, ma in virtù della stessa essenza[1333] che si costituisce identicamente supposito, essenza, essere, venendo a coincidere perfettamente con l'*actus ipse essendi*.

Si vede con chiarezza l'analogia dell'essere *per se* che consentirà il passaggio dalla sostanza predicamentale al sussistere trascendentale. Il *per se* dell'essere si può dire infatti anzitutto rispetto all'essenza stessa, e così è *per se* solo ciò che è in virtù della propria essenza avendo nella sua stessa quiddità la ragione sufficiente del proprio esserci, e ciò spetta unicamente all'*Esse per se subsistens*. Un grado minore dell'essere *per se* concerne ciò che non è essere *per se*, ma tuttavia *ha* l'essere *per se*[1334]. In questo caso l'atto di essere competerà all'ente non più in virtù della sua essenza, ma gli competerà, semmai, *per se* rispetto al suo supposito, laddove l'essenza, pur distinta dall'esse *ipsum* in quanto finita, possiede tuttavia il supposito in sé medesima e non in un altro soggetto di

[1332] *Ibid.*, n. 2409.
[1333] In virtù di se stesso (N.d.C.).
[1334] La sostanza finita (N.d.C.).

inesione. Sarà ente finito *per accidens* invece quell'ente che possiede l'essere in un supposito estraneo alla propria essenza. Infine sarà del tutto accidentale (predicabile improprio)[1335] ciò che non solo ha l'essere in altro, ma la cui essenza stessa non è legata all'essenza di quell'altro in cui essa sussiste.

Come si può dire allora che l'accidente è un ente, anche se, come si è detto, è soltanto accidentale? Per essere ente deve avere l'essere, ma come può averlo se non sussiste? S. Tommaso risponde con un ricorso, non casuale, all'*analogia entis* che, vastissima, giunge fino all'ente di ragione, fino alle privazioni e alle negazioni che, inesistenti in sé, esistono tuttavia nel soggetto, anche se danno ad esso non un essere, ma piuttosto un difetto di essere[1336]. Questa sarà poi anche la differenza tra l'accidente e la privazione: l'uno e l'altra sono solo in virtù del soggetto d'inesione; ma secondo il primo il soggetto è tale, secondo l'altra invece il soggetto non è tale o tal'altro. «Nec est mirum, si accidentia dicuntur entia, cum non sint simpliciter entia, quia etiam privationes et negationes dicuntur quodammodo entia, sicut non album et non rectum. Dicimus enim quod non album est; non quia non album esse habeat, sed quia subiectum aliquod est albedine privatum. Hoc igitur commune est inter accidentia et privationes, quia de utrisque dicitur ens ratione subiecti. Sed in hoc differunt, quia subiectum secundum accidentia habet esse aliquale; secundum vero privationes non habet esse aliquale, sed est deficiens ab esse»[1337].

L'ente si dice dunque proporzionalmente di tutto ciò che è, del sussistente anzitutto, ma poi anche di tutto ciò che è nel sussistente, sia come sua proprietà reale (accidenti), sia come una reale mancanza di proprietà, dovute (privazione) e non dovute (negazione). Le privazioni e le negazioni sono enti di ragione perché non hanno un'essenza (potenzialità *ad essere*), in quanto secondo esse il soggetto non è, eppure si riferiscono all'ente reale in quanto è una realtà di fatto che tale soggetto non ha tale o tal'altra proprietà. La privazione presenta inoltre una relazione all'essenza del soggetto (oltre che al soggetto esistente stesso) in quanto consiste in ciò che l'essenza non ha, ma dovrebbe avere.

La comunanza tra accidenti e privazioni sta nel fatto che entrambi non sono in sé, ma solo nel soggetto e in virtù del soggetto. Ma la

---

[1335] Contingente (N.d.C.).

[1336] La mente che possiede enti di ragione non aumenta nell'essere, ma diminuisce, benchè acquisti contenuti mentali. Per questo nella mente divina non esistono enti di ragione. Essi servono alla mente umana per pensare ciò che non ha essere. Dio invece non li pensa il non-essere in se stesso ma solo in rapporto all'essere. Viceversa è naturale alla mente umana formare enti di ragione perché essa stessa nella sua finitezza confina col non-essere (N.d.C.).

[1337] *Ibid.*, n. 2420.

grande differenza consiste nel fatto che, mentre gli accidenti sono non sussistenti, sì, ma sempre delle vere forme (essenze) e quindi potenzialità di essere, sebbene non di essere proprio, ma di essere tale o tal'altro del soggetto che essi qualificano, le privazioni sono destituite di ogni essenzialità e ricettività di essere, perché secondo esse il soggetto non è tale o, meglio, è di fatto caratterizzato dal non essere tale o tal'altro.

104. Un ultimo criterio di priorità della sostanza sugli accidenti consiste nella separabilità della prima a differenza degli altri, che non si separano mai dal loro soggetto. «Tertio modo probat (Aristoteles) propositum, quia scilicet alia entia non possunt separari a substantia. Accidentia enim non possunt esse nisi in subiecto. Et ideo in consideratione substantiae includitur consideratio accidentium»[1338]. Nella sostanza sono dunque impliciti gli accidenti inseparabili da essa, ma anche al contrario si può dire che negli accidenti è implicita la sostanza o, meglio, il riferimento alla sostanza, dalla quale essi sempre dipendono e mai si separano. In tal modo l'essere dell'accidente è lo stesso essere della sostanza partecipato all'accidente, mentre l'essenza dell'accidente, distinta, certo, da quella della sostanza, contiene tuttavia in sé il rapporto di dipendenza nel sussistere dalla sostanza.

La separabilità riguarda tutta l'entità delle categorie – sia l'esistere che l'essenza, poiché in ogni modo gli accidenti dipendono dalla sostanza come ente dall'ente. Essi non hanno un essere proprio, ma danno l'essere tale al loro soggetto. Non solo, ma la loro stessa essenza è attitudine all'essere solo in dipendenza dalla sostanza e contiene nella sua *ratio formalis* un riferimento all'essenza del sussistente. Eppure, dando essere alla sostanza (come *formae quibus substantia est aliqualis*), nella sostanza essi hanno pure un essere che, per quanto li ponga in atto di esistere, non cessa tuttavia di radicarsi nella sostanza senza mai diventare essere dell'accidente. La qualità è nel soggetto qualificato, ma l'essere della qualità nel soggetto è lo stesso essere della sostanza che è tale secondo la sua qualità.

[1338] *Ibid.*, n. 2422.

5. L'ordine dei predicamenti

a. Princìpi generali dell'ordinamento dei predicamenti

105. Anzitutto va detto che l'ordine dei predicamenti può essere logico se li si considera come puri contenuti concettuali suscettibili di essere predicati in uno o in un altro modo. Si noti la differenza dall'impostazione kantiana che non consente un'adeguazione tra categoria e cosa in sé e inoltre, fatto di massimo rilievo, parte non da concetti, ma da giudizi, ovvero dalle stesse funzioni di predicare. Ciò vuol dire che l'essenza, contenuto concettuale, è annichilata davanti all'essere espresso nella proposizione, ed è puramente funzionale a esso. Il concettualismo kantiano è dunque un esistenzialismo idealistico che asserisce il primato dell'essere non a favore, ma a scapito dell'essenza. Al contrario, nell'impostazione realistica il modo di essere predicato del soggetto compete al contenuto quidditativo del concetto e si commisura a esso. In tal modo i predicamenti non sono delle proposizioni, ma dei concetti ai quali compete svolgere tale o talaltra funzione nell'ambito della proposizione.

C'è di più, perché nel tomismo i predicamenti sono, sì, concetti ordinati al giudizio, ma anche delle essenze suscettibili di essere in un determinato modo. La logica non è dunque identificabile con l'ontologia, ma non è nemmeno avulsa da essa: le leggi della mente dipendono dalle leggi dell'essere, e come l'essenza si rapporta all'essere, così il concetto si rapporta al nesso copulativo espresso nella proposizione.

Le categorie non sono dunque deducibili a *priori*, ma devono essere cercate nella struttura del pensiero sul piano logico e nella natura dell'ente sul piano ontologico. Nel realismo epistemologico infatti i concetti rappresentano le cose né possono sostituirsi alle cose stesse diventando per così dire oggetti indipendenti. In tal modo i concetti porteranno in sé sempre la connotazione della loro provenienza entitativa, il loro rapporto essenziale alle cose-oggetti, il cui essere oggetto per il soggetto non cambia nulla nel loro essere cosa in sé, e a loro volta si ordineranno per sé alle funzioni dell'essere (legami realmente esistenti tra le cose). L'essere del legame tra cose che rivela l'essere delle cose stesse non è però l'*ipsum esse*, bensì l'esistere, l'essere partecipato. Facendo della funzione giudicativa un a *priori* e un assoluto Kant sbarra non una ma due strade: la strada dell'oggettività che dalla *mens* porta alla *res* e quella della trascendenza che dall'*existere* porta allo *ipsum esse*. Di fatto, secondo l'ordine deduttivo, l'Essere determina l'ordine delle essenze,

il quale a sua volta fonda l'ordine delle esistenze, sia quelle assolute (delle cose) che quelle relative (dei legami tra cose).

Le categorie si scoprono dunque per via primariamente induttiva, ovvero, partendo da cose realmente esistenti, si astraggono i concetti che ne rappresentano le essenze, i quali concetti sono suscettibili di legarsi in modi diversi nell'essere intenzionale dei giudizi e delle proposizioni; relazioni che a loro volta, fondate come sono nella natura del contenuto quidditativo, ne rivelano le proprietà per così dire esistenziali (attitudini delle essenze di tipi diversi all'esistere). Ma le attitudini all'essere non sono l'essere stesso, sicché proprio alla luce della considerazione realistica dei predicamenti appaiono al di là di essi l'atto stesso di essere e l'ente trascendentale.

Ora, nell'astrazione non si giunge solo alle essenze singole, ma anche e soprattutto alla *ratio entis*, cosicché secondariamente, a modo d'un cerchio non vizioso ma solido, sarà possibile anche una deduzione dei predicamenti dalla *ratio entis* ricavata per astrazione da esistenti reali, che connaturalmente si divide e distribuisce secondo i tipi categoriali essenziali con le rispettive attitudini connaturali all'essere. A seconda di tali essenziali proprietà, i predicamenti assumeranno un ordine tra loro sia rispetto al primo di essi (sostanza), che rispetto all'ente comune predicamentale che li accomuna tutti e si dice proporzionalmente di ciascuno di essi.

b. Sostanza ed accidenti

106. La prima e fondamentale distinzione sia per via induttiva che per via deduttiva, è la differenza tra sostanza ed accidente in genere. L'esperienza stessa offre all'intelligenza questo incontrovertibile stato di cose: vi sono degli enti in sé e degli enti in altro e in virtù di altro, come ad es. Pietro che corre, sussiste ed esiste in se stesso, indipendentemente da altro, mentre il suo correre non ha consistenza alcuna separatamente da lui. La divisione non concerne però solo l'ente in quanto tale – ad esempio il correre rispetto a Pietro – ma più generalmente l'ente in quanto semplicemente è: Pietro è in sé, il correre è solo in Pietro, etc... Ciò permette il passaggio dall'induzione al processo deduttivo, che prende le mosse dallo stesso ente in quanto è ente.

I modi particolari di essere dell'ente (essenze distinte dall'*esse ipsum*) che integrano la *ratio entis praedicamentalis* si ordinano attorno a un *primum* che partecipa sommamente di quella *ratio subsistentiae* che caratterizza l'Ente trascendente. L'essenza che, distinta dall'atto di essere, non sussiste in virtù dell'essere stesso, non è l'essere, ma *ha* l'essere, eppure può ancora averlo *per se* non

nel senso pieno dell'esistere in virtù dell'essenza stessa, ma nel senso derivato dell'esistere in virtù di un supposito che compete all'essenza stessa e non a qualcosa di esterno a essa e nel quale essa riceve l'essere partecipato.

L'essere per partecipazione non si esaurisce qui perché, se esiste Pietro, esiste anche il suo correre o stare fermo; sicché l'ente si dirà anche di altre essenze che tuttavia non avranno attitudine a essere in sé, ma solo in altro. Siccome poi l'attitudine all'essere è data, nell'ambito entitativo finito, dal supposito, l'ente accidentale avrà un'essenza, sì, ma derivata, poiché non sussistente in sé, bensì in altro. Il che non rimane, si noti bene, senza riflesso sull'essenza stessa. Infatti l'essenza è per sé potenza ad esistere, dimodoché è primariamente essenza quella che, sussistendo in sé e per sé, risulta non già esistente in sé, ma atta ad esistere in sé, mentre è essenza derivata quella che si rapporta al poter essere solo tramite un altro, che può essere solo perché esprime qualche aspetto particolare dell'essenza prima, che è quella della sostanza. Così ad es. il correre non esprime ciò per cui Pietro è se stesso, ma ciò per cui è tale in particolare, ovvero agente secondo l'azione del correre. «Substantia, quae est principium in genere entis, verissime et maxime essentiam habens, oportet quod sit causa accidentium quae secundario et quasi secundum quid rationem entis participant»[1339].

I primi accidenti che più da vicino seguono il *primum* che è la sostanza sono quelli che immediatamente derivano dalle parti costitutive della sostanza stessa, ovvero dalla forma e dalla materia. Senonché tra i componenti della sostanza vi è un certo ordine: la forma è, al limite, indipendente dalla materia come l'atto lo è dalla potenza. Viceversa la materia dipende sempre dalla forma. «Forma autem invenitur aliqua, cuius esse non dependet a materia, ut anima intellectualis. Materia vero non habet esse nisi per formam»[1340]. Ciò significa che gli accidenti conseguenti la forma non necessariamente sono in relazione alla materia, mentre quelli che scaturiscono dalla materia della sostanza non sono mai privi di un rapporto di dipendenza dalla forma e dalle sue proprietà.

107. Gli accidenti seguenti la forma hanno dunque un certo primato su quelli che derivano dalla parte materiale, ma anche tra questi vi è ancora un qualche ordine a seconda del loro rapportarsi diverso alla forma. Vi sono delle proprietà che seguono la materia con un rapporto alla forma specifica (come ad es. la differenza sessuale che riguarda l'animalità) e altre che scaturiscono dalla materia in relazione alla forma generica (così ad esempio il colore

[1339] *De ente et essentia*, c. 6, n. 36.
[1340] *Ibid.*

della pelle che segue genericamente la corporeità). «*Quaedam* enim accidentia consequuntur materiam secundum ordinem quem habet ad formam specialem, ut masculinum et femininum in animalibus, quorum diversitas ad materiam reducitur [...], unde, remota forma animalis, dicta accidentia non remanent nisi aequivoce. Quaedam vero consequuntur materiam secundum ordinem quem habet ad formam generalem; et ideo, remota forma speciali, adhuc in ea remanent: sicut nigredo cutis est in Aethiope ex mixtione elementorum, et non ex ratione animae; et ideo post mortem in eo remanet»[1341].

Non c'è dubbio che gli accidenti derivanti dalla materia rispetto al genere sono più fondamentali e anche più durevoli, ma proprio questo è indizio della loro imperfezione. Le proprietà materiali che seguono la proporzione del sostrato materiale alla forma specifica sono invece più delicate, meno persistenti, ma nel contempo ben più perfette e differenziate. Così nelle stesse proprietà materiali secondo l'ordine di natura e di perfezione quelle che competono al soggetto rispetto alla specie precedono quelle che gli sono proprie secondo le esigenze del genere. D'altronde tale è pure il rapporto tra genere e specie. È più rudimentale quello, più differenziata, attuale e perfetta questa.

Tutti gli accidenti hanno la loro individuazione dalla sostanza a cui ineriscono e a loro volta, in quanto concretamente esistenti, manifestano la presenza d'una sostanza individuale che ne è il soggetto. Quanto invece alla loro origine, alcuni seguono la materia, altri la forma costitutiva del genere o della specie e, siccome la materia è il principio di individuazione della sostanza, gli attributi che le competono secondo la sua parte materiale sono attributi individuali, quelli che invece seguono la forma spettano universalmente alla sostanza o secondo le esigenze della specie o secondo quelle del genere. «Et quia unaquaeque res individuatur ex materia, et collocatur in genere vel specie per suam formam, ideo accidentia quae consequuntur materiam sunt accidentia individui, secundum quae etiam individua eiusdem speciei differunt ad invicem. Accidentia vero quae consequuntur formam, sunt propriae passiones vel generis vel speciei; unde inveniuntur in omnibus participantibus naturam generis vel speciei»[1342].

Avere corpo è un che di formale per la sostanza materiale, sicché essa avrà la corporeità e i suoi accidenti (quantità, luogo, sito, tempo) necessariamente e universalmente, ma avere tale quantità dimensiva è proprietà individuale variabile, come il sussistere nel sostrato materiale sottostante a tale quantità discreta o interminata è

[1341] *Ibid.*, n. 37.
[1342] *Ibid.*

addirittura costitutivo dell'individualità. Al contrario la qualità è in partenza comune a tutta la specie, come ad es. la capacità di ridere compete a ogni uomo, e varierà individualmente solo in quanto anche la forma che essa segue è individuata da un tale sostrato materiale numericamente determinato. E come la specie precede sul piano della forma e dell'atto l'individuo, così la qualità precede la quantità e gli accidenti derivanti dalla forma precedono quelli che sono dovuti alla materia.

c. Accidenti propri ed accidenti impropri

108. Gli accidenti si dividono in altri due gruppi: i propri e gli impropri, ossia quelli che derivano dall'essenza stessa della sostanza e quelli che derivano alla sostanza dalla causalità di un agente esterno. Essere *per accidens* significa sempre essere in virtù di qualcos'altro[1343]. Ora, se si bada all'esistenza degli accidenti, in tal caso tutti, anche quelli propri, sono appunto *per accidens* ovvero esistono non in virtù di sé, ma in virtù del soggetto cui ineriscono. Se si pensa invece all'essenza, vi possono invece essere dei legami necessari e universali tra l'essenza della sostanza e l'essenza dell'accidente. Per esempio, non c'è neve che non sia connaturalmente bianca. In tal caso l'accidente che è *per accidens*, appartiene però *per se* all'essenza della sostanza.

Trattandosi qui della divisione dell'ente per sé, le categorie accidentali sono anzitutto generi di accidenti propri, anche se pure i predicabili impropri si riducono a tali generi supremi. La divisione dell'ente in *per se* e *per accidens* è infatti successiva a quella che riguarda l'ente per sé diviso nei suoi generi supremi, ed è in virtù di sé medesima che l'essenza della sostanza, categoria prima fondamentale, esige di essere rivestita di tale o talaltro essere aggiunto e sussistente in essa.

Ma anche negli accidenti che per sé, propriamente, spettano alla sostanza vi è un certo ordine in quanto l'accidente può risultare dalla sostanza completamente ed attualmente oppure solo inizialmente e virtualmente. La luce illumina l'aria che è trasparente, ma l'aria è trasparente in atto solo se illuminata, sicché il ricevere la luce con trasparenza è proprio al diafano, ma essere trasparente in atto gli deriva dalla luce che attualmente lo illumina. «Accidentia *aliquando* ex principiis essentialibus causantur secundum actum perfectum, sicut calor in igne qui semper actu est calidus; *aliquando* vero secundum aptitudinem tantum, sed complementum accipiunt

[1343] L'essere ha un fondamento esterno e non interno (N.d.C.).

accidentia ex agente exteriori, sicut diaphanitas in aëre, quae completur per corpus lucidum exterius: et in talibus aptitudo est accidens inseparabile, sed complementum quod advenit ex aliquo principio quod est extra essentiam rei, vel quod non intrat constitutionem rei, est separabile, sicut moveri et huiusmodi»[1344]. La mobilità è inseparabile dalla corporeità, ma che un tale corpo sia mosso secondo tale moto e da tale agente esterno è del tutto separabile dalla sua natura.

Vi sono dunque tra gli accidenti propri alcuni che lo sono già in atto, altri che lo sono come delle potenze realmente esistenti, e così già attuali, ma ancora ulteriormente attuabili. In quest'ultimo caso l'accidente proprio partecipa qualcosa dell'improprio e come la potenza segue nell'ordine di natura l'atto, così l'accidente proprio potenziale segue quello che è proprio in atto completo. Il *per se* e il *per accidens*, l'atto e la potenza, pur costituendo altre divisioni dell'ente, entrano anche a ordinare l'ente diviso per sé nei suoi supremi generi predicamentali.

109. Lo stesso essere genere e specie, il che equivale a dire la stessa essenzialità, compete diversamente alla prima categoria sostanziale e alle altre che sono accidentali. Il composto sostanziale è uno per sé, cosicché il concreto (individuato dalla materia) per sé, appartiene essenzialmente alla specie e al genere (determinati dalla forma). In tal modo, nel primo predicamento, lo stesso singolo appartiene all'universale e l'universale si dice per sé di esso. È importante notare qui il ruolo rispettivo della materia e della forma, che sono rispettivamente all'origine dell'individualità e dell'universalità, la loro unione in una sola sostanza ed essenza, e per conseguenza l'identità quanto all'essere dell'universale con il singolo, poiché nella sostanza il genere e la specie sono l'individuo e viceversa.

La sostanza è, come si è visto, l'essenza a cui spetta sussistere in sé, il che vuol dire che è un'essenza (forma, atto, universale) che porta in sé medesima il supposito (sostrato individuale e concreto). Vi è allora nella sostanza una duplice unità: una, astratta a livello dell'essenza, in quanto la forma e la materia costituiscono un'unità per sé; l'altra concreta, sul piano dell'individuo, in quanto la forma è individuata in tale sostrato materiale al quale per sé appartiene, e sul piano della sussistenza, poiché l'essenza costituita dalla forma attua una potenzialità che le è intrinseca e che consiste nella materialità del sostrato o comunque nella potenzialità del supposito terminante l'essenza.

[1344] *Ibid.*, n. 38.

Tutto ciò non c'è negli accidenti. I predicamenti accidentali sono pure forme che si uniscono a una materia o comunque a un *quid susbsistens* che attuano, ma che rimane esterno ad essi[1345]. Così essi non costituiscono con il loro sostrato essenziale un'unità per sé a livello dell'essenza (sicché la loro essenza è sempre incompleta). La loro individuazione è dovuta a qualcosa di estraneo, e così pure il supposito terminante non fa parte della stessa forma accidentale.

«Quia enim in substantiis ex forma substantiali et materia efficitur per se unum, una quaedam natura ex earum coniunctione resultante, quae proprie in praedicamento substantiae collocatur; ideo in substantiis nomina concreta quae compositum significant, proprie in genere esse dicuntur [...]. Sed ex accidente et subiecto non fit unum per se; unde non resultat ex eorum coniunctione aliqua natura cui intentio generis vel speciei possit attribui»[1346].

Si noti bene il passaggio dall'uno per sé a livello essenziale all'appartenenza del concreto all'universale (genere, specie) sul piano del sussistente. Solo l'essenza completa, che è sempre atto, porta in sé anche la parte attuata e pure *in concreto* la attua come un che di intrinseco (così l'umanità contiene per sé anima e corpo e concretamente l'anima attua il suo corpo e l'umanità costituisce quel sussistente che è l'uomo). Così l'uomo è la sua umanità, ma non è certo la sua qualità, ad es. la sua libertà o risibilità[1347].

Ci si rivela di nuovo l'affinità tra sostanzialità ed essenzialità (univocità), accidentalità e partecipazione (analogicità). Il soggetto sostanziale è la sua essenza, mentre quello accidentale ha il suo accidente: quest'uomo è la sua umanità[1348], ma questo bianco non è la sua bianchezza.

In ultima analisi tutto poggia sulla natura dell'atto formale: un atto che non è solo atto (come l'atto puro), ma atto attuante una potenza[1349]; la attua o *ab intrinseco*, in quanto essa gli appartiene

---

[1345] L'accidente non è composto di materia e forma, come la sostanza. Il soggetto dell'accidente non è la semplice materia prima, come avviene per la sostanza con la forma sostanziale, ma l'accidente si soggetta in una materia già formata, che è la sostanza. Dire però che l'accidente è pura forma non significa evidentemente che sia una forma immateriale, al contrario, l'accidente è sì una semplice forma, ma una forma che aggiungendosi alla forma sostanziale determina ulteriormente il soggetto materiale (N.d.C.).

[1346] *Ibid.*, n. 39.

[1347] Qui sta l'errore dell'antropologia idealista di origine cartesiana, che definisce l'uomo come pensiero o ragione o coscienza o libertà sussistenti (N.d.C.).

[1348] Non nel senso che Socrate sia l'umanità, ma nel senso che possiede l'umanità, ossia è un individuo appartenete alla specie umana, che si definisce "animale razionale". Ora l'umanità è appunto essere un animale razionale (N.d.C.).

[1349] Non puro atto di essere, ma atto di un poter esser tale (N.d.C.).

nell'unità per sé dell'essenza, o *ab extrinseco*, e allora l'essenza stessa di tale forma è incompleta[1350] in sé e sussistente nell'altro, ed è nell'altro non per essenza, ma solo per partecipazione. Per consentire una predicazione per sé (univoca) degli accidenti occorre isolarli nella loro astrazione trattandoli come se fossero delle essenza complete (sostanze). Così la bianchezza è essenzialmente colore, ma il bianco non è colore, bensì colorato.

d. Come si definiscono gli accidenti

110. Ogni essenza ha una definizione e ogni definizione esprime un'essenza, sicché gli accidenti avranno un'essenza in quanto sono definibili. Nelle sostanze composte di materia e di forma il genere deriva dalla materialità, la differenza invece dalla forma. Dalla materia concreta proviene l'individuazione, mentre dalla materialità astratta scaturisce la *ratio generis*. Gli accidenti però non sono composti di materia e di forma, ma sono piuttosto delle forme inerenti a un soggetto esterno alla forma stessa. «Et quia accidentia non componuntur ex materia et forma, ideo non potest in eis sumi genus a materia, et differentia a forma, sicut in substantiis compositis; sed oportet ut genus primum sumatur ex ipso modo essendi, secundum quod ens diversimode secundum prius et posterius de decem generibus praedicatur; sicut dicitur quantitas ex eo quod est mensura substantiae, et qualitas secundum quod est dispositio substantiae, et sic de aliis»[1351].

Come nelle sostanze immateriali il genere non può essere desunto dalla materia che non c'è, bensì da ciò che fa da sostrato ovvero dall'intrinsecità del supposito all'essenza sostanziale semplice che ne determina il modo di essere, così anche negli accidenti il genere va preso dalla diversità del loro modo di essere determinato dal diverso rapporto al soggetto sostanziale. La quantità, a titolo di esempio, è misura della sostanza e quindi esisterà nella sostanza come misura.

I modi di essere accidentali hanno in comune la loro accidentalità e l'estrinsecità del supposito. Ma ciò non può costituire un genere, perché è proporzionalmente (analogicamente) comune a tutti i predicamenti accidentali. Il genere supremo dell'accidente-predicamento consiste perciò nell'essere questo o quello (misura, disposizione, rapporto, etc...) nei riguardi della sostanza.

[1350] Dio è l'essere completo come atto puro di essere. L'essere incompleto costituisce l'atto di una potenza che è la forma; la forma incompleta costituisce l'atto di un'altra potenza, inferiore, che è pura potenza e che è la materia (N.d.C.).

[1351] *Ibid.*

L'accidentalità che è un *esse secundum quid*, comporta dunque una duplice dimensione: relatività (proporzione) in linea della sussistenza (gli accidenti si dicono rispetto alla sostanza) e limitatezza nell'aspetto sotto il quale si predicano della sostanza (così la quantità non conferisce al soggetto l'essere, bensì tale essere, ovvero essere misura). Come la relazione[1352] costituisce l'analogia di attribuzione, così la limitatezza caratterizza la partecipazione di gerarchia formale (essenziale).

Gli accidenti sono nel genere propriamente in quanto sono considerati in astratto e così il loro modo di essere particolare costituisce il genere e il soggetto (sostanza) la differenza. La quantità è misura (modo di essere-genere) di una sostanza (soggetto-differenza). Se si definissero in concreto, occorrerebbe invece prendere il genere dal soggetto che nel composto accidentale è analogo alla materia del composto sostanziale e la differenza dal modo particolare di essere: il bianco è una superficie (soggetto-genere) disposta in tale determinato modo (modo di essere-differenza)[1353].

In astratto la specie deriva dal soggetto, in concreto deriva dal modo di essere, sicché in astratto prevale l'aspetto logico dell'analogia attributiva fondata sulla relazione al soggetto, in concreto invece è primario l'aspetto ontologico della partecipazione, che si fonda sull'essere questo o quello nei riguardi della sostanza. E in verità, gli accidenti nell'astrazione sono enti di ragione, mentre hanno un significato di entità reale presi nella concrezione. Da tutto ciò comunque risulta che, per quanto i predicamenti siano realisticamente desunti dall'esperienza (*a posteriori*), essi non mancano per nulla di un certo ordine intelligibile.

e. Ontologia dell'ente predicamentale

111. Seguendo Aristotele, S. Tommaso pone la prima distinzione dell'ente nel *per accidens* e *per se*. È ovvio che l'ente accidentale costituisce ciò che c'è di più tenue e di più remoto nell'ordine degli enti[1354]. La caratteristica principale dell'accidentalità è la sua

---

[1352] Anche nell'analogia di proporzionalità gioca la relazione, ma si tratta qui di una relazione fra relazioni di un analogo intrinsecamente proprio a tutti gli analogati (N.d.C.).

[1353] Cfr. *ibid.*, n. 40.

[1354] È interessante confrontare la tenuità ontologica dell'accidente con quella della materia. L'uno e l'altra sono distanti dalla perfezione e dalla consistenza della sostanza e soprattutto dell'atto d'essere. L'accidente però è un essenza o forma e quindi è un certo atto, per quanto soltanto inerente alla sostanza; la

relatività a differenza della sostanzialità ed essenzialità che esprime un che di assoluto o, per usare l'espressione classica usuale nel platonismo, è un che di separabile. Ciò non sorprende, perché essere per sé significa essere in virtù di sé, mentre essere accidentalmente comporta essere in virtù di altro e perciò suppone una relazione ad altro[1355].

Inoltre l'essere per sé consiste in un che di semplice, mentre l'essere accidentale implica una certa composizione. Anche questo risulta del tutto coerente con le premesse: se l'essere per sé è indipendente da altro, esso sarà anche semplice[1356], mentre l'essere relativo ad altro (accidentale) non può che comportare una certa complessità, un inerire ad altro o comunque appartenere all'altro, che è dovuto a un certo comporsi dell'uno con l'altro.

La composizione porta in sé una inconfondibile nota esistenziale, sebbene possa verificarsi anche sul piano dell'essenza. Quest'ultimo caso si verifica nei giudizi analitici: là dove il predicato appartiene per sé, ovvero essenzialmente, al soggetto, l'unione di entrambi, ossia del soggetto e del predicato, avviene in virtù della stessa essenza. In tal modo l'essere razionale non oltrepassa i limiti dell'essenza umana, né si aggiunge ad essa tramite come fosse aggiunto all'essenza, ma appartiene all'essenza in virtù dell'essenza medesima[1357]. Una composizione a livello essenziale avrà luogo negli accidenti impropri, ovvero là dove l'essenza dell'accidente non è legata in virtù di se stessa, per sé, all'essenza del soggetto. Così ad esempio l'erudizione non è legata essenzialmente alla natura umana. Eppure, anche ciò che appartiene all'essenza in virtù dell'essenza è in essa, benché questo tipo di esserci non sia ancora quello dell'essere partecipato all'essenza, ma di un nesso che ha luogo nell'ambito dell'essenza stessa antecedentemente al suo esistere. Così per esempio, anche se non ci fosse nessun uomo, sarebbe sempre e comunque vero che la natura umana è razionale.

---

materia invece è sostanza, ma solo suo principio potenziale, per cui è priva di forma, di essenza e di atto. L'accidente è più lontano nel sussistere, la materia, nell'ordine dell'essenza. Se il sussistere è più importante dell'*esse essentiae*, bisogna dire allora che la materia è più reale dell'accidente. Sbaglia quindi l'idealismo a ridurre la materia all'accidentale, così come sbaglia il materialismo nell'elevare l'accidente al sostanziale (N.d.C.).

[1355] L'accidente è un essenza che sussiste in virtù di altro; la materia sussiste, ma è essenza in virtù di altro (N.d.C.).

[1356] Semplicità, assolutezza ed indipendenza vanno assieme come proprietà dell'atto d'essere . Vi sono poi altri attributi, come l'esser primo, l'esser causa, l'essere immediato ed immutabile. Tutti attributi dove gli evoluzionisti non ci capiscono nulla (N.d.C.).

[1357] La forma – in tal caso la forma umana – ha di per sé l'essere, anche se naturalmente, nel caso della forma finita, le si aggiunge come essere finito (N.d.C.).

L'ente *per accidens* è quell'ente, l'essenza del quale non compete in virtù di sé all'essenza di quell'altro ente al quale l'ente *per accidens* di fatto appartiene. L'ente dell'accidente può invece essere *per se* sul piano dell'essenza (la razionalità fa parte per sé dell'umanità), ma è accidentalmente nel modo di essere sul piano esistenziale[1358]. I predicamenti considerati in sé, in astratto, sono delle essenze e hanno relazioni essenziali con altre essenze, ma se si considera il predicamento-accidente in concreto, nella sua inesione al soggetto sostanziale, il composto sostanza-accidente *sarà* un ente non *per se*, ma *per accidens*.

«Ens dicitur quoddam secundum se, et quoddam secundum accidens. Sciendum tamen est quod illa divisio entis non est eadem cum illa divisione qua dividitur ens in substantiam et accidens. Quod ex hoc patet, quia ipse (Aristoteles) postmodum, ens secundum se dividit in decem praedicamenta, quorum novem sunt de genere accidentis. Ens igitur dividitur in substantiam et accidens, secundum absolutam entis considerationem, sicut ipsa albedo in se considerata dicitur accidens et homo substantia. Sed ens secundum accidens prout hic (scil. in prima parte divisionis) sumitur, oportet accipi per comparationem accidentis ad substantiam. Quae quidem comparatio significatur hoc verbo, Est, cum dicitur, homo est albus. Unde hoc totum, homo est albus, est ens per accidens. Unde patet quod divisio entis secundum se et secundum accidens, attenditur secundum quod aliquid praedicatur de aliquo per se vel per accidens. Divisio autem entis in substantiam et accidens attenditur secundum hoc quod aliquid in natura sua est vel substantia vel accidens»[1359].

La differenza tra essere accidentalmente ed essere accidente corrisponde a quella tra il *praedicari de aliquo per accidens* e l'*esse in natura sua accidens*. La prima parte della distinzione concerne la relazione ad altro che tende a essere un che di esistenziale, la seconda invece riguarda l'assolutezza del contenuto essenziale. E come l'essenza può essere considerata a *modo* di un essere, se si prendono in esame le relazioni tra essa e le sue proprietà, così l'esserci può essere considerato a *modo* di un'essenza, se si isola il contenuto di ciò che è dal modo in cui è (ad es. astraendo dall'inesione del colore alla superficie colorata si ha esclusivamente ciò che è il colore in sé). È evidente che la prima parte appare nella seconda (e terza) operazione mentale, la seconda invece si manifesta

---

[1358] La ragione fa parte dell'essenza dell'uomo, anzi ne costituisce la proprietà specifica (ordine dell'essenza); tuttavia essa non sussiste da sé, come pensava Cartesio, ma sussiste solo nel soggetto umano, composto di anima e corpo (ordine dell'esistere) (N.d.C.).

[1359] *In Met.*, V, 1, 9, n. 885.

nella prima operazione che è la *simplex apprehensio* rappresentativa del contenuto quidditativo senza connotazione di relazione ad altro.

La prima distinzione dell'ente contrappone l'ente per sé e l'ente accidentalmente esistente; il che equivale alla differenza tra ciò che ha essere in virtù di sé e in virtù di altro. Trattandosi della divisione dell'ente finito, è escluso l'indivisibile infinito Ente che è per essenza in quanto la sua essenza coincide con l'essere. Si intende dunque con «essere per sé» ovvero «in virtù di sé» non il fatto di avere nella propria essenza o natura la ragione sufficiente del proprio essere, ma il fatto di partecipare dell'essere nella propria essenza e non relativamente ad altro. Così anche la qualità è, in astratto, ente per sé, perché compete alla sua natura il fatto di costituire un modo in cui viene partecipato non l'essere, ma l'ente quale. La sostanza che è concretamente tale mediante la qualità che le inerisce, è ente accidentalmente, perché l'unione del soggetto e dell'attributo, almeno nel suo esserci, esula dalle rispettive essenze e non è assoluta, ma relativa. Infatti la superficie è bianca rispetto alla bianchezza che le inerisce.

Si noti qui un fatto metafisico basilare, rivelatore della duplice natura della partecipazione. Ogni partecipazione comporta accidentalità e quindi relatività, giacché, l'abbiamo visto, essere *per accidens è* essere in virtù di altro e rispetto ad altro. Ora, la prima partecipazione che abbassa la *ratio infinita entis* nei modi finiti dell'ente per sé, è quella costitutiva delle essenze che possono essere isolate e considerate in astratto, e cioè la partecipazione per limitazione formale. Ogni essenza – sostanza o accidente che sia – se è realmente distinta dall'essere, costituisce una potenzialità relativa all'atto e in questo senso un ente *per accidens*, cioè un ente cui spetta l'essere non in virtù della propria essenza, ma in virtù di una causa esterna infondente l'essere. L'essenza limitata dalla sua differenza dall'essere è solo un esemplato rispetto all'Essenza che è essere. L'ordine delle essenze, dei generi supremi, è dunque dovuto a una partecipazione limitativa della stessa infinita *ratio entis*. La seconda partecipazione, quella costitutiva degli esistenti, è compositiva e riguarda non più le essenze, bensì l'essere partecipato nelle essenze. E l'essere attuante un'essenza potenziale è sempre accidentale rispetto ad essa, anche se entra nell'essenza stessa e la costituisce tutta come attualmente esistente. Così l'essere sarà accidentale all'essenza della sostanza, ma nel contempo sostanzialmente uno con la sostanza. L'essere è partecipato alla sostanza finita, eppure la sostanza, anche finita, ha l'essere partecipato, ha parte nell'essere, non accidentalmente, ma per sé. Diverso è il caso degli accidenti le cui essenze hanno l'essere solo in un soggetto che esula da esse, sicché l'essere sarà non solo accidentale e partecipato in essi, ma essi

stessi avranno l'essere e saranno esistenti solo accidentalmente e per partecipazione-composizione con la sostanza.

L'ente per sé, così diviso contro l'ente accidentalmente esistente, si divide ancora in tre modi. Uno concerne l'ente reale ed è, appunto, la sua divisione nei generi supremi; l'altro concerne l'ente di ragione che è il vero[1360] ed è una divisione, questa, che poggia sulla precedente in quanto la verità consiste nell'adeguazione dell'intelletto alla realtà delle cose; il terzo infine riguarda l'atto e la potenza e pervade tutti i generi dell'ente sia reale che di ragione (anche la scienza è in potenza e in atto), ma nel contempo la differenza atto-potenza, prima di essere una divisione dell'ente, per quanto universale, è anche fondamento di ogni sua divisione e perciò antecedente a ogni altra divisione[1361].

f. L'ente trascendentale e l'ente generico o categoriale

112. La divisione dell'ente per sé non può realizzarsi se non esplicitando dei modi possibili di essere che implicitamente sin dall'inizio sono precontenuti nell'ente stesso. La trascendentale "*ratio entis*" si restringe allora discendendo ai modi particolari e perciò limitati di essere per opera di differenze coartanti che a loro volta appartengono all'essere. L'ente trascendentale non è qualcosa di contenuto in un genere perché è universalissimo, ma nel contempo non è nemmeno esso stesso un genere, neppure supremo, perché la sua determinazione non comporta un'attuazione, ma semmai al contrario una diminuzione di attualità. L'ente dice anzitutto l'essere che è atto, mentre la sostanza dice un soggetto che ha l'essere; lo ha in sé, certo, ma lo ha soltanto, non è l'essere stesso. La contrazione consiste dunque in un limite potenziale implicito nella *ratio entis* che per sé è solo attuale, ma senza escludere delle virtualità potenziali.

«Sciendum est enim quod ens non potest hoc modo contrahi ad aliquid determinatum, sicut genus contrahitur ad species per differentias. Nam differentia, cum non participet genus, est extra essentiam generis. Nihil autem esse potest extra essentiam entis

---

[1360] Il vero o ente di ragione è l'ente in quanto pensato o espresso dal pensiero e nel pensiero. Può rappresentare l'ente come può essere regola o modello dell'ente. È detto anche ente intenzionale o ideale e fa riferimento all'atto del pensare o del conoscere o del sapere (N.d.C.).

[1361] Essa infatti precede la divisione tra il possibile e l'attuale, l'ideale e il reale, l'accidente e la sostanza, l'essenza e l'essere. Infatti, mentre la potenza corrisponde al primo termine di ciascuna di queste coppie, l'atto corrisponde al secondo (N.d.C.).

quod per additionem ad ens aliquam speciem entis constituat[1362]. Nam quod est extra ens, nihil est, et differentia esse non potest»[1363].

Si tratta di contrarre l'universalità dell'ente, ma questa volta, a differenza del genere, la determinazione contraente non potrà costituire un'attuazione e un arricchimento anche del solo contenuto quidditativo. Infatti la *ratio entis* è nel contempo universale e attualissima (formalissima), così da contenere in sé implicitamente tutta la ricchezza di sfumature che in qualsiasi modo convengono a ciò che realmente è. Se un'eventuale differenza esulasse dall'ente, essa sarebbe un non-ente e perciò anche non-differenza, cadrebbe nel nulla. Le differenze dell'ente sono contenute nell'ente medesimo. Inoltre esse partecipano dell'ente stesso perché, pur non essendo la stessa "*essentia rei*", sono nondimeno un che di esistente e quindi di ente.

La razionalità costitutiva dell'uomo conviene per sé all'animalità, ma non è precontenuta in essa. Spetta all'animale, ma non è, nel suo contenuto, un che di animale. La sostanzialità invece non solo spetta all'ente, ma è dell'ente stesso. Dato che le differenze dell'ente sono partecipi dell'ente ed interne all'ente, è ovvio che non possono essergli aggiunte esteriormente. Così esse restringono non solo il contenuto dell'ente (estensione), ma anche la sua attualità (intensione), in quanto l'ente possiede tutte le sue differenze, mentre questa o quella differenza non è che una di esse.

Il genere, al contrario è vuoto di differenze, sicché la differenza aggiunta ne diminuisce l'estensione, ma ne aumenta l'intensione, la ricchezza di contenuto. Le differenze dell'ente risultano perciò contraenti per limitazione o sottrazione, non per aggiunta, il che in termini ontologici significa per introduzione (esplicitazione) di potenzialità e non per attuazione d'un contenuto potenziale in partenza[1364]. Da ciò segue che, se le differenze dell'ente sono

---

[1362] Le divisioni dell'ente (potenza e atto, ideale e reale, sostanziale e accidentale, finito ed infinito, relativo e assoluto, contingente e necessario, etc...) sembrano dividerlo come le differenze dividono il genere, ma in realtà, se si fa attenzione, sono differenze dove l'ente è sempre presente, non è estraneo, come invece avviene per il genere, che è esterno alle differenze. Mentre è possibile concepire, per esempio, il genere animale senza far riferimento al razionale o all'irrazionale, non è possibile concepire l'ente che non si attui in una delle sue divisioni; e se lo si fa, allora non si tratta dell'ente analogo della metafisica, ma dell'ente univoco della logica (N.d.C.).

[1363] *Ibid.*, n. 889.

[1364] Mentre le determinazioni del genere comportano passaggio dalla potenza all'atto, le determinazioni dell'ente comportano un calo dall'atto alla potenza. Infatti, mentre il rapporto genere-differenza è legato al conoscere umano che passa dalla potenza all'atto, le determinazioni dell'essere sono legate alla discesa dalla causa all'effetto e in ultima analisi all'azione creatrice divina, laddove troviamo l'essere infinito che dà origine all'essere finito (N.d.C.).

partecipi dell'ente stesso, la *ratio entis* discende tramite loro agli inferiori limitata nella sua essenza, mentre al contrario la *ratio generis* che riceve delle differenze aggiunte non è modificata dall'aggiunta stessa nella sua essenza, ma vi è nel suo inferiore tutto ciò che spetta all'essenza del genere e in più ciò che ha apportato la differenza[1365]. Il genere si dice perciò dei suoi inferiori in maniera essenzialmente una ovvero univoca, mentre l'ente si dice dei suoi modi particolari in maniera essenzialmente diversa. Per esempio, la sostanza e la qualità sono diverse in *ratione entis*, per quanto questa sia relativamente una. La sostanza e la qualità sono modi dell'ente e quindi entrambe rapportate a quell'ente dal quale derivano per partecipazione-limitazione, sicché la predicazione dell'ente nei suoi modi non potrà che essere analoga.

113. L'ente non può essere diviso se non secondo i diversi modi di essere che già appartengono all'ente e che non solo non aggiungono nulla di nuovo all'ente, ma addirittura restringono l'universale natura dell'ente a tale o talaltro modo particolare di essere. I modi di essere appaiono nei modi di predicare, perché la parola, il termine, significa il concetto e quest'ultimo significa la cosa (*res*) stessa. Il modo di predicare rivela dunque sul piano sensibile e perciò immediatamente accessibile all'intelletto umano, il modo di essere. E ovvio che per accettare questa dottrina occorre partire da un'epistemologia corretta, vale a dire realistica. «Unde oportet, quod ens contrahatur ad diversa genera secundum diversum modum praedicandi, qui consequitur diversum modum essendi. Et propter hoc ea in quae dividitur ens primo, dicuntur esse praedicamenta, quia distinguuntur secundum diversum modum praedicandi»[1366]. I generi supremi dell'ente sono perciò nel contempo i primi e fondamentali modi di predicazione e per conseguenza predicamenti, categorie.

A questo punto si leva spontanea la critica che ormai costituisce uno dei tanti triti e ritriti luoghi comuni dell'antiaristotelismo di maniera[1367]. Si obietta infatti che Aristotele fa derivare la divisione dell'ente reale dall'ente di ragione, l'ontologia dalla logica. Per sollevare una siffatta difficoltà bisogna aver dimenticato il principio secondo il quale "*abstrahentium non est mendacium*". L'astraente

---

[1365] Mentre Dio pone il reale rendendosi partecipato dal reale stesso, il nostro pensiero bensì pone anch'esso il reale, ma costruendolo intenzionalmente quasi "pietra su pietra" (aggiunta della differenza al genere) e partendo dal nulla (l'intelletto *tabula rasa*). Dal che si vede la folle presunzione degli idealisti che vorrebbero far partire il sapere umano dall'Assoluto, anziché dal suo stato iniziale di mera potenzialità o ignoranza di tutto (N.d.C.).

[1366] *Ibid.*, n. 890.

[1367] Legata alla tradizione nominalistico-empirista (N.d.C.).

infatti non pretende che l'essenza ricavata nell'astrazione abbia nella realtà delle cose lo stesso modo di essere che essa ha nella mente dell'astraente. Pretende invece, e a buona ragione, che sia identica l'essenza che nelle cose possiede l'essere reale e nella mente l'essere concettuale[1368]. Ma i modi di essere non seguono i modi di astrarre, bensì i modi di predicare, e la predicazione, che non è concetto, ma sintesi, composizione o divisione di concetti rappresentanti delle essenze, rivela invece l'essere delle essenze così rappresentate. Infatti, ciò che è, non è né la sostanza da sola, né, tanto meno, le sue proprietà da sole, bensì la sostanza già dotata e rivestita delle sue proprietà e le proprietà sussistenti della sostanza cui ineriscono[1369].

Nell'«è» del giudizio appare l'«è» della realtà stessa e nei modi in cui un termine è predicato di un altro, appaiono i modi nei quali un'essenza è realmente rapportata a un'altra. La differenza è che nell'ordine dell'essere l'essenza è già esistente, sicché l'esistenza precede ciò che ne è la potenza ricevente[1370], mentre nell'ordine del conoscere la prima operazione della mente isola i concetti rappresentanti le essenze e la seconda li connette in una rappresentazione mentale non più delle essenze isolate, ma dell'essere reale della loro connessione[1371]. Così nella conoscenza l'essenza precede e segue l'essere, mentre nella realtà l'essere precede e segue il suo modo adattato alla potenzialità della quiddità che ne riceve la partecipazione. E proprio per questo l'astrazione mentale rende intelligibile al di là dell'essenza anche il modo di essere, perché riesce a distanziare l'una dall'altro e perciò a evidenziare l'essenza alla quale nella connessione reale con un'altra spetta tale o talaltro modo di esistere.

g. Distinzione triadica dei predicamenti

114. La distinzione dei predicamenti segue poi una struttura triadica a seconda della maggiore o minore distanza del predicato dal

---

[1368] Se non fosse identica, la mente non coglierebbe la verità, perché la verità esige che ciò che colgo nel pensiero sia ciò stesso che esiste nella realtà; diversamente la mente prenderebbe una cosa per un'altra. In questo senso nel conoscere si ha effettivamente un'identificazione del soggetto con l'oggetto. È questa la parte di verità della gnoseologia idealista; il suo errore sta nel non distinguere il reale dall'intenzionale, l'essere dal pensiero (N.d.C.).

[1369] La predicazione (o giudizio) ricompone intenzionalmente quella realtà che in precedenza era stata scomposta dall'analisi concettuale-astrattiva (N.d.C.).

[1370] Ossia l'essenza (N.d.C.).

[1371] Nella realtà l'essenza deriva dall'essere, mentre nel processo del nostro conoscere prima cogliamo l'essenza e poi affermiamo l'essere (N.d.C.).

soggetto che determina anche la limitazione del predicato stesso rispetto al soggetto, in ordine al quale esso si dice esistente nel soggetto. Si ha così l'identità con il soggetto, inesione al soggetto e la derivazione al soggetto da qualcosa di esterno.

L'identità col soggetto costituisce il predicato sostanziale che fa parte della sostanza e, anzi, entitativamente parlando è la stessa sostanza concretamente esistente. «Sciendum enim est quod praedicatum ad subiectum *tripliciter* se potest habere. *Uno modo* cum est id quod est subiectum, ut cum dico, Socrates est animal. Nam Socrates est id quod est animal. Et hoc praedicatum dicitur significare substantiam primam, quae est substantia particularis, de qua omnia praedicantur»[1372]. Le parti della sostanza sono predicati e perciò distinti dalla sostanza stessa sul piano proprio della predicazione ovvero sul piano logico. Il predicato è in tal caso la sostanza seconda o qualche parte di essa e il soggetto è la sostanza prima.

Di fatto, materialmente ed entitativamente, coincidono e si identificano perfettamente la sostanza prima e quella seconda, alle quali sul piano dell'astrazione corrispondono i gradi ontologici dell'individuo e della specie con i generi remoti che sono parti della specie. La distinzione di ragione è tuttavia ben fondata nella realtà, perché distingue un contenuto essenziale da un altro (nell'essenza di Socrate vi sono più connotazioni che nell'essenza dell'animale). E tanto basta perché si possa parlare di un predicato distinto dal suo soggetto. Nel contempo però occorre sempre tener presente – ed è qui che appare la differenza tra ontologia e logica assieme alla radicale irriducibilità dell'una all'altra – che l'ente reale significato nel soggetto è identico all'ente reale significato nel predicato, poiché l'animale che fa parte della sostanza Socrate è lo stesso Socrate.

Così, logicamente parlando, il predicamento della sostanza è *in recto* la sostanza seconda e *in obliquo* la sostanza prima; ontologicamente parlando, invece, il supremo genere dell'ente reale che è «sostanza» si costituisce anzitutto come sostanza prima e solo indirettamente come sostanza seconda. La sostanza seconda è sussistente come la sostanza prima, ma mentre la sostanza prima non si predica di altro e non fa parte di altro (essendo essa un tutto ontologico), la sostanza seconda si dice di altro logicamente e fa parte di altro (della sostanza prima appunto) ontologicamente. L'essenza cui compete la sussistenza fa perciò parte del concreto sussistente, anche se quanto all'essere l'una s'identifica con l'altro, perché lo stesso essere ricevuto nel soggetto concretamente sussistente è mediato dalla sua essenza costitutiva che poi pone in atto di esistere.

[1372] *Ibid.*, n. 891.

La deduzione metafisica dei predicamenti accidentali[1373] segue un rigoroso ordine determinato da quel *primum* che è la sostanza. Gli accidenti infatti ineriscono alla sostanza e quindi dipendono da essa secondo il sussistere e nel contempo la rendono tale o talaltra così da derivare da essa anche secondo il loro contenuto essenziale. I predicamenti più vicini alla sostanza sono quelli che ineriscono ad essa assolutamente (e non già in ordine ad altro) e che scaturiscono dalle sue parti costitutive sia quanto al genere di corporeità, e così si costituisce l'accidente della *quantità*, proprio alla sostanza fisica in virtù della sua materia, sia quanto alla specie determinata dalla forma, e così deriva dalla sostanza la sua *qualità*.

La relazione inerisce ancora alla sostanza ma solo in ordine a un termine. Essa compete alla sostanza in virtù della sostanza stessa, ma nel contempo la rapporta ad altro. Gli altri predicamenti non solo sono relativi ovvero ordinati ad altro ma rivestono la sostanza in virtù di altro, in virtù di un che di estrinseco che le sta attorno. Tale estrinsecità può essere totale e allora, se non ha caratteristiche di misura, costituisce l'*abito*, per il quale la sostanza fisica è circondata da tale o da talaltra realtà attigua. Se l'estrinseco, dal rapporto al quale la sostanza riceve il predicamento accidentale, è una sua misura, si ha l'accidente del *luogo*, se si tratta della misura del mobile, mentre se in tale misura si considera anche l'ordine delle parti si avrà il predicamento del *sito*.

Se invece la misura non riguarda la sostanza in quanto mobile, ma come sottoposta al moto, così da misurare il moto stesso di ciò che si muove, più che il soggetto che si muove, si avrà il predicamento del *tempo*. Infine l'estrinseco da cui deriva il predicamento alla sostanza può essere tale anche solo in parte; e in tal caso, se è estrinseco quanto al termine, ma intrinseco quanto al principio, si ha l'azione, se invece è intrinseco quanto al termine, ma estrinseco quanto al principio, si ha la *passione*.

Il primato nei predicamenti accidentali spetta incontestabilmente a quelli intrinseci e tra questi precedono i predicamenti assoluti dovuti alla forma (qualità) e alla materia (quantità), segue quello che compete alla sostanza in ordine ad altro (relazione). Tra i predicati estrinseci precedono secondo perfezione quelli che lo sono solo in parte – l'azione che è estrinseca nel termine e la passione che lo è a causa del principio dal quale deriva. I predicati del tutto estrinseci (il cui fondamento però rimane intrinseco alla sostanza, giacché la quantità stessa ha un'esigenza di porre la sostanza ad es. nel luogo, a condizione che vi sia un corpo esterno avvolgente) sono anzitutto quelli che derivano da una misura o del mobile, luogo e sito – il che

[1373] Cfr. *ibid.*, n. 892.

avviene più immediatamente, o del moto – tempo. Segue infine l'abito che deriva dall'esterno avvolgente, ma senza caratteristiche di misura.

h. Modi predicare e modi di essere

115. I modi di predicare rivelano i modi di essere, perché nella predicazione si dice sempre l'essere di un soggetto, o l'essere che conviene semplicemente alla sostanza o l'essere tale o talaltro che conviene all'accidente rispetto alla sostanza. In virtù di se stessa la sostanza semplicemente è; invece in virtù dell'accidente è tale: l'uomo in quanto uomo è, esiste, in quanto bianco è tale e cioè appunto bianco. Sia l'essere che l'essere tale compete anzitutto alla sostanza; è sempre l'uomo colui che è e che è tale, ad es. bianco. Ma nella sostanza, secondariamente, l'essere spetta anche all'accidente: il bianco realmente esiste nell'uomo che possiede tale qualità.

E l'essere è ciò che definisce l'ente, sicché solo nella predicazione dell'"è", sia in assoluto sia sotto tale ristretto aspetto, si rivela la divisione dell'ente stesso, ovvero di ciò che è, secondo i modi in cui ciò che è esiste. E se si fa attenzione alla predicazione in concreto, l'essere in questione è quello attuale, anche se non sempre è esplicito nella forma della proposizione[1374]. Non fa dunque differenza alcuna se si dice «Pietro corre» o «Pietro è corrente», giacché ogni verbo contiene il verbo per eccellenza che è il verbo «essere». L'essere è perciò il verbo in assoluto[1375], ogni altro verbo è composto di esso e di un participio-aggettivo che al di là dell'essere significa anche la ristrettezza dell'aspetto (accidentale) sotto il quale esso si predica. Da ciò risulta, contrariamente a quanto pensava Kant, che l'essere, proprio grazie alla sua assolutezza, non solo non viene meno nella sua qualità di predicato, ma è il predicato che fonda tutti gli altri e contiene tutti gli altri. Ad esempio il correre suppone l'esistenza di chi corre ed è a sua volta un modo di esistere, ristretto finché si vuole, ma comunque un modo di esistere.

[1374] Cfr. *ib.*, n. 893. Sia detto *en passant* che attribuire una logica diversa da quella «greca» o "ellenistica" a quelle lingue che, come ad es. le semitiche, non esprimono la copula «è», costituisce una superficialità davvero sbalorditiva, disgraziatamente divenuta luogo comune, sebbene anch'essa, come tutte le novità preconizzate perché nuove e non perché vere, subisca le fluttuazioni della moda, che in questo caso si incarica di svolgere il ruolo, una volta tanto positivo, di *nemesi storica*.

[1375] In Dio l'Essere divino è il Verbo divino, il Figlio (N.d.C.).

I predicati nel soggetto sono accidenti[1376] e hanno un modo di essere accidentale[1377]; il che vuol dire che non hanno il loro supposito in sé, ma in altro, ed ecco la ragione per cui convenientemente si dividono secondo i modi di sussistere in sé (sostanza) o in altro (accidenti), e questi ultimi si ordinano secondo la loro distanza ontologica al soggetto (interni o esterni, in parte o in tutto).

Nel contempo tuttavia i supremi generi, per quanto desunti da azioni che predicano l'essere, vengono isolati dalla mente nel loro contenuto essenziale e considerati come altrettanti oggetti di semplici apprensioni. In astratto infatti le categorie accidentali esprimono non dei modi di esistere in atto, bensì delle essenze cui compete potenzialmente essere in tale o talaltro modo: «Nam album ut in praedicamentis dicitur, solam qualitatem significat. Hoc autem nomen album significat subiectum ex consequenti, in quantum significat albedinem per modum accidentis. Unde oportet, quod ex consequenti includat in sua ratione subiectum. Nam accidentis esse est inesse. Albedo enim, etsi significet accidens, non tamen per modum accidentis, sed per modum substantiae[1378]. Unde nullo modo consignificat subiectum»[1379].

Il predicamento accidentale non significa dunque mai primariamente la sostanza come se fosse privo d'un'essenza sua propria, ma significa anzitutto il suo proprio contenuto quidditativo e poi in concreto consignifica il soggetto della sua inesione; mentre in astratto significa solo un'essenza certo non sussistente, ma «come se» fosse sussistente, quindi un'essenza accidentale, sì, ma a modo di sostanza. L'analogia delle categorie quanto al sussistere è perciò attributiva, giacché gli accidenti sussistono solo in relazione alla sostanza. Quanto invece ai contenuti essenziali, è di proporzionalità propria, poiché essere essenza o potenza ricettiva dell'essere spetta a tutti i predicamenti, anche se a ciascuno secondo la sua proporzione propria determinata dalla sua relazione al primo predicamento che è la sostanza.

[1376] Anche i predicati essenziali o sostanziali, in quanto sono proprietà che nella predicazione vengono aggiunte alla sostanza (o soggetto), benchè possano definire la stessa sostanza o identificarsi con essa (N.d.C.).

[1377] Non in riferimento al loro significato, giacchè possono significare la stessa sostanza, ma in rapporto alla predicazione (N.d.C.).

[1378] Noi concepiamo l'accidente come essenza a modo di sostanza, per cui, se non facciamo attenzione, rischiamo di ipostatizzarlo come fosse realmente una sostanza o un soggetto. Qui sta il grave equivoco della concezione idealista-relazionista della persona (il "soggetto"), di origine cartesiana, la quale rifiutando la concezione boeziana della persona come *sostanza*, la concepisce come *coscienza* o come *relazione*, dimenticando che si tratta non della persona come tale, ma solo di funzioni o di facoltà (accidenti), benchè essenziali, della persona (N.d.C.).

[1379] *Ibid.*, n. 890.

i. La corporeità come luogo dei predicamenti

116. La dovizia completa dei predicamenti si trova realizzata nell'ambito corporeo[1380], perché alcuni di essi (quantità e suoi derivati) sono esclusivi del mondo fisico. Ecco perché essi, seppure significhino dei modi di essere e per conseguenza dimensioni ontologiche (metafisiche), sono tuttavia suscettibili anche di una fondazione ed ordinazione fisica che pure viene proposta da S. Tommaso in un suo celebre testo[1381].

Anzitutto viene ribadita l'equivalenza tra i modi di essere e i modi di predicare. «Ad horum igitur evidentiam sciendum est quod ens dividitur in decem praedicamenta non univoce, sicut genus in species, sed secundum diversum modum essendi. Modi autem essendi proportionales sunt modis praedicandi. Praedicando enim aliquid de aliquo altero, dicimus hoc esse illud: unde et decem genera entis dicuntur decem praedicamenta»[1382].

La divisione dell'ente è analoga e non univoca come quella del genere nelle specie, perché avviene secondo un modo diverso di essere. Si potrebbe rilevare a questo punto che anche le specie, pur avendo lo stesso contenuto generico, variano il modo di essere nel genere a seconda delle differenze che contengono a livello del contenuto specifico. Qui tuttavia per "modo di essere" si intende non un esistere che può competere diversamente alla stessa essenza posta in circostanze diverse (così la stessa animalità si realizza diversamente nel cane e nel gatto), bensì l'essenza medesima cui compete assumere tale o talaltro modo connaturale di esistere (così la sostanza semplicemente è, mentre la qualità è in quanto la sostanza è quale secondo essa). L'essenza stessa dell'ente è perciò diversa nella sostanza, nella quantità e così via. Eppure ciò che definisce l'ente, il fatto di «avere essere», è comune a tutti i modi di essere, anche se essenzialmente diverso in ciascuno di essi. Si tratta perciò di una divisione dell'ente – essenza esistente – in essenze essenzialmente diverse accomunate nel rapporto all'essere che hanno tutte, ma ciascuna in maniera profondamente diversa, sebbene proporzionalmente simile. L'essenza è qui considerata precisamente come modo di essere ovvero come *potentia ad esse*.

Ecco la ragione per cui nell'induzione dei predicamenti bisogna partire dal modo in cui l'essere o l'esistere compete concretamente a

---

[1380] Questo non vuol dire che non si possa dir nulla delle sostanze spirituali; solo che per esse, come spiega l'Autore, i predicamenti vengono usati in senso analogico, come per esempio quello della sostanza o dell'azione, oppure in senso metaforico, come il predicamento del luogo o del tempo (N.d.C.).

[1381] *In Phys.*, III, 1, 5, n. 322 [15].

[1382] *Ibid.*

tale o a talaltra essenza. E ciò non si rivela se non nella predicazione o, mentalmente, nel giudizio che, attribuendo un predicato al soggetto, sempre dichiara che «così è», ovvero che tale sintesi o analisi ha realmente luogo *in rerum natura*. Nella verità del giudizio-proposizione appare alla mente l'essere e nel contempo il modo in cui esso compete al soggetto, al predicato e al legame di entrambi. «L'uomo corre» infatti suppone l'esistenza dell'uomo, del correre e dell'inesione del correre all'uomo. L'essere pervade le essenze e i legami tra le essenze, così da elevare sia ciò che è suscettibile di essere sia il modo (più o meno dipendente e condizionato) in cui esso possiede l'essere. È un fatto di primaria importanza questo: i concetti, nella divisione dei predicamenti, sono trattati come funzionali al giudizio e perciò le essenze, nella divisione dei generi supremi dell'ente, sono viste anzitutto come modi di essere. Solo in un passo successivo le essenze vengono assolutizzate tramite l'astrazione che permette di coglierne il contenuto prescindendo dal modo (più o meno dipendente) di essere. Così dai concetti si costruisce la proposizione, nella proposizione appare l'essere, alla luce dell'essere appaiono le essenze come modi di essere e infine, tramite l'astrazione, le essenze vengono colte in se stesse. Fin qui il processo è indubbiamente induttivo. Ma l'induzione fornisce anche la *ratio entis ut sic*, l'essenza, per così dire, dell'ente in assoluto, il che permette in seguito un secondario processo deduttivo facendo vedere come dalla *ratio entis* discendono, sia nella linea dell'esistere-sussistere sia nella linea dell'essenza, tutte quelle essenze particolari alle quali compete tale contenuto quidditativo con tale modo di sussistere e quindi di esistere.

117. Il primo modo di predicare è quello sostanziale. È certo che la sostanza non si predica di nessun'altra realtà e, se si predica di sé medesima, si ha comunque una tautologia valida sul piano dell'ente di ragione, in quanto la cosa è distinguibile secondo ragione in ciò che sussiste (sostanza prima) e ciò che la costituisce sussistente di tale determinata natura (sostanza seconda). Non si tratta dunque di predicare la sostanza, il supposito, di qualcos'altro, bensì dell'essere in assoluto della sostanza medesima. Alla sostanza spetta infatti essere più che essere tale o talaltra, sicché il predicato esistenziale «x è» o «x è esistente» competerà primariamente alla sostanza e sarà presupposto a ogni altra predicazione. Infatti, «Pietro corre» o «Pietro è corrente» presuppone indubbiamente che «Pietro è»[1383].

Quell'essere che si dice della sostanza in assoluto non è tuttavia l'essere assoluto stesso, nel senso dell'*esse ipsum*, bensì l'essere partecipato nell'essenza costitutiva della sostanza e commisurato ad

[1383] Esiste (N.d.C.).

essa. L'essere finito, che compete *simpliciter*, ma *finito modo*, al sussistente ontologicamente limitato si rivela ancora tramite la predicazione (concepita nel giudizio ed espressa nella proposizione) di un predicato che si dice di un soggetto. Ma il predicato in questione non è qualcosa di inerente alla sostanza né qualcosa di legato alla sua essenza, ma qualcosa che fa parte della sua essenza stessa. Si può dire che il predicamento primo, quello appunto della sostanza, appare nella predicazione dell'essenza costitutiva del sussistente e delle sue parti dello stesso soggetto sussistente. In altre parole, è la sostanza seconda che si dice della prima perché fa parte della prima. «Unus quidem modus est, quando de aliquo subiecto praedicatur id quod pertinet ad essentiam eius, ut cum dico *Socrates est homo*, vel *homo est animal*; et secundum hoc accipitur praedicamentum *substantiae*»[1384].

È da notare che i gradi metafisici (genere, specie, individuo) s'identificano *quoad rem* ovvero esistenzialmente, anche se differiscono secondo i contenuti quidditativi. Si tratta perciò di una predicazione sostanziale secondo identità di essere (l'umanità di Socrate ha in Socrate lo stesso essere di Socrate) e quindi secondo la totalità dell'essere dovuto all'essenza, mentre la predicazione accidentale avviene secondo differenza *in esse* tra il predicato e il soggetto e secondo una certa parzialità di realizzazione dell'essenza del predicato nel soggetto (l'essere dell'uomo non si riduce all'essere bianco né la bianchezza può coincidere con l'umanità). La predicazione sostanziale avviene *per se*; quella accidentale *per participationem*. Da qui appare chiaramente l'affinità tra accidentalità e partecipazione nel senso più vasto e svariato di entrambi i termini: ciò che è tale per partecipazione non fa parte della sostanza del soggetto e perciò, *ut sic*, gli è accidentale.

Un'osservazione importante rimane da fare rispetto all'essere che appare nella predicazione sostanziale. Dire "l'uomo è un animale" può valere di un soggetto singolo (sostanza prima) e si avrà il senso di "quest'uomo (Socrate) è un animale", ma potrebbe anche essere detto dell'uomo universale (sostanza seconda) e perciò assumere il significato "ogni uomo, in quanto è uomo, è animale". Solo nel primo caso si ha la sostanza e perciò il soggetto (sia logicamente che ontologicamente) nel senso pieno della parola, e solo a tale soggetto compete l'essere reale. Nel secondo caso invece si può avere l'essere nel senso di un semplice essere pensato che esprime l'universale e necessaria appartenenza di una parte o proprietà dell'essenza all'essenza medesima e non già dell'essenza con le sue parti e le sue proprietà al soggetto. "Socrate è uomo" solo se Socrate realmente esiste, altrimenti sarà un "nome d'uomo", ma non "uomo", mentre

[1384] *Ibid.*

"l'uomo è animale" rimane vero anche se non vi fossero degli uomini, perché all'essenza, anche solo pensata, dell'uomo, spetta l'animalità.

l. Accidenti inerenti e accidenti estrinsecamente denominanti

118. I predicamenti accidentali sono fondamentalmente distinti in inerenti e estrinsecamente denominanti. L'inerenza tuttavia non deve essere considerata dalla parte del soggetto (supposito), bensì dalla parte della sua essenza costitutiva. Infatti tutti gli accidenti, anche quelli che derivano dall'esterno, ineriscono al soggetto, ma non tutti scaturiscono dall'essenza stessa del soggetto. La differenza tra sostanza e accidente inerente è dunque quella che pone da una parte l'essenza e le sue parti e dall'altra ciò che risulta dall'essenza e dalle sue proprietà.

Così, per tornare all'esempio significativo già citato, la razionalità come proprietà dell'anima fa parte del predicamento «sostanza», mentre intesa come facoltà dell'anima costituisce una qualità inerente al soggetto in virtù dell'essenza stessa del soggetto (l'uomo ha la facoltà intellettiva perché è razionale), ma che non rientra in tale essenza né è l'essenza stessa[1385]. Invece, il predicamento esteriormente denominante, come può essere quello del tempo (più «esteriore» ancora del luogo) non è un puro ente di ragione, un semplice nome, ma una realtà inerente al soggetto, per quanto non in virtù di esso stesso, bensì in virtù della sua dipendenza da un che di esterno.

Basta perciò che vi siano due movimenti successivi confrontabili perché sorga nei rispettivi mobili, inerente a essi, il tempo, ovvero l'enumerazione degli istanti del moto che si susseguono in base al rapporto che un moto assume nei riguardi dell'altro. Infatti i giorni facevano parte di un anno anche quando non c'era nessuna mente umana che potesse paragonare il movimento di rotazione con quello della rivoluzione e le sostanze corporee erano soggette a tale tempo misurato da giorni ed anni[1386]. Diverso è il caso della relazione, che si

[1385] La razionalità umana è parte dell'essenza dell'uomo, ma non entra nel soggetto umano, nel senso che non è sussistente, ma è inerente al soggetto o alla persona umana. Il sussistente è la persona. La razionalità esiste nella persona, non in se stessa per conto proprio come fosse un soggetto da sola. Tale è l'errore di Cartesio (N.d.C.).

[1386] In questo senso il tempo come numero di una successione di moti di durata fissa esiste indipendentemente dallo spirito. La mente umana misura il tempo, ma esso preesiste oggettivamente ed indipendentemente da essa. Falsa pertanto è la concezione kantiana del tempo, che lo riduce a un fatto soggettivo (N.d.C.).

dice inerente proprio perché, anche se dipendente da un termine distinto dal soggetto relazionato, è tuttavia fondata su un qualcosa che deriva dal soggetto stesso e in quanto precisamente deriva da esso (il padre è tale perché ha generato un figlio, il figlio è tale perché è stato generato da un padre).

Si dicono perciò predicamenti "inerenti" quelli che, pur non entrando nell'essenza, derivano da essa, e ciò può ancora accadere o in assoluto e immediatamente o in relazione ad altro, e in tal caso mediante un altro predicamento inerente o in tutto o, se inerente in parte (azione, passione), allora sempre precisamente in quanto inerente, il quale fonda la relazione in questione. La proprietà inerente alla sostanza in virtù della materia è la quantità che ne estende le parti estrinsecandole l'una dall'altra; quella che invece spetta al soggetto in virtù della forma è un certo suo modo d'essere o essere disposto in tale o talaltro modo e si chiama comunemente qualità. Infine il rapportarsi del soggetto tramite una sua proprietà inerente a qualcosa di esterno come a un termine costituisce la relazione (così il padre si rapporta al figlio in base all'azione procreativa antecedente).

119. L'ultimo grande *typus* di predicazione è quello accidentale estrinseco «quando aliquid extrinsecum de aliquo praedicatur per modum alicuius denominationis»[1387]. Ciò non vuol dire che il predicato spetti al soggetto solo nominalmente; infatti i nomi indicano sempre dei concetti corrispondenti a delle cose reali. Gli accidenti estrinseci ineriscono pure al soggetto, solo che non derivano dalla sua stessa essenza, bensì appunto da qualcosa di esterno a essa. «Sic enim et accidentia extrinseca de substantiis praedicantur; non tamen dicimus quod homo sit albedo, sed quod homo sit albus»[1388]. Accidente estrinseco, dato l'esempio della bianchezza che è indubbiamente una qualità, non sta a significare qui accidente posto in un predicamento seguente ai primi tre predicamenti di accidenti inerenti (quantità, qualità, relazione), ma piuttosto accidente predicabile. È essenziale all'uomo la facoltà di ridere, mentre è accidentale estrinseca (impropriamente predicabile) la bianchezza, che spetta all'uomo non in virtù dell'umanità, bensì in virtù d'una complessione corporea particolare. Il suo segno distintivo è che non sia connessa con l'essenza propriamente detta (al grado specifico universale), ma derivi, semmai, dalle esigenze del sostrato individuale (questo corpo umano con tale esigenza genetica etc...).

Gli accidenti esteriormente denominanti hanno qualcosa in comune con quelli detti «estrinseci» o predicabili impropri. Ciò che li

---

[1387] *Ibid.*
[1388] *Ibid.*

accomuna è precisamente il fatto di non derivare dall'essenza del soggetto né dalle sue parti costitutive. Ma ciò accade diversamente nei due casi. Un predicabile improprio può anche collocarsi nel genere accidentale derivante dall'essenza, come si è detto ad esempio rispetto alla qualità, solo che in tal caso non deriva dall'essenza in sé (specie), bensì da ciò che è accidentale all'essenza in quanto è essenza (mentre è essenziale alla sostanza), ovvero dalla sua individuazione. Che la pelle d'un uomo abbia un colore è essenziale, ma che sia bianca o nera è invece accidentale; che un corpo umano abbia un'estensione congrua è essenziale, ma che misuri esattamente tanto in concreto è del tutto accidentale.

Al contrario un accidente esteriormente denominante può essere accidente-predicamento, conveniente al soggetto in virtù di qualcosa di esterno, sì, ma sempre secondo le esigenze dell'essenza. Data l'atmosfera avvolgente la superficie della terra non è possibile che un corpo che si trova su di essa non sia a sua volta avvolto nel corpo circostante (aria) la cui «superficie immobile prima» ne definisce la collocazione. Si tratta dunque di un che di essenziale, per quanto dipendente da altro ovvero, nel caso citato, precisamente dal corpo circondante. Un corpo in quanto tale porta in sé, essenzialmente, l'esigenza della sua collocazione, la quale però avviene solo se vi è l'«altro» estrinseco, ossia il corpo avvolgente. Per quanto concerne il tempo, ogni corpo è mobile in virtù della sua fisica corporeità (potenzialità materiale), e perciò lo è essenzialmente, sebbene la misura del suo muoversi derivi dal confronto con un altro moto (possibilmente regolare, in modo che possa servire da misura).

L'Aquinate distingue ulteriormente la denominazione esterna comune da quella propria all'uomo. Quella comune deriva alla sostanza da due tipi di termine esterno: uno è la causalità, l'altro la misura. La causalità in questione non può essere né quella materiale né quella formale, perché queste appartengono entrambe alla sostanza stessa, ma solo la causalità efficiente finalizzata (il fine infatti è a sua volta la causa dell'agente in quanto è agente: *omne agens agit propter finem*). Dall'agente il soggetto si denomina come sottoposto a un'azione – predicamento della passione; dall'effetto che esso produce in un sostrato esterno il soggetto si denomina agente in atto ovvero producente un'azione con un termine esterno – predicamento dell'azione.

La misura intrinseca coincide con l'estensione dovuta alla quantità; quella esterna invece costituisce il tempo (misura del moto), il luogo (misura del mobile dalla parte del corpo avvolgente) e il sito (misura del mobile nel luogo secondo l'ordine delle parti). Non c'è nulla di paragonabile al sito che possa essere aggiunto al tempo,

poiché il tempo consiste già in una successione e quindi in un determinato e immutabile ordine delle sue parti.

Proprio all'uomo è ciò che egli stesso dispone *ad artem* per la sua sopravvivenza (nutrimento, difesa, etc...). Da qui sorge l'ultimo dei predicamenti, l'abito, al quale l'Aquinate dedica non poca attenzione. Ciò potrebbe indicare che esso sia difficile da fondare, eppure la sua necessità risulta con manifesta evidenza. Invece di strumenti connaturali o essenziali di sostentamento e di difesa, l'uomo ricevette la ragione provvida e la mano abile nel procurarsi strumenti artificiali plurimi e adattabili. Sicché ciò che l'uomo dà a sé o ad altre cose artificialmente certamente rientra anche nel predicamento del luogo e del sito (ad es. gli indumenti che avvolgono il corpo), ma presenta anche un aspetto del semplice «avere» che non deriva dalla natura del soggetto e che nel contempo, pur venendo dall'esterno, non costituisce né causa né misura. «Loco omnium inest homini ratio, qua exteriora sibi praeparat loco horum quae aliis animalibus intrinseca sunt. Unde cum homo dicitur armatus vel vestitus vel calceatus, denominatur ab aliquo extrinseco, quod non habet rationem neque causae neque mensurae; unde est speciale praedicamentum, et dicitur *habitus*»[1389]. Si tratta perciò d'un predicamento realmente esistente, ma riguardante l'uomo artefice di strumenti e comunque di artefatti, non solo quelli attinenti a lui stesso, ma anche quelli che egli introduce *ad artem* in altre cose, anche irrazionali e persino inanimate: «Sed attendendum est quod etiam aliis animalibus hoc praedicamentum attribuitur, non secundum quod in sua natura considerantur, sed secundum quod in hominis usum veniunt; ut si dicamus equum phaleratum vel sellatum seu armatum»[1390]. Di fatto gli artefatti, in quanto tali, sono di indole accidentale, giacché la disposizione delle parti dell'artefatto non deriva dalla natura stessa delle parti suddette, perciò compete ad esse non per sé, in virtù di esse stesse, bensì accidentalmente, in virtù di altro che, nel caso, è la mente dell'artefice e l'esecuzione dell'opera per mano dell'operaio.

120. In conclusione si può dire che i predicamenti esprimenti i generi supremi dell'ente sono rigorosamente inducibili dalla realtà significata nel giudizio e secondariamente deducibili alla luce della *ratio entis* secondo il criterio del primo ente che è l'ente «in sé sussistente» ovvero la sostanza. Va respinta pertanto l'accusa kantiana di una "*rhapsodia*" delle categorie aristoteliche. Di fatto non vi è là del disordine arbitrario, ma nemmeno vi è una deduzione

---

[1389] *Ibid.*
[1390] *Ibid.*

a priori: vi è invece un ordine che rispetta l'intenzionalità sia del giudizio che del concetto rispetto all'essere.

Invece l'ordine kantiano non solo poggia, ma si chiude nell'essere di ragione (seconda intenzione) delle proprietà del giudizio. Ed ecco dove occorrerebbe sollevare, questa volta legittimamente, l'accusa di logicismo; ma, come al solito, accade che "*dat veniam corvis, vexat censura columbas*". L'ordine aristotelico parte, sì, dal giudizio, ma non dall'essere di ragione che spetta al giudizio stesso, bensì dall'essere reale che nel giudizio è significato ed espresso. Ed è chiaro che, mentre l'essere del giudizio è uniforme in tutte le proprietà del giudizio medesimo (quantità, qualità, modalità, etc...), quello reale che appare nel giudizio e che lega predicato a soggetto, lungi dall'annullare la differenza essenziale dell'uno e dell'altro compete proporzionalmente, analogicamente, all'uno e all'altro: alla sostanza in quanto sussistente in sé e all'accidente in quanto sussistente in altro, secondo i gradi diversi di distanza dall'altro sostanziale che definiscono le essenze accidentali seguendo un ordine relativo-attributivo. Il realismo dell'essere si apre all'ordine dell'essere, ordine però non univoco, ma profondamente analogico.

F
LA RAGIONE TRASCENDENTALE DI SOSTANZIALITÀ

1. Le sostanze immateriali in genere

I. Esistenza di sostanze immateriali

a. La forma non ha bisogno della materia

121. La sostanza-predicamento viene ricavata astrattivamente dall'oggetto proprio della mente umana che è costituito dalle sostanze corporee. Ci si accorge infatti che nell'ambito delle realtà sensibili alcune si predicano di altre e sono di altre, alcune invece né si predicano di altre né sono inerenti ad altre, ma esistono in se stesse. Vi è dunque qualche essenza cui compete esistere in sé, ma le istanze di tali essenze sono verificabili dall'intelletto umano solo nell'ambito dei corpi. Il sussistente in sé nel mondo fisico è un composto di materia e di forma. «Il primo sostrato è quello che sembra identificarsi in particolar modo con la sostanza. Questo primo sostrato suole essere identificato in primo luogo con la materia, in secondo luogo con la forma e in terzo luogo col composto di entrambe [...], di guisa che, se la forma è anteriore alla materia e ha più realtà di essa, in virtù dello stesso ragionamento essa dovrà essere anteriore anche al composto di entrambe»[1391]. Nel sussistente corporeo dunque la materia si pone dalla parte dello stesso sostrato sussistente, mentre la forma, tramite l'essenza, è il costitutivo della materia in atto e completa dell'intera sostanza composta. La forma è perciò ontologicamente superiore alla materia e, data questa superiorità, dovrà esserlo anche rispetto al composto di forma e di materia, composto nel quale rientra l'elemento potenziale (imperfetto) della materialità.

Si ha dunque a livello della stessa sostanza fisica una base sufficiente per il suo trascendimento. Di fatto, la sostanza che è corpo, manifesta un aspetto di indubbia perfezione dato dalla sussistenza in sé della sua essenza, ma, nel caso dell'ente corporeo, tale perfezione si ha solo in dipendenza dal sostrato materiale, il quale, considerato in sé, è un qualcosa di decisamente imperfetto. Si ha dunque un che di paradossale consistente nella dipendenza della

---

[1391] ARISTOTELE, *Metaphysica*, Z 3, 1029 a 1-7; cit. sec, la trad. di A. Russo, Ed. Laterza, Bari, 1971, pp. 186-187.

perfezione sostanziale dall'imperfezione materiale. Orbene, la perfezione ha in sé un certo innegabile diritto a costituirsi per così dire allo stato puro, emancipandosi dunque dal suo legame paradossale con l'imperfetto che non le può essere che accidentale. Il che significa che, se nella sostanza-composto la forma supera la materia, essa supererà lo stesso composto e tenderà ad affermare il suo diritto ontologico ad esistere come sussistente incomposto o sostanza-semplice.

Il legame della forma alla materia in vista della costituzione del tutto sussistente che è la sostanza, è proprio della forma non già in quanto è reduplicativamente forma, bensì in quanto è precisamente forma attuante la potenza della materia. A questo punto si impone un trascendimento analogico che intravede un altro tipo di forma così perfetta da raggiungere la perfezione della sussistenza e quindi la caratteristica di sostanzialità indipendentemente dalla potenzialità del sostrato materiale. L'essenza può dunque sussistere come pura forma facendo a meno del complemento imperfettivo della materia.

122. S. Tommaso giunge tuttavia all'affermazione delle sostanze immateriali finite dopo aver dimostrato, tramite la strutturale insufficienza ontologica delle sostanze corporee, l'esistenza di una sostanza immateriale infinita, la cui essenza coincide con l'Atto puro di essere, così da racchiudere in sé ogni perfezione che spetta allo stesso essere in sommo grado e in somma semplicità. Il primo passo consiste dunque nell'elevazione dalle sostanze corporee, la cui esistenza risulta evidente, a Dio, loro causa causante e incausata. Particolarmente significativa è, in questa fase, la terza via per dimostrare l'esistenza di Dio, perché già nel suo percorso si incontra un'eventuale grado di enti corrispondente a sostanze separate, immateriali, eppure entitativamente finite. In termini metafisici queste ultime compaiono qui descritte come «(ea quae) habent causam suae necessitatis aliunde»[1392].

Sono enti necessari, a differenza dei generabili e corruttibili, ma nel contempo sono anche enti causati, la cui stessa necessità deriva da una fonte esterna. Il fondamento della contingenza del generabile-corruttibile consiste indubbiamente nella particolarità della materia prima, sicché gli enti necessari nel senso di ingenerabili e incorruttibili non possono essere che enti privi di materia prima e per conseguenza di ogni materia in genere. Si tratta allora di pure e semplici forme sussistenti in sé senza il complemento materiale e senza l'inesione a un sostrato materiale. Eppure non sono enti incausati, bensì dei sussistenti separati dalla materia, sì, ma riceventi da altro il loro essere. Le forme separate non implicano allora la

[1392] I, 2, 3 c., tertia via.

potenzialità della materia, ma esse stesse sono ancora potenziali rispetto a un atto infinitamente superiore a quello formale che è l'atto di essere. Tale potenzialità non è però interna all'essenza dell'ente, né costituisce la contingenza del generabile-corruttibile, bensì spettante all'essenza nei riguardi dell'essere che le è esterno così da fondare un altro tipo di contingenza che è quello del creabile-annichilabile.

L'esistenza di tali enti necessari formalmente, sebbene non entitativamente, non è che puramente ipotetica. Certo è solo che vi dev'essere qualcosa di necessario e non basterebbe il necessario formale, supposto che vi sia, perché occorre ulteriormente risalire all'ultima ragione della necessità che si trova nell'Ente necessario di necessità ontologica, ovvero nell'Ente la cui essenza non riceve l'essere, ma è il proprio essere. Si ha perciò una duplice certezza: che vi deve essere qualcosa di necessario in genere e che, in particolare, vi dev'essere il necessario assoluto che ha in sé la ragione sufficiente della propria necessità.

Il secondo passo, dopo essere giunti dalla creatura a Dio, è quello di ridiscendere da Dio alle creature tramite la nozione della creazione. Quest'ultima è la produzione di tutto l'ente e perciò senza presupporre nulla di ente – *ex nihilo sui et subiecti*. Non solo, ma la causa prima di ogni ente è immateriale, intelligente e volente, e perciò tutto ciò che essa produce procede da essa secondo intelletto e volontà.

Ed è questa conclusione che costituisce la premessa per il terzo passo che tenta di rendere non solo possibile, ma plausibile e sommamente conveniente l'esistenza delle sostanze separate. Il mondo è effetto della divina sapienza e bontà; è dunque tramite l'intelletto e la volontà che Dio creò tutte le cose. Siccome poi ogni causa intende porre nell'effetto la similitudine di sé, producendo un effetto che imita non solo genericamente la causa stessa, ma più specificamente quell'aspetto formale sotto il quale la causa produce l'effetto, il creato non sarebbe effetto compiuto di un Creatore intelligente e volente se non culminasse in alcune creature puramente intellettuali. E dato che la funzione intellettiva consiste essenzialmente nell'immaterialità, le creature puramente e perfettamente intellettuali non possono essere che del tutto immateriali, spirituali.

«Necesse est ponere aliquas creaturas incorporeas. Id enim quod praecipue in rebus creatis Deus intendit, est bonum quod consistit in assimilatione ad Deum. Perfecta autem assimilatio effectus ad causam attenditur, quando effectus imitatur causam secundum illud per quod causa producit effectum; sicut calidum facit calidum. Deus autem creaturam producit per intellectum et voluntatem. Unde ad perfectionem universi requiritur quod sint aliquae creaturae

intellectuales. Intelligere autem non potest esse actus corporis, vel alicuius virtutis corporeae, quia omne corpus determinatur ad hic et nunc. Unde necesse est ponere, ad hoc quod universum sit perfectum, quod sit aliqua incorporea creatura»[1393].

La conclusione esprime chiaramente una necessità – «necesse est ponere» – eppure si tratta di una necessità condizionata – «ad hoc quod universum sit perfectum». Dio rimane dunque perfettamente libero di creare o non creare le sostanze immateriali come tutte le altre sostanze entitativamente contingenti. Eppure, supponendo che Egli voglia creare l'universo perfetto, tale perfezione obiettivamente richiede l'esistenza di creature spirituali. Tutta l'essenza del cosmo, essendo finita, risulta contingente rispetto all'essere, eppure, nella sua finitezza, tale ordine cosmico essenziale comporta un'esigenza di perfezione che gli è propria. La perfezione dell'essenza creata non è senza riferimento all'Essenza creatrice, perché in genere la causa intende riprodurre nel suo effetto, per quanto è possibile, la sua perfezione formale, quella perfezione secondo la quale essa è appunto causa. La causalità efficiente si svolge secondo una certa forma (essenza) di cui essa intende la somiglianza formale nell'effetto.

Dio si costituisce causa per intelletto e volontà e perciò tende a riprodurre l'intelletto e la volontà anche nell'effetto. Quanto alla causalità efficiente, ciò vuol dire conferire essere a un'essenza intelligente e volente, il che stabilisce un'essenziale inferiorità della creatura spirituale rispetto al Creatore, in quanto l'aseità divina, l'identità di essere e di essenza, non è causabile. L'essenza spirituale posta nell'essere è essenza finita che ha al di fuori di sé la ragione e la causa del suo essere. Nel contempo però, come essenza, essa cercherà, nonostante la finitezza entitativa, di riprodurre *pro posse* in sé la duplice perfezione della sua causa creatrice, cioè quella della sussistenza e quella, formale, dell'intellettualità. La creatura che nel modo più completo imita Dio sarà perciò e sostanza e intelletto, e sarà intellettiva proprio in quanto sostanza e perciò secondo tutta la sua sostanza senza mistura di materialità, perché l'essenza stessa dell'intellettualità è l'immaterialità, l'esclusione di materia. Non è dunque creabile una sostanza il cui essere è l'atto di conoscere intellettivo[1394], ma è creabile una sostanza la cui essenza è tutta intellettualità e immaterialità, e proprio tale sostanza intellettuale giunge alla più perfetta similitudine con l'Atto intellettivo per sé sussistente.

[1393] I, 50, 1 c.

[1394] Solo Dio è per essenza atto di pensiero sussistente (N.d.C.).

123. Nel *Contra Gentes* il trascendimento delle sostanze materiali, corporee, avviene a due tappe differenziate. In primo luogo si dimostra in genere che, affinché l'universo sia perfetto, sono necessarie delle creature intellettuali[1395], in secondo luogo si passa alla massima convenienza che vi siano delle sostanze intellettuali non unite al corpo[1396]. Diversa infatti è la questione se vi sia una sostanza dotata di intelligenza e quella che si chiede se vi sia una sostanza del tutto intellettuale. L'uomo infatti è sostanza (persona) dotata di intelligenza, ma nel contempo composta di forma (anima) e di materia. Una sostanza che sia esclusivamente intellettuale esclude invece del tutto la materialità del corpo costituendosi per conseguenza come immateriale, separata da qualsivoglia materialità e corporeità. Pur nella loro distinzione, le due questioni sono tuttavia complementari e progressive nel senso che la seconda, proseguendo sulla scia della prima, pone condizioni più forti di crescente perfezione nell'ambito della sostanzialità (forma-sussistenza). Non sorprende perciò il fatto che i princìpi metafisici risolutori di entrambi i quesiti siano identici e consistano in entrambi i casi nella struttura partecipativa dell'ente: la perfezione delle forme in linea ascendente comporta da un lato l'accrescersi di intellettualità e perciò della spiritualità, ma dall'altro implica anche ed esige il consolidarsi dell'indipendenza nell'essere della forma e per conseguenza l'affermarsi della sussistenza della forma in sé.

L'esistenza di creature intellettuali in genere poggia anzitutto sul principio della causalità efficiente nella sua determinazione finalistica. Ogni causa infatti intende produrre una similitudine di se stessa nel suo effetto. In tal modo l'effetto compiuto comporta un certo ritorno alla sua origine causale, perché la perfezione formale realmente presente nell'effetto è strutturalmente e almeno analogicamente simile alla perfezione formale intenzionalmente presente nella causa. Tale presenza della similitudine della perfezione dell'effetto nell'agente non è però soltanto intenzionale, perché la suprema intenzione dell'agente segue sempre *pro posse* la stessa perfezione reale (formale) del medesimo. Per rendersi conto di ciò basta ricorrere all'esempio delle sostanze materiali che possono produrre tanti enti minori a sé (accidentali), ma quando agiscono secondo la pienezza della propria forma, riproducono un'altra sostanza numericamente distinta, ma identica secondo specie (divenire sostanziale-generazione). Trattandosi in questo caso di causare non la forma dell'effetto, né tutta la sua sostanza, ma solo l'inerenza della forma alla materia, la causalità generante sarà

[1395] CG II, 46.
[1396] CG II, 91.

univoca, poiché la perfezione formale nell'effetto sarà identica, nel suo essere formale ovvero specifico, a quella della causa.

Anche la causa creatrice che è Dio intende produrre tanti effetti minori a sé, ma al vertice delle creature intende al sommo riproporre la sua stessa formale perfezione per quanto ciò risulta possibile. Essendo perciò Dio intelletto e volontà, la sua più alta intenzione è quella di porre in essere un ente intelligente e volente. In questo caso tuttavia il ritorno dell'effetto al suo principio causale non può essere univoco, perché il processo causale creatore produce tutto l'essere del suo effetto e l'essere non è producibile nella sua essenza, bensì solo nelle sue partecipazioni. L'essere causato, ricevuto, suppone la potenzialità del ricevente e quindi la sua limitatezza ontologica.

Ed ecco il testo di S. Tommaso: «Ad hoc igitur quod universum creaturarum ultimam perfectionem consequatur, oportet creaturas ad suum redire principium. Redeunt autem ad suum principium singulae et omnes creaturae, inquantum sui principii similitudinem gerunt secundum suum esse et suam naturam, in quibus quandam perfectionem habent: sicut et omnes effectus tunc maxime perfecti sunt quando maxime similantur causae agenti, ut domus quando maxime similatur arti, et ignis quando maxime similatur generanti»[1397].

L'esistenza di creature spirituali non è necessaria in assoluto, ma partendo dal presupposto della perfezione dell'universo voluta dalla Causa creatrice. Vale invece con assoluta necessità il principio secondo il quale la causa perfetta produce un effetto possibilmente simile a sé, dimodoché, si verifichi nell'effetto ciò che è già presente nell'intenzione dell'agente e la fine coincida, o per lo meno si congiunga in qualche modo, con il principio. Nel caso della causa producente l'essere ciò non è possibile univocamente, bensì solo analogicamente, perché l'essere è causabile non per *se*, nella sua essenza, bensì solo nelle sue partecipazioni. L'essere causato sarà perciò sempre minore rispetto alla sua causa che è l'essere per sé sussistente, l'essere per essenza. Ma la similitudine potrà ottenersi sul piano della forma, se nel causato sarà impresso non solo l'esistere, ma lo stesso modo di esistere formale che compete alla causa *in ratione causae*. Siccome poi Dio crea per intelletto e volontà, è ovvio che solo una creatura intelligente e volente potrà porre il sigillo di consumata perfezione al creato nel suo insieme.

Anche sul piano del conoscere e del volere tuttavia l'analogia non è per nulla superabile in univocità, perché come l'essere causato è l'essere-atto partecipato in un'essenza sussistente-potenza, similmente la creatura intelligente e volente non potrà identificarsi con i suoi atti di *intelligere* e *velle* come accade nella Causa creatrice di

[1397] CG II, 46, n. 1230.

essa, ma consisterà in un'essenza dotata di facoltà spirituali suscettibili (in potenza) di conoscere e volere in atto. Tale moltiplicazione a livello di creatura, di soggetto-essenza-facoltà-atto è dovuta alla fondamentale differenza di essenza ed essere che fa sì che l'atto operativo si trovi nella creatura al di là dell'atto di essere, non certo dell'atto di essere in sé che implica tutti gli atti, ma del suo atto di essere partecipato in quanto precisamente partecipato.

Perciò come l'essere è partecipato nella sua potenza propria che è l'essenza finita, così l'atto operativo che è «al di là» dell'essere partecipato, deve soggettarsi in una potenza sua propria che è al di là della potenza entitativa, cosicché le facoltà operative della creatura sono distinte dalla sua essenza e aggiunte a essa a modo di proprietà accidentali[1398]. Sempre rimane però che può essere posta in atto di esistere un'essenza immateriale dotata di facoltà spirituali e abilitata a porre atti altrettanto spirituali. L'essere partecipato richiama, al vertice dei gradi partecipativi, il modo perfetto di essere che è l'essere intelligente e volente.

Non a caso S. Tommaso fa seguire all'argomento basato sulla similitudine nell'essere un altro che poggia sulla similitudine nell'operare[1399]. L'universo è perfetto solo se comprende delle creature che imitano lo stesso operare di Dio. Ora, Dio ha rispetto a sé delle operazioni intellettive e volitive. Perciò è necessario che, supponendo la perfezione dell'universo, esistano delle creature capaci di atti intellettivi e volitivi. L'argomento dice testualmente «quia nec ipse Deus aliter erga seipsum operationem habet». Mentre la struttura della prima argomentazione pone in relazione l'effetto alla causa quanto alla struttura formale di entrambi, così da assumere le caratteristiche di attribuzione, la seconda confronta l'operare di Dio rispetto a Dio con l'operare delle creature (massimamente simili a Dio) rispetto a sé così da presentarsi nell'inconfondibile veste di una proporzionalità. Il che sta ancora una volta a indicare che i due tipi di analogia, lungi dall'escludersi, piuttosto si completano, anzi, distinguendosi si richiamano a vicenda.

b. Il rapporto della causa con l'effetto

124. L'esistenza delle creature spirituali avvicina la similitudine analoga della creatura al Creatore alla perfezione della similitudine univoca. In tal modo l'analogia suddetta diventa sempre più propria e si consolida nel suo genere, che rimane sempre quello dell'analogia

---

[1398] Cfr. la magistrale dimostrazione dell'Aquinate fornita in I, 54, 3 c.
[1399] CG II, 46, n. 1231.

man mano che si avvicina all'estremo dell'univocità. Infatti la similitudine tra effetto e causa concerne sempre la forma secondo la quale la causa agisce; ma la stessa forma può avere lo stesso tipo di essere nella causa e nell'effetto, per quanto vi sarà sempre una differenza numerica tra entrambi, oppure può avere, nonostante l'identità del contenuto, un essere radicalmente diverso nell'effetto da quello che possiede invece nella causa. Nella generazione univoca infatti la forma del generato è la stessa del generante secondo la specie, e non solo, ma l'essere della forma è uguale in entrambi i casi in quanto un agente attuato da una forma fisica inerente alla materia dà origine a un effetto costituito in atto da una forma altrettanto fisica ed inerente al sostrato materiale. Diverso è il caso della produzione artificiale, poiché nella causa, ovvero nella mente dell'artefice, la struttura dell'artefatto preesiste sì, ma intenzionalmente, spiritualmente, mentre nell'effetto assume un essere meno nobile, fisico e materiale.

La creatura corporea preesiste nella mente divina, ma mentre nell'Agente creatore essa è un'idea immateriale, nell'effetto creato essa è ente materiale e la stessa materia. La creatura spirituale invece preesiste pure nella mente divina spiritualmente, ma esiste inoltre allo stesso, seppure non identico, modo, in se stessa, ovvero ancora spiritualmente. «Forma [...] agentis recipitur quidem in effectu quandoque secundum eundem modum essendi quo est in agente, sicut forma ipsius generati eundem essendi habet modum cum forma ignis generantis; quandoque vero secundum alium modum essendi, sicut forma domus quae est intelligibiliter in mente artificis, recipitur materialiter in domo quae est extra animam. Patet autem perfectiorem esse primam similitudinem quam secundam. Perfectio autem universitatis creaturarum consistit in similitudine ad Deum: sicut etiam perfectio cuiuslibet effectus in similitudine ad causam agentem. Requirit igitur summa universi perfectio non solum secundam assimilationem creaturae ad Deum, sed primam, quantum possibile est»[1400].

Quest'ultima aggiunta, "*quantum possibile est*", non lascia dubbi sul fatto che la similitudine è e rimane analoga soltanto, eppure avviene nell'ambito della stessa perfezione che Dio possiede non più virtualmente, ma formalmente, sebbene sempre eminentemente, ossia la perfezione dell'immaterialità e dell'intellettualità. Nessuna creatura può imitare la semplicità entitativa di Dio ovvero la coincidenza di essere e di essenza, ma a livello di essenza è possibile che una creatura abbia, sì, un'essenza ontologicamente finita, eppure formalmente infinita in quanto non ricevuta in un sostrato materiale.

[1400] *Ibid.*, n. 1233.

L'idea che Dio ha della creatura possiede in Dio un essere infinito, anche se il suo contenuto intenzionale, in quanto è rappresentativo della creatura, non potrà che essere finito; comunque essa possiede in questo stato un essere non ricevuto nella materia. Le creature materiali se ne allontanano a un duplice titolo: come creature, ricevendo un essere finito proporzionato al contenuto finito della loro essenza, e come corpi, avendo delle forme inerenti alla materia; le creature spirituali invece, come creature rimangono sempre dotate di un essere soltanto partecipato, ma in quanto spirituali sono pure forme senza sostrato materiale. La dissimilitudine tra Dio e le creature spirituali si colloca a livello del rapporto essere-essenza, mentre vi è una similitudine a livello del rapporto forma-sussistenza (non essenza-sussistenza che costituisce un problema diverso), in quanto in entrambi i casi la forma sussiste senza la mediazione della materia[1401].

125. La via che conduce all'evidenza della somma convenienza dell'esistenza di creature intelligenti non può essere che quella della «estrapolazione analogica», come già si è detto, in quanto, partendo dalla superiorità della forma sulla materia, nell'ambito stesso delle sostanze sensibili si giunge al postulato di un'esistenza indipendente della forma in sé, ovvero alla sostanza immateriale. Eppure l'evidenza della sostanza intellettiva e intelligibile, che è ultima nell'ordine cognitivo, è preceduta non solo dall'evidenza delle sostanze materiali, ma anche da quella della Sostanza immateriale e increata che è l'Ente per sé sussistente. Infatti, anche se esistesse solo il mondo materiale, la sua finitezza ontologica e quindi la sua dipendenza causale condurrebbero sempre alla Causa causante incausata. Così, per dimostrare la plausibilità di sostanze intelligenti, si può far leva non solo sull'esistenza di sostanze sensibili, ma anche su quella della Sostanza assolutamente prima e ontologicamente infinita che è Dio.

Ed è pure questa una delle vie percorse da San Tommaso[1402] muovendo da una premessa che fa parte dell'assiomatica stessa della teoria della partecipazione: «In omnibus decenter ordinatis habitudo secundorum ad ultima imitatur habitudinem primi ad omnia secunda et ultima, licet quandoque deficienter». Vi è dunque una relazione fondante ed esemplare che ha luogo tra il primo assoluto, il supremo, e tutti i derivati inferiori «decentemente ordinati». Le

---

[1401] Tanto Dio che l'angelo sono forme immateriali sussistenti: diverso invece è il rapporto in Dio e nell'angelo tra essenza e sussistenza, perché mentre Dio è un essenza coincidente con l'essere sussistente, l'angelo è un'essenza sussistente in un supposito, il cui atto d'essere è distinto dall'essenza (N.d.C.).

[1402] Cfr. *ibid.*, n. 1235.

relazioni tra superiore ed inferiore nel campo degli enti finiti e derivati imitano la relazione esemplare suddetta. È bene notare come nel concetto stesso di imitazione sia implicita una certa inferiorità dell'imitante rispetto all'imitato, sicché l'aggiunta «licet quandoque deficienter» sembra voler insinuare un difetto che, varcando i limiti della mera esemplarità analoga, giunge nella sfera della metaforicità. Comunque sia, dato che si tratta di una similitudine (essenziale) tra relazioni, l'analogia non potrà che essere quella di proporzionalità.

Ora, la prima relazione (di ragione) che Dio ha verso il creato è quella del contenente al contenuto, in quanto in Dio esistono le idee di tutte le cose, idee che, si noti bene, nel loro contenuto intenzionale rappresentano le cose stesse, mentre nel loro modo di essere sono lo stesso Intelletto contenente e perciò sono l'Essere medesimo di Dio.

Le sostanze corporee imitano indubbiamente la relazione del contenere secondo il modo proprio dei corpi in quanto un corpo più esteso contiene o comunque è in grado di contenere un corpo di minore mole. Tra le relazioni la proporzione è propria, perché si tratta sempre di un contenere qualcosa di inferiore. Non vi è invece proporzione per sé tra i correlati, ovvero i contenenti, perché un contenente spirituale contiene gli inferiori "*simplici modo*" e "*per modum intelligibilem*", mentre uno corporeo li contiene "*secundum extensionem quantitatis*".

L'imitazione del modo di contenere non è perciò perfetta, se non esistono delle creature, sostanze finite, che tuttavia sono in grado di contenere spiritualmente ovvero intellettivamente. Occorre dunque, in vista della «decente ordinazione» dell'universo, che vi siano delle creature capaci non solo di contenere degli enti inferiori, ma capaci altresì di contenerli nello stesso modo in cui Dio li contiene, seppure finitamente. Ciò equivale a dire che vi devono essere degli enti sostanziali finiti, dotati di intelligenza, proporzionati all'Ente infinito non solo come enti, ma anche come enti giunti alla suprema perfezione formale dell'ente che è "essere intelligente".

«Ut igitur nec in hoc modo continendi Dei imitatio creaturis deesset, factae sunt creaturae intellectuales, quae creaturas corporales continerent, non extensione quantitatis, sed simpliciter per modum intelligibilem: nam quod intelligitur est in intelligente, et eius intellectuali operatione comprehenditur»[1403]. Le creature intermedie tra Dio e i corpi contengono dunque i corpi, ma li contengono anche nel modo formalmente simile a quello in cui Dio contiene il tutto, in un modo intelligibile competente a delle sostanze intelligenti. Al di là dell'universale similitudine di relazione (contenere) che fonda la proporzionalità, vi è dunque una più particolare, ma anche più perfetta, similitudine di natura

[1403] *Ibid.*

(intellettualità), che fonda una proporzione tra intelletto finito e intelletto infinito nell'ambito della stessa intellettualità, la quale conviene proporzionalmente all'intelligente per essenza e all'intelligente tramite un atto e una facoltà accidentali.

c. L'anima umana e l'angelo

126. Dopo la generica affermazione dell'esistenza di un'entità finita dotata di intelletto e di sussistenza, segue la spiegazione della convenienza che esistano delle sostanze separate, immateriali, *sensu stricto*. Infatti un qualcosa di intellettuale e di sussistente non costituisce necessariamente sostanza e persona complete, perché anche l'anima umana è di natura intellettuale e ha in sé il termine supposizionale (sussistenza), eppure non è sostanza, perché costituisce la forma sostanziale dell'uomo, e quindi non può identificarsi con l'essenza globale dello stesso essere umano alla quale spetta sì l'anima razionale, ma anche un corpo da essa animato. Ora si tratta dunque di dimostrare che debbono esserci non solo dei sussistenti intellettivi ontologicamente finiti, ma delle vere e proprie sostanze, entitativamente limitate eppure indipendenti dalla materia, così da far coincidere in sé la forma e l'essenza. Quest'ultimo e più rigoroso procedimento (più rigoroso perché legato a una condizione più stretta nel *demonstrandum*) costituisce un'ulteriore estensione analogica del concetto di sostanza in quanto giunge ad asserire l'esistenza non solo di una sostanza corporea (uomo) dotata di forma intellettuale e perciò in sé sussistente ma, ben al di là di ciò, di una sostanza staccata dalla materialità la cui essenza stessa coincide con una forma immateriale perché intellettuale (sostanza separata).

Le anime umane sono separabili dal corpo, ovvero suscettibili di sussistere indipendentemente da esso, perché la loro operazione è intellettiva, rappresentante un che di universale in un soggetto individuale, senza che l'universale in esso rappresentato divenga individuo a sua volta. Ora, dato che il principio di individuazione consiste nella materia, un soggetto, che è in grado di ricevere in sé un universale nello stato di universalità, è necessariamente un soggetto immateriale ricevente un oggetto immateriale mediante un agire immanente altrettanto immateriale.

Dato poi che *actiones sunt suppositorum*, l'immaterialità non concerne solo la natura, ma la sussistenza stessa dell'anima umana, sicché essa risulta sussistente nella sua immaterialità e perciò separabile dal corpo e incorruttibile, immortale. Nel contempo però l'anima umana è legata alla materia del corpo non accidentalmente, bensì connaturalmente ed essenzialmente, così da costituirsi come

una vera e propria forma inerente alla materia che dalla materia trae e individuazione e completezza essenziale senza però, come si è visto, dipendere dalla materia nella linea della terminazione supposizionale. Ciò vuol dire che l'anima umana è, sì, separabile dal corpo, ma non separata da esso secondo natura.

«Convenit autem animabus esse a corporibus separatas per accidens: cum naturaliter sint formae corporum. Eo autem quod est per accidens oportet prius esse id quod est per se. Sunt igitur aliquae substantiae intellectuales, animabus secundum naturam priores, quibus per se inest sine corporibus subsistere»[1404]. L'argomento così svolto costituisce un'istanza estremamente significativa di quel procedimento, squisitamente metafisico e profondamente fondato nella struttura partecipativa dell'ente, che abbiamo chiamato "estrapolazione analogica".

La posizione dell'anima umana nell'ordine degli enti è apparentemente paradossale proprio a causa della sua collocazione all'orizzonte tra le sostanze materiali e quelle immateriali. Con queste ultime essa ha in comune l'immaterialità (intellettualità) e la sussistenza, ma con le prime comunica nella dipendenza dalla comparte materiale quanto alla completezza dell'essenza (è forma inerente alla materia e perciò parte dell'essenza e non essenza completa in sé) e quanto all'individuazione (persino l'anima separata rimane incontrovertibilmente anima di tale determinato corpo umano).

L'anima umana realizza perciò la dignità di un sussistente immateriale senza giungere a quella di una sostanza immateriale[1405]. Rispetto alla sua essenza dunque, il fatto che essa sia separata dal corpo le è accidentale. Ora, ciò che è tale accidentalmente e partecipativamente suppone ciò che è tale essenzialmente per sé. La stessa esistenza di un sussistente immateriale non sostanziale conduce perciò a quella di un sussistente immateriale sostanziale passando dal separato *per accidens* (forma separabile dalla materia) al separato *per se* (forma che è essenza per sé separata).

La conclusione esprime bene questa realtà: «Sunt igitur aliquae substantiae intellectuales, animabus secundum naturam priores, quibus per se inest sine corporibus subsistere»[1406]. All'anima compete la sussistenza separata, ma non secondo natura, bensì solo in una situazione estrema, tanto è vero che in quello stato l'anima sussiste, sì, ma non è più né natura né persona completa. Data la priorità strutturale del *per se* sul *per accidens*, occorre dunque

---

[1404] CG, II 91, n. 1773 d.

[1405] L'anima umana non è una sostanza completa, ma è una semplice forma sostanziale, però è una forma sostanziale sussistente da sé (N.d.C.).

[1406] *Ibid.*

pensare che prima delle anime umane vi siano delle sostanze intellettuali alle quali la sussistenza separata dal corpo è del tutto connaturale ed essenziale.

Il sussistente immateriale si divide dunque in un sussistente separato che positivamente esclude l'unione con il corpo e un sussistente che, sebbene separabile dal corpo al limite, connaturalmente inerisce a un sostrato materiale. Quest'ultima condizione è caratteristica appunto dell'anima umana. Prendendo largamente il termine *substantia intellectualis*[1407], rinunciando alla condizione di completezza essenziale e badando esclusivamente a quella del sussistere, si può dunque dire che il genere, che è appunto la sostanza intellettuale, si divide più specificamente in sostanza separata dal corpo e in sostanza separabile, sì, dal corpo, ma anche connaturalmente unita a esso. Ora, mentre l'essenza generica si ritrova in tutte le specie di un dato genere, la natura specifica determinata dalla differenza è esterna alla *ratio generis*. L'animalità è comune agli uomini e alle bestie, ma la razionalità è propria dell'uomo. Nel contempo però l'aggiunta della razionalità eleva, nell'uomo, la stessa animalità per la partecipazione di un che di superiore. Per rendersene conto basta pensare come l'intuito sensitivo detto *aestimativa* nella bestia, assume nell'uomo la caratteristica partecipata di razionalità così da meritare la denominazione di *vis cogitativa* o addirittura di *ratio inferior*. In questo senso l'uomo è più «animale» di tutte le bestie, perché la sua stessa vitalità sensitiva è sottomessa alla guida d'una vitalità intellettiva superiore e la natura generica dell'«animale», costituita dalla vitalità sensitiva, è connaturalmente aperta a una siffatta elevazione.

Similmente al genere «sostanza intellettuale» non compete l'unione al corpo, sicché la specie «sostanza separata» esprime maggiormente l'essenza del genere che non la specie particolare «anima separabile», alla quale invece una simile unione connaturalmente spetta. «Substantiae autem intellectuali secundum suum genus convenit quod sit per se subsistens, cum habeat per se operationem [...]. De ratione autem rei per se subsistentis non est quod alteri uniatur. Non est igitur de ratione substantiae intellectualis secundum suum genus quod sit corpori unita: etsi sit hoc de ratione alicuius intellectualis substantiae, quae est anima. Sunt igitur aliquae substantiae intellectuales corporibus non unitae»[1408].

Mentre la natura generica dell'animale è connaturalmente sublimata dall'aggiunta della razionalità per una partecipazione

---

[1407] Come fa San Tommaso, cfr. l.c., n. 1774.

[1408] CG, II 91, n. 1774.

decisamente compositiva, il genere «sussistente intellettuale» che di per sé esclude l'unione col corpo è perfettamente e connaturalmente realizzato solo in quella sostanza immateriale che di fatto ed essenzialmente sfugge a tale unione, mentre nell'altra specie, che è il sussistente immateriale unito al corpo (anima umana), la stessa *ratio generis* si trova come degradata e abbassata, contrariamente alle sue esigenze connaturali, da una partecipazione restringente e limitante. L'unione al corpo del sussistente intellettuale è dunque un che di imperfetto e di anomalo rispetto a ciò che è, in genere, il sussistente intellettuale, dimodoché la stessa essenza generica non sarebbe pienamente realizzata se non vi fosse l'altra specie, quella cioè di una sostanza intellettuale per natura sua separata da ogni corpo e da ogni sostrato materiale. È ovvio, sia detto a titolo di chiarimento, che nel caso della sostanza intellettuale non si tratta di generi e di specie nell'accezione propria dei termini suddetti. L'intellettualità costituisce piuttosto un analogo che di suo esige sussistenza separata, sicché nell'anima umana che non è separata secondo la sua essenza esso non potrà trovare che un analogato derivato, limitato e inferiore, la cui esistenza sarebbe assurda se non ci fosse l'analogato principale, la sostanza separata *sic et simpliciter*.

127. L'uomo si situa «all'orizzonte» del creato perché in lui si incontrano due ordini distinti di enti finiti: quello corporeo e quello spirituale. Infatti l'anima umana, come si è detto, si presenta come forma sostanziale e quindi come atto formale di un composto, di una realtà corporea. Nel contempo però l'operazione intellettiva dell'anima permette di concludere alla sua natura immateriale (separata dal corpo e dai suoi organi) e alla sua sussistenza in tale natura (le azioni appartengono ai supposiți, sicché l'azione immateriale qual è quella dell'*intelligere* non potrà che appartenere ad un soggetto di essenza spirituale). Si potrebbe dunque dire che la natura dell'uomo è corporea e composita, perché «aver corpo» fa parte della sua essenza, ma nel contempo il suo sussistere, la sua personalità in ultima analisi risulta immateriale. Come forma e come sussistente l'essere umano fa parte del mondo spirituale; come essenza e come sostanza completa (persona) esso appartiene invece ancora al mondo materiale.

Ora non c'è dubbio che i due regni – quello spirituale e quello corporeo – non sono semplicemente giustapposti, ma ben ordinati in modo tale che lo spirituale superi e domini, ontologicamente prima ancora che assiologicamente, il corporeo. Tale ordine riflette l'analogia dell'ente secondo la partecipazione di gerarchia formale ed è quindi di natura attributiva. La forma è nella sua più intima natura atto e perciò un che di indipendente. Infatti, poiché la divisione

dell'ente segue quella dell'atto e della potenza, dato che l'atto può fare a meno e addirittura tende a fare a meno della potenza, mentre quest'ultima non è mai senza l'atto, dal quale dunque strutturalmente e intimamente dipende, più un ente è perfetto, più il suo atto formale sarà emancipato dalla potenza della materia. Questo stato di cose si esprime eloquentemente nel fatto che, mentre lo spirito prescinde dal corpo, la materia del corpo, proprio per costituirsi come corpo, non può mai fare a meno di una forma che, per quanto sia inerente e dipendente dalla materia, è sempre immateriale nel suo «essere forma». Lo spirituale è separabile dal materiale, il materiale invece non è mai senza una qualche partecipazione dello spirituale.

In tal modo l'ordine spirituale è superiore a quello corporeo: eppure, essendo la gerarchia degli enti un che di continuo, i due ordini si intersecano nell'anima umana. Ora, secondo un assioma della partecipazione di gerarchia formale annunciato dallo Pseudo-Dionigi[1409], «natura superior in suo infimo contingit naturam inferiorem in eius supremo». L'anima intellettiva che è infima nell'ordine spirituale, del quale tuttavia fa già parte a pieno titolo, mette a contatto il suddetto ordine con la parte suprema dell'ordine inferiore che è quello dei corpi, sicché il supremo dell'ambito corporeo è costituito dal corpo animato dall'anima intellettiva, ovvero dal corpo umano.

«Oportet igitur quod, sicut corpus perfectum per animam intellectivam est supremum in genere corporum, ita anima intellectiva, quae unitur corpori, sit infima in genere substantiarum intellectualium. Sunt igitur aliquae substantiae intellectuales non unitae corporibus, superiores secundum naturae ordinem anima»[1410]. Come l'esistenza di un supremo postula l'esistenza degli inferiori, così quella d'un infimo postula l'esserci dei superiori. Dato perciò che l'anima si è manifestata come spirituale, separabile dal corpo, ma nel contempo imperfetta nella sua spiritualità perché *forma corporis* e quindi come infima nell'ordine spirituale superiore al corporeo, la sua stessa esistenza induce ad esigere quella di forme superiori all'anima nella loro spiritualità ovvero non solo separabili dai corpi, ma connaturalmente separate da essi come essenze e sostanze spirituali complete.

128. Vi è infine un argomento a favore dell'esistenza delle sostanze separate che più sinteticamente e più compiutamente degli altri esprime quel metodo, basilare per la ricerca metafisica in genere, che è giusto chiamare «estrapolazione analogica», la cui

---

[1409] Cfr. *De div. nom.*, c. 7, 3; MIGNE, PG, vol. 3, col. 872.
[1410] CG II, 91, n. 1775.

partenza consiste nella constatazione dell'esistenza di una perfezione infinita limitatamente e finitamente partecipata e da essa si spinge all'affermazione dell'esistenza della stessa perfezione illimitata in un soggetto che la possiede in un modo altrettanto illimitato ovvero essenziale e non più partecipato. È cosa risaputa che tale è il procedimento della *quarta via* per dimostrare l'esistenza di Dio, ma simile è pure l'estrapolazione che dalle forme imperfette, perché inerenti alla materia, giunge alle forme perfette, perché separate da essa, ossia perché immateriali.

È bene notare che il procedimento suddetto ha luogo nelle strutture di partecipazione completa, nelle quali la limitazione formale e la composizione perfettiva, l'attribuzione e la proporzionalità, si completano a vicenda. Si tratta infatti di risalire da un soggetto che possiede una perfezione limitata, perché esso stesso limitato, a un soggetto che realizza tale perfezione infinitamente, perché esso stesso è infinito. Il passaggio da soggetto a soggetto e da perfezione a perfezione suppone semplice relazione attributiva, ma la mediazione del passaggio che è l'infinitudine essenziale della perfezione in questione, non sortirebbe il suo effetto se la perfezione non fosse analogamente comune ad entrambi i soggetti, cosicché, come il soggetto finito la possiede limitatamente, così, proporzionalmente, il soggetto infinito la esprime illimitatamente.

Tale struttura di completa analogia si verifica non solo nell'ambito dell'ente e dei trascendentali, ma anche nell'ambito delle perfezioni graduali che esprimono non tutto l'ente, bensì le perfezioni dell'ente. In quest'ultimo ambito poi la struttura partecipativa suddetta pervade tutto l'ordine graduale della perfezione in questione e quindi vale non solo dell'infimo e del supremo, ma anche dell'infimo e del medio.

Così, partendo dalla sostanza composta, si giunge alla reale esistenza del Sussistente in virtù del proprio essere, se si fa leva sulla forma intesa universalmente come atto e quindi, al limite, come atto supremo che è l'*ipsum esse*. Ma, se si parte dalla sostanza materiale considerando la forma precisamente come atto formale ovvero atto rispetto a un eventuale sostrato materiale (e non più come atto *simpliciter*, che al limite s'identifica con l'esistere), allora si giunge, nella gerarchia degli enti, dall'infimo al medio, ovvero dalla sostanza finita materiale alla sostanza separata sì, ma sempre finita quanto al suo essere.

Nel «genere» di forma vi sono innegabilmente delle forme inerenti alla materia, ma se si fa attenzione a ciò che è «essere una forma» nella sua più intima essenza, ci si accorge che il suo inerire alla materia non solo è accidentale ovvero non compete alla forma in quanto è forma, ma addirittura è limitante rispetto alla forma

medesima, perché ogni atto è limitato dalla potenza attuata, dimodoché l'atto privo di potenza è l'atto in qualche modo infinito rispetto alla limitatezza dell'atto attuante un che di potenziale. La stessa perfezione analoga che è «essere forma» esige dunque indipendenza dalla materia, sicché, se tale perfezione infinita si trova realizzata finitamente nelle sostanze composte, occorre che vi siano delle sostanze separate costituite dalla sola forma senza il limite della materia e perciò, sotto quel preciso aspetto, illimitate.

«Si est aliquid imperfectum in aliquo genere, invenitur ante illud, secundum naturae ordinem, aliquid in genere perfectum: perfectum enim natura prius est imperfecto. Formae autem quae sunt in materiis, sunt actus imperfecti: quia non habent esse completum. Sunt igitur aliquae formae quae sunt actus completi per se subsistentes, et speciem completam habentes»[1411]. La premessa che regge il discorso di estrapolazione analettica è chiara: l'esistenza di un imperfetto in un genere postula come antecedente a sé l'esistenza di un perfetto nel genere medesimo. È ovvio che ancora una volta il «genere» sta per universale analogo. E l'analogia-partecipazione dev'essere completa, nel senso spiegato sopra, in quanto connette l'imperfetto e il perfetto, e nel contempo il «genere» imperfettamente realizzato nell'imperfetto con lo stesso «genere» perfettamente realizzato nel perfetto. Un soggetto ricettore della perfezione è perciò imperfetto rispetto a un altro perfetto; ed è questo un ordine dì partecipazione gerarchica e di relazione attributiva; ma nel contempo la perfezione esiste imperfettamente nell'imperfetto come esiste perfettamente nel perfetto; e questa è, senza ombra di dubbio, una partecipazione compositiva (perfezione nel soggetto) e proporzione di relazioni ovvero proporzionalità.

d. La sostanza spirituale in metafisica

129. Il discorso della separabilità della sostanza è imprescindibile in metafisica. Questa disciplina infatti studia la sostanza nella sua caratteristica di principio entitativo e intelligibile. E data l'evidenza delle sostanze sensibili, si impone la domanda se l'ente, e in particolare l'ente pieno che è quello sostanziale, possa estendersi anche al di là dell'ambito corporeo empiricamente percettibile. Dall'ente trascendentale, oggetto della metafisica generale, si passa, nella metafisica speciale, all'analisi della sostanza sensibile alla luce della *ratio entis* per giungere all'affermazione di sostanze sovrasensibili, immateriali. Ci si accorge infatti che le realtà materiali non esauriscono affatto le virtualità dell'ente trascendentale, anzi, ne

[1411] *Ibid.*, n. 1776.

rappresentano solo la minima ed infima parte. Così la metafisica speciale non solo comporta il passaggio dal materiale all'immateriale, ma addirittura consiste in tale trascendimento. Il primo trascendente scoperto dai filosofi non fu quello Sommo, Dio, che appare nella sua assoluta ed infinita trascendenza solo se si considera l'ente finito come l'ente con un atto di essere partecipato e perciò come l'ente causato dall'Ente che è atto di essere per essenza. Quella divina è dunque la trascendenza dell'essere-atto, è una trascendenza per così dire esistenziale, che solo a Dio compete. La prima scoperta dell'immateriale avviene tuttavia su un piano inferiore, su quello che potremmo chiamare il livello della trascendenza essenziale o sostanziale, e che arriva ad asserire l'esistenza di essenze, cui compete il sussistere indipendentemente dal sostrato materiale.

Dei primi faticosi passi della metafisica verso la scoperta del mondo spirituale S. Tommaso dà un resoconto storico assai interessante, attendibile e anche speculativamente rilevante[1412]. Le tappe fondamentali sono tre. La prima adombra il mondo trascendente nella dottrina del *Nus* elaborata da Anassagora. Dato lo stato originario della mistura di tutte le cose, il principio distinguente e ordinante il mondo materiale non poteva rivelarsi che decisamente superiore al mondo materiale stesso e al di là di esso, trascendente rispetto ad esso e quindi dotato di caratteristiche diverse. Alla base del processo suddetto sta l'insufficienza ontologica (essenziale tuttavia e non ancora esistenziale) dei corpi, che in se stessi appaiono indistinti ed informi e per conseguenza bisognosi di un principio distinguente e formante esteriore e superiore a essi.

Siccome poi Anassagora tenta di spiegare tutto l'ambito materiale considerato *ad modum unius*, egli non aveva bisogno che di una sola sostanza separata. La seconda tappa è più esplicita e poggia sulla dottrina della partecipazione elaborata da Platone. «Existimavit enim (Plato) quod ante omne esse participans necesse est ponere aliquid abstractum participatum. Unde, cum omnia corpora sensibilia participent ea quae de ipsis praedicantur, scilicet naturas generum et specierum et aliorum universaliter de ipsis dictorum, posuit huiusmodi naturas abstractas a sensibilibus per se subsistentes, quas substantias separatas nominabat»[1413].

Essendo poi i generi e le specie molteplici, anche le sostanze separate (idee) poste da Platone non potevano che essere plurime, seppure ben ordinate tra loro. «Posuit enim primum abstractum, quod essentialiter esset bonum et unum, et consequenter diversos

[1412] Cfr. *De spirit. creat.*, 5 c.
[1413] *Ibid.*

ordines intelligibilium et intellectuum»[1414]. La terza tappa infine è quella aristotelica che muove dal moto perpetuo degli astri e gli assegna un fine (termine) di altrettanto perpetua quiete. Ora, dato che ogni corpo in quanto è corpo risulta un che di mobile, o per sé o almeno accidentalmente, era necessario assegnare ad ogni moto celeste un fine consistente in un'entità del tutto immobile e perciò incorporea, separata dai sensibili. Si giunse così a una pluralità di sostanze separate ordinate secondo l'ordine dei moti celesti dei quali esse sono i fini. «Nec ultra in eis ponendis processit, quia proprium philosophiae eius fuit a manifestis non discedere»[1415].

Il procedimento basilare, comune alle tre vie suddette è corretto, ma le premesse delle tre vie sono false, sicché esse non sono percorribili così come furono annunciate dai loro scopritori. Tuttavia l'estrapolazione analettica, che allarga la proprietà della sostanzialità al di là delle sostanze materiali a quelle immateriali in genere e a quelle spirituali finite in particolare, poggerà sempre esclusivamente sulla struttura analogico-partecipativa dell'ente e delle sue perfezioni. Le prime due vie sono trascendentali perché ricoprono tutto l'ambito dell'ente e si rifanno rispettivamente alla perfezione (bontà) e all'ordine (intelligibilità) dell'universo, mentre la terza fa appello a una perfezione semplice graduale (e non trascendentale), conveniente non all'ente in quanto è ente, bensì all'ente in quanto è perfetto, che è quella dell'intelletto.

La prima ascensione dalla sostanza materiale alla sostanzialità analogicamente attribuibile al materiale e all'immateriale prende le mosse dalla perfezione dell'universo che non lascia irrealizzata nessuna possibilità dì ente: «Talis enim videtur esse universi perfectio, ut non desit ei aliqua natura quam possibile sit esse; propter quod (*Gen* 1) singula dicuntur bona, omnia autem simul valde optima»[1416]. Ciò non vuol certo dire che tutte le potenzialità dell'essere sono state attuate, ma piuttosto che sono stati posti nell'atto di esistere tutti i gradi di perfezioni essenziali delle cose: la bontà poi, essendo trascendentale, compete all'ente *ratione ipsius entis*, sicché ogni singolo esistente è già buono in virtù del suo stesso esistere, e sarebbe tale anche se l'universo non fosse ottimo.

Eppure la mente creatrice intende porre nel cosmo creato la massima partecipazione e similitudine di sé, così da non tralasciare nessun grado di perfezione competente all'ente. Ora, il primo ente,

---

[1414] *Ibid.*, si noti l'acume critico di S. Tommaso nell'interpretazione di Platone (identità dell'Uno e del Bene nella Suprema Idea).

[1415] *Ibid.* Ci sia permesso di attirare ancora l'attenzione del lettore sull'esattezza di questa osservazione che lapidariamente riassume i pregi e i limiti dell'aristotelismo.

[1416] *Ibid.*

che è la sostanza, dice anzitutto indipendenza ontologica, e ciò anche là dove si verifica dipendentemente dalla materia ovvero nello stesso ambito dei sensibili. Due realtà indipendenti poi possono sempre esistere l'una senza l'altra, come ad es. la natura dell'essere vivente, essendo indipendente dalla differenza perfettiva «razionale» può esistere e di fatto esiste anche come non-razionale.

La corporeità non entra nella *ratio substantiae* in quanto essa riguarda le dimensioni quantitative accidentali dalle quali non deriva certo la sussistenza. La sostanzialità dunque è indipendente dalla corporeità anche se, accidentalmente, talvolta si realizza nei corpi. Sicché, «post Deum, qui non continetur in aliquo genere, inveniuntur in genere substantiae aliquae substantiae a corporibus absolutae»[1417]. Dio, puro essere, trascende ogni essenza distinta dall'essere e quindi ogni genere il cui contenuto esprime un'essenza potenziale e perciò limitata. La sostanza predicamento non si limita tuttavia alle sole sostanze corporee, ma comprende anche, e più ancora, le sostanze spirituali, sicché le differenze che primariamente dividono quel genere logico sono il corporeo e l'incorporeo. Eppure, ontologicamente parlando, la sostanzialità è un analogo non solo di disuguaglianza nel genere, ma di proporzionalità formale con attribuzione virtuale. Infatti, mentre il genere "animale" è anzitutto corporeo e solo per aggiunta di una perfezione esterna (intellettualità) diventa la specie "uomo", il genere "sostanza" è anzitutto immateriale, perché dice indipendenza nel suo stesso contenuto concettuale, e solo per diminuzione a causa di una differenza imperfettiva (corporeità) si contrae a "sostanza sensibile", cosicché le differenze della sostanza sono intrinseche alla medesima come conviene a un analogo vero e proprio.

La seconda ascensione si appoggia all'ordine universale delle cose e postula una continuità di enti gerarchicamente ordinati secondo la loro perfezione formale. In un simile ordine, per passare dal basso in alto e viceversa occorre attraversare ordinatamente tutti i gradi intermedi. L'esempio addotto dell'ordine cosmico degli enti materiali non è per nulla cogente ed ha valore di semplice metafora, sicché, pur venendo meno l'attendibilità dell'esempio, rimane sempre valida la struttura ordinata dell'esemplificato. Tanto è vero che gli elementi materiali sono sì costituiti da forme sostanziali diverse, ma non da forme esprimenti ciascuna una perfezione graduale semplice come invece accade al di là dei corpi nella gerarchia dei minerali (esistenti ed agenti), piante (viventi), animali (conoscenti) e così via. Ed è proprio questo l'ordine che interessa. In esso infatti il sommo, ossia l'intelligente, comprende le perfezioni degli inferiori (conoscere, vivere, agire ed esistere), ma non viceversa, dimodoché gli inferiori

[1417] *Ibid.*

sono vere e proprie limitazioni (partecipazioni per gerarchia formale) del superiore e nella loro limitata essenza portano una connaturata relazione a quella essenza più ampia dalla cui limitazione derivano (attribuzione dell'inferiore al superiore).

La visuale tuttavia si spinge dall'esistere per partecipazione (sostanzialità finita) attraverso l'agire, il vivere e il conoscere, al di là dello stesso "*intelligere*" fino a quella perfezione ultima di ogni ente, trascendentale e fondante le perfezioni semplici trascendentali, che è l'essere stesso, anzi l'essere sussistente (sostanzialità infinita dell'atto puro di essere). Tant'è vero che le stesse perfezioni graduali sono dei modi limitati di partecipare l'essere e i loro contenuti essenziali sono delle restrizioni di ciò che è l'essere secondo la sua natura di atto ultimo. L'ordine gerarchico degli enti parte dunque dalle sostanze corporee infime (minerali) e giunge fino alla Sostanza spirituale assoluta (Dio). Non a caso poi si tratta di un ordine di sostanze, perché l'esistere compete comunque primariamente a dei sussistenti.

Ed ecco l'argomento di S. Tommaso: «Est autem in summo rerum vertice id quod est omnibus modis simplex et unum, scilicet Deus. Non igitur possibile est quod immediate sub Deo collocetur corporalis substantia, quae est omnino composita et divisibilis. Sed oportet ponere multa media per quae deveniatur a summa simplicitate divina ad corpoream multiplicitatem; quorum mediorum aliqua sunt substantiae incorporeae corporibus non unitae, aliqua vero substantiae incorporeae corporibus unitae»[1418]. La sostanza divina è una assolutamente, perché in essa si giunge all'identità dell'essere e dell'essenza. Nelle sostanze finite tale sostanzialità non è più possibile perché il loro essere è partecipato a delle essenze che da esso realmente si distinguono. Eppure la semplicità infinita di Dio, dato l'ordine gerarchico degli enti, dev'essere imitata almeno da alcune creature a livello non più dell'essere stesso, chè ciò è la prerogativa di Dio, ma a livello dell'essenza. Ora, siccome la complessità dell'essenza è data dalla distinzione di materia e di forma, l'essenza semplice sarà quella che coinciderà con la forma separandosi del tutto dalla materia. In breve, come la semplicità esistenziale di Dio consiste nell'identità di essere e di essenza, così quella essenziale delle sostanze finite consiste nell'identità di essenza e di forma (con esclusione della materia). Ciò può accadere ancora a due livelli diversi perché la sostanza finita è natura e supposito. La forma può dunque sussistere indipendentemente dalla materia pur essendo secondo essenza forma inerente al sostrato materiale; ma più perfettamente ancora vi dev'essere qualche forma che non solo sussiste da sé, ma che pure costituisce essenza completa, senza inerenza alla materia, a sé stante.

[1418] *Ibid.*

Il primo caso è quello dell'anima umana, il secondo quello delle sostanze finite del tutto separate.

La terza via di estrapolazione analettica della sostanzialità fa infine leva sulle proprietà di quella perfezione graduale che di natura sua esige indipendenza dalla materia e che è l'intellettualità. L'argomento conclude alla sostanzialità dell'intelletto e all'esigenza della sua completezza essenziale. Il punto di partenza è costituito dalla natura immateriale dell'intelletto. Conoscere intellettualmente significa ricevere l'oggetto nella sua alterità e universalità e, siccome universalità equivale a spiritualità, la ricezione della rappresentazione intellettuale universale è a sua volta un processo spirituale. Se poi l'atto di pensare è immateriale, deve esserlo necessariamente anche la natura stessa e lo stesso essere (determinato dalla natura) del soggetto ricevente le rappresentazioni suddette, ovvero del soggetto pensante. «Manifestum est enim quod intelligere est operatio quae per corpus fieri non potest. Unde oportet quod substantia cuius est haec operatio, habeat esse non dependens a corpore, sed supra corpus elevatum; sicut enim est unumquodque, ita operatur»[1419].

A questo punto l'unione dell'anima intelligente al corpo si rivela accidentale rispetto alla sua essenza intellettuale[1420]. Riappare dunque il paradosso dell'anima umana: intellettuale e perciò emancipata dalla materialità quanto alla sua essenza, l'anima umana è tuttavia *forma corporis* nel modo concreto del suo operare e del suo esistere. La necessità di ricorrere a immagini sensibili nel pensare compete al pensiero non in sé, in quanto è pensiero, bensì accidentalmente, in quanto è pensiero imperfetto ovvero limitato e derivato. «Quod quidem accidit intellectuali operationi, et pertinet ad imperfectionem ipsius, ut ex his quae sunt intelligibilia solum in potentia scientiam capiat»[1421]. L'intelligibile in potenza è ovviamente il sensibile dal quale procede l'intelletto umano astraendo la specie (rappresentazione) intelligibile ossia, appunto, universale. Nella sua perfezione connaturale invece l'intelletto coglie l'intelligibile in sé, immediatamente e senza ricorso all'inferiore cioè al sensibile. L'imperfezione accidentale limita dunque l'essenza del perfetto, ma l'imperfetto limitato non può esserci senza il perfetto di cui esso è

[1419] *Ibid.*

[1420] Notare bene che l'unione dell'anima col corpo non è accidentale in considerazione all'essenza dell'uomo, quasi sia indifferente all'essenza umana possedere o non possedere un corpo, ma è accidentale in relazione alla natura spirituale dell'anima, nel senso che lo spirito come tale non ha bisogno di unirsi a un corpo per vivere ed agire. Platone ha compreso questo secondo fatto ed ha ignorato il primo; invece Aristotele ha compreso sia l'una che l'altra cosa (N.d.C.).

[1421] *Ibid.*

un'accidentale limitazione. E siamo così di nuovo confrontati con il principio stesso della partecipazione limitativa, di "gerarchia formale": «Quod autem per accidens adiungitur alicui, non in omnibus cum eo invenitur. Oportet etiam quod ante esse imperfectum in aliquo genere, inveniatur id quod est perfectum in genere illo; quia perfectum est naturaliter prius imperfecto, sicut actus potentia»[1422]. Vi sono perciò degli intelletti non solo sussistenti, ma tali da non richiedere il ricorso al sensibile nel loro agire pensante né l'unione col corpo nel loro essere connaturale, ovvero sostanze immateriali che non sono forme di corpi né possiedono alcun altro legame con la materia.

Riassumendo il discorso dell'Aquinate risulta con chiarezza:

(a) che la sostanzialità si estende a forme (essenze) del tutto immateriali così da trascendere l'ambito del sensibile nel quale essa è manifesta all'intelligenza umana;

(b) che tale estrapolazione trascendente non è possibile se non in virtù di un passaggio dall'ente per partecipazione all'ente per sé;

(c) che tale passaggio è universalmente analogo a quello dalla potenza (atto limitato) all'atto (atto completo);

(d) che la partecipazione per limitazione (determinazione di soggetti più o meno potenziali per riferimento a un atto pienamente tale), che segue la struttura dell'analogia attributiva, precede, nell'ordine genetico, la partecipazione compositiva (dei modi di essere della perfezione proporzionati ai soggetti nei quali essa si verifica);

(e) che ciò che è per partecipazione, in quanto tale, è un *per accidens*[1423] rispetto a ciò che è *per essentiam* e quindi *per se*.

II. La natura delle sostanze spirituali

a. La sostanza intelligente

130. Esistono delle sostanze immateriali e la stessa loro immaterialità indica la loro essenza. Si tratta tuttavia non di una semplice privazione di materia che consentirebbe una qualche

---

[1422] *Ibid.*

[1423] Distinguere l'esistere accidentale dall'accidente. Il primo riguarda l'*esistere* di qualcosa che può darsi o non darsi senza che la sostanza cambi; l'accidente è un'*essenza* che può aggiungersi come non aggiungersi alla sostanza senza che questa cambi. L'essere ammalato è un accidentale; la malattia è un accidente (N.d.C.).

unione dell'immateriale con il materiale, ma di una positiva esclusione (negazione) di ogni materialità che fa sì che tali sostanze siano del tutto indipendenti, separate, dalla materia.

S. Tommaso cita l'opinione errata di Ibn Gebirol[1424], che fa leva sul modo in cui l'intelletto umano concepisce le sostanze separate. Infatti, la nostra mente tende da un lato a distinguere la sostanza incorporea da quella corporea dichiarandola appunto «separata», ma nel contempo accomuna anche entrambe nella comune nozione di sostanzialità. Il genere «sostanza» accomuna allora il materiale e l'immateriale, mentre le differenze dell'uno e dell'altro separano entrambi. Così il concetto stesso di sostanza spirituale sembra suggerire un sostrato comune allo spirituale e al corporeo, sostrato che non può essere che materiale, mentre le rispettive differenze derivano dalle forme costitutive delle specie nel genere. «Unde ex hoc vult (Avicebron) concludere quod illud per quod differt substantia incorporea a corporea, sit ei quasi forma: et illud quod subiicitur huic formae distinguenti quasi commune, sit materia eius. Et propter hoc ponit quod eadem est materia universalis spiritualium et corporalium: ut intelligatur quod forma incorporeae substantiae sic sit impressa in materia spiritualium, sicut forma quantitatis est impressa in materia corporalium»[1425].

La corporeità non sarebbe dunque legata alla materia, ma piuttosto alla quantità, sicché a sua volta l'incorporeità non escluderebbe la materia, ma piuttosto il sottostare della forma alle determinazioni quantitative. La differenza si configura dunque come quella tra *forma incorporeae substantiae* e *forma quantitatis*. Dalla stessa opposizione di entrambe risulta che, mentre la *forma corporeae substantiae* è una forma di quantità, quella della sostanza incorporea sarà una forma indipendente dalle dimensioni quantitative. Il sostrato materiale tuttavia sarebbe comune ad entrambe e permetterebbe di accomunare tutte e due le sostanze – corporea e incorporea – nell'unico genere di sostanza.

«Sed primo aspectu apparet esse impossibile unam esse materiam spiritualium et corporalium». La materia delle sostanze corporee ed incorporee non potrebbe essere la stessa né individualmente, perché allora il corporeo e lo spirituale costituirebbero una sola realtà individua, il che è manifestamente assurdo, né specificamente, perché, se il ricettacolo della forma incorporea dev'essere altro da quello della forma corporea (e deve proprio esserlo per evitare l'inconveniente suddetto), tale alterità di sostrati materiali nell'ambito della materia specificamente identica non può verificarsi se non per mezzo della quantità e allora anche la materia ipotetica

[1424] Cfr. I, 50, 2 c.
[1425] *Ibid.*

della sostanza incorporea dovrebbe soggiacere alla quantità, il che renderebbe corporeo ciò che si pretende debba essere incorporeo.

Ogni forma, anche quella inerente, è in sé incorporea. Ciò che la assoggetta alla quantità è proprio la materia che si differenzia quantitativamente, sicché, se la ipotetica forma in corporea fosse ricevuta in una materia quantitativamente distinta da quella delle forme corporee, anch'essa soggiacerebbe alla quantità e in nulla potrebbe differenziarsi dalla forma corporea. In breve, la quantità è così strettamente legata alla materia che un essere ricevuto in un sostrato materiale non può non sottostare a sua volta alla quantità, a meno che non si usi il termine "materia" equivocamente.

L'argomento metafisico fondato sull'immaterialità della forma separata viene corroborato da un altro che muove dalla proprietà di quest'ultima di essere intelligibile e intelligente. L'immaterialità infatti costituisce l'intellettualità poiché l'atto di pensare consiste nell'avere presente a sé l'oggetto nella sua alterità e nella sua universalità, il che equivale a dire possedere in sé, soggetto immateriale, un oggetto altrettanto immateriale in un atto che pure non potrà essere che immateriale. È ovvio che questo modo di comprendere l'attività intellettuale, che è squisitamente metafisico e perciò solo adeguato all'oggetto così elevato, si fonda interamente sulla tesi dell'individuazione per opera della materia: la forma in sé universale viene resa singolare, individua, in quanto inerisce a un sostrato materiale che è *questo* a differenza di *quell'altro* perché tende a sottostare a questa anziché a quella quantità discreta.

Ciò che è ricevuto come universale, continuando a essere universale nel soggetto, è dunque ricevuto immaterialmente in un soggetto altrettanto immateriale. Ed è proprio questo il caso della conoscenza intellettiva nel suo costitutivo formale: «Intelligere autem est operatio penitus immaterialis. Quod ex eius obiecto apparet, a quo actus quilibet recipit speciem et rationem: sic enim unumquodque intelligitur, inquantum a materia abstrahitur; quia formae in materia sunt individuales formae, quas intellectus non apprehendit secundum quod huiusmodi»[1426]. L'atto intellettivo è perciò immateriale nella sua essenza. Ecco perché esso costituisce anche un atto eminentemente immanente (e non transitivo, ovvero perfezionante il soggetto conoscente stesso e non qualche materia esterna), consistente più in una fusione di due atti che in un passaggio da potenza ad atto, giacché in esso il conoscente diventa in atto lo stesso conosciuto, in quanto la specie intelligibile che costituisce il conoscente in atto di conoscere contiene la stessa essenza che costituisce il conosciuto formalmente in atto di essere partecipato. L'immaterialità essenziale dell'atto cognitivo non

[1426] *Ibid.*

significa solo che esso può fare a meno di organi materiali, ma che positivamente tende a farne a meno. Se dunque vi è un intelletto, come quello umano, che fa ricorso nel suo pensare a dati sensibili, tale ricorso gli sarà essenziale in quanto è umano (cioè imperfetto), non però in quanto è intelletto. L'intelletto perfetto secondo la sua natura è dunque non solo forma immateriale sussistente, ma *essenza* immateriale sussistente ovvero sostanza spirituale escludente ogni materia propriamente detta. Infatti «impossibile est quod substantia intellectualis habeat *qualemcumque* materiam»[1427].

L'estrapolazione analettica è ancora una volta limpida e molto attendibile: l'intellettualità esclude la materialità nella sua stessa essenza, sicché, se vi è un intelletto facente accidentalmente ricorso al dato materiale, esso realizzerà l'intellettualità solo per partecipazione; ma in tal caso deve pur esserci un'intellettualità realizzata per sé, nella pienezza della sua essenza, senza per ciò stesso coincidere con l'atto puro di essere, perché l'intelletto è perfezione graduale e non trascendentale[1428]. Vi sarà dunque una sostanza finita del tutto immateriale, perché pienamente e per sé intellettuale. Che poi l'intelletto umano la accomuni nello stesso genere di sostanza con i sussistenti corporei deriva non dalla natura dell'ente spirituale, bensì dall'imperfezione del nostro intelletto che comprende gli immateriali a modo di materiali e i semplici a modo di composti.

b. Le sostanze spirituali sono più numerose delle materiali

131. L'anima umana è forma sussistente che però fa parte di un'essenza composta di essa e della materia, mentre la sostanza separata non solo è forma sussistente, ma anche forma completa che costituisce un'essenza e una sostanza indipendentemente dalla materia. Aristotele, pur separando le sostanze immateriali dai corpi quanto al loro essere, assegnava tuttavia a ciascuna di esse una funzione operativa di ordine fisico in quanto ognuna doveva costituire un movente finalistico per uno dei moti sempiterni del cielo. S. Tommaso, che accetta la cosmologia del suo tempo a titolo di ipotesi, non ammette tuttavia una simile sudditanza dell'immateriale rispetto al materiale, quantunque «celeste» e quindi allora ritenuto incorruttibile, ma, dopo aver esposto gli argomenti dello Stagirita, afferma senza mezzi termini: «Haec autem probatio

---

[1427] *Ibid.*, (sottolineatura dell'A.).

[1428] Qui sta l'errore dell'idealismo: nel concepire l'intelletto come un trascendentale (N.d.C.).

non habet necessitatem»[1429]. Infatti, ammesso che le sostanze separate siano dei motori finalistici del cosmo, la necessità si desume dai fini e non dai finalizzati, sicché il numero dei finalizzati non può determinare e restringere a sé quello dei fini. Una cosa è dunque certa: anche se vi fossero delle sostanze separate moventi dei corpi celesti, non tutte sarebbero legate a tale funzione, che, semmai vi fosse, non potrebbe costituire altro che un'operazione del tutto secondaria rispetto a esseri così elevati.

La tesi più attendibile sarà dunque quella che professa un numero più elevato delle sostanze spirituali rispetto a quelle corporee. E dal canto suo la questione della quantità mette bene in luce la natura degli spiriti e dei corpi e la loro reciproca differenza. Tutto il genere di natura intellettiva trascende ed oltrepassa il corporeo, sicché i gradi dello spirituale sono dei gradi di elevazione al di sopra del materiale: «Substantiae enim intellectuales secundum suum genus transcendunt omnem naturam corpoream. Oportet igitur accipere gradum in praedictis substantiis secundum elevationem earum supra corpoream naturam»[1430].

Tale elevazione può compiersi a tre gradi tenendo sempre conto del fatto che il genere "intellettualità" esige separazione e indipendenza dalla materia. Il grado infimo è costituito dalle anime umane «elevatae supra corpoream substantiam secundum sui generis naturam tantum, quae tamen corporibus uniuntur ut formae», le quali perciò sono immateriali in virtù del genere al quale appartengono, anche se la loro differenza «specifica» le mette accidentalmente e partecipativamente in una certa dipendenza entitativa rispetto alla materia, poiché si tratta di forme in sé incomplete, parti di essenza anziché essenze a sé stanti, ragion per cui non si tratta d'un vero rapporto genere-specie.

Un altro grado più elevato potrebbe essere costituito, seguendo l'ipotesi dello Stagirita, da sostanze immateriali che, non essendo più forme inerenti a dei sostrati materiali, non dipendono dai corpi entitativamente in nessun modo, né *ratione generis*, né *ratione speciei*, ma esercitano un influsso teleologicamente movente su di essi, così da legarsi ad essi in un modo operativo soltanto e anche questo secondario, poiché la loro primaria attività non potrà essere che puramente intellettiva. Ma anche questa dipendenza dal corpo già alquanto attenuata è un limite alle esigenze di trascendenza proprie al genere, sicché anche in tali sostanze la *ratio generis* non giungerebbe al suo grado essenziale, ma sarebbe ancora in uno stato di limitativa ed accidentale partecipazione. L'ultimo e più alto grado di sostanza immateriale, quello che ne realizza per *se* (e non più

[1429] CG II, 92, n. 1785.
[1430] *Ibid.*, n. 1787.

partecipativamente e limitatamente) la natura «generica», consisterà dunque in sussistenti spirituali del tutto indipendenti da ogni corpo sia entitativamente, perché forme non più inerenti a sostrati materiali, sia operativamente, perché pure intelligenze intelligenti senza una qualsivoglia attività secondaria che, come tale, anziché arricchire non può che limitare e abbassare l'operazione principale.

132. Le sostanze separate sono dunque forme pure che come tali si costituiscono sostanze complete ovvero essenze sussistenti. A tale perfezione del loro essere – sostanzialità immateriale – corrisponde quella del loro operare – intellettualità emancipata da qualsivoglia ricorso al dato sensibile. A causa di queste proprietà le sostanze spirituali sono infinitamente e sproporzionatamente superiori rispetto a quelle corporee; sono, per così dire, infinite nel predicamento della sostanza. I corpi sono in ogni modo finiti; gli spiriti creati sono finiti quanto all'essere, ma infiniti quanto alla sostanzialità predicamentale. Lo Spirito assoluto invece è infinito non solo come sostanza (essenza sussistente), ma anche come ente (essere sussistente).

In ogni caso il punto di riferimento è la sostanzialità. Il corpo, finito in ogni modo, è sostanza limitatamente in quanto la sua essenza non giunge alla sussistenza da sé, dal suo semplice essere forma, ma abbisogna del sostrato materiale; la sostanza immateriale è essenza sussistente e sostanza in virtù del suo stesso essere forma e perciò senza aggiunte limitanti e senza dipendenze estrinseche coartanti. Nel contempo però ha l'essere soltanto per partecipazione; concludendo la Sostanza infinita è sostanza ovvero essenza sussistente non come ricettacolo potenziale dell'essere, bensì come l'essere stesso. Data poi l'unità dell'essere, l'Essere per sé sussistente non può che essere assolutamente uno, mentre le sostanze riceventi l'essere – siano esse corporee o spirituali – sono molteplici. La questione è se quanto al numero prevalgano quelle immateriali o quelle che si realizzano nei corpi.

S. Tommaso per risolvere il quesito fa notare anzitutto la diversità della moltiplicazione numerica nell'uno e nell'altro caso: «Species rerum materialium non multiplicantur per materiam, sed per formam»[1431]. Mentre le sostanze corporee consistono in individui molteplici di una sola specie, le sostanze separate sono delle specie individue in sé distinte le une dalle altre o, in altre parole, nell'ambito dello spirituale tante sono le specie quanti gli individui e viceversa. Ciò fa sì che le due moltitudini siano, propriamente parlando, incommensurabili l'una all'altra. Nondimeno è

[1431] *Ibid.*, n. 1790.

conveniente pensare che il numero delle specie corporee in ogni caso non superi quello delle sostanze separate.

Si noti che la proporzione non si instaura tra individui e individui, bensì tra specie corporee ulteriormente individuabili, ovvero numericamente moltiplicabili, e specie separate dalla materia che invece costituiscono un individuo ognuna per conto suo. Il motivo di plausibilità per cui la quantità dei sussistenti immateriali non dovrebbe essere inferiore a quella delle specie corporee consiste nel paragone tra le rispettive essenze costitutive delle rispettive specie. L'ordine delle cose esige infatti che le specie più perfette non siano meno ma semmai più numerose di quelle meno perfette: «Formae autem quae sunt extra materiam, habent esse completius et universalius quam formae quae sunt in materia: nam formae in materia recipiuntur secundum materiae capacitatem»[1432]. La materia coarta la forma a causa della sua intrinseca ristrettezza dovuta alla sua natura potenziale. Da un lato essa fa dipendere da sé la forma inerente rendendola parte di un tutto, ovvero non consentendole di essere un tutto a sé stante, sicché senza la materia la forma siffatta non è completa; dall'altro canto la materia rende la forma più particolare conferendole qualcosa della sua ristrettezza congenita, sicché nei sostrati materiali le forme, in sé universali, assumono un modo di essere singolare e individuale ben al di sotto dell'ampiezza della loro natura specifica. Nessun dubbio dunque che la forma separata dalla materia è nel contempo più completa (essenza a sé stante) e più universale (individuo rappresentante in sé tutta la specie). È doveroso a questo punto notare la dualità della coartazione che la materia impone alla forma: una di tipo compositivo, in quanto la forma inerente non è un tutto se non assieme alla materia; l'altra di tipo semplicemente limitativo, poiché l'aggiunta della materia alla forma, lungi dall'arricchirla, piuttosto la restringe rendendola individua al di qua e al di sotto della specie determinata dalla forma stessa.

Ma, se è vero che le specie spirituali non sono di minore quantità di quelle corporee, non è nemmeno possibile far corrispondere il numero delle une a quello delle altre come pensava Platone, il quale poneva le specie corporee come imitazioni limitate delle specie ideali. Le specie spirituali non sono archetipi di quelle corporee, ma specie del tutto diverse da quelle fisiche in quanto le une escludono nella loro essenza ogni aggiunta di materialità, aggiunta che le altre invece altrettanto connaturalmente esigono. «Sic igitur non dicimus substantias separatas esse species istorum sensibilium: sed esse alias species nobiliores istis, quantum purum est nobilius permixto. Et tunc illas substantias esse plures oportet istis speciebus rerum

[1432] *Ibid.*

materialium»[1433]. Il mondo spirituale non riproduce quello corporeo in un modo di essere più elevato, ma è più sublime rispetto a esso quanto alla sua stessa essenza e, data la superiorità essenziale e formale, è opportuno pensare che esso conseguirà nell'ordine del cosmo anche una superiorità quantitativa.

c. *La sostanza spirituale è individuata come specie*

133. La dignità spirituale delle sostanze separate si manifesta in un'altra proprietà ancora che è la loro individuazione *in specie*. Ogni ente, per essere tale, ovvero esistente, deve anzitutto costituirsi individuo, numericamente, ultimamente determinato e reso incomunicabile *ad inferiora*, rispetto a ogni possibile ed eventuale sussunto inferiore, più particolare. Ma mentre nelle sostanze corporee la forma unita alla materia pone in una specie ulteriormente moltiplicabile in individui sussunti, diversi secondo la diversità quantitativa (numerica) dei sostrati materiali, la forma sussistente in sé come sostanza completa, escludendo ogni più lontana connotazione di un soggetto corporeo è individua in virtù di sé come è pure sussistente in virtù di sé, facendo coincidere specie e individuo, giacché forma immateriale vuol dire essenza specifica non suscettibile di individuazione al di là di sé[1434].

È facile intuire che cosa ne deriva per l'ordine delle essenze nell'analogia attributiva dell'ente: solo le essenze infime sono moltiplicabili ovvero frantumabili da individui contenuti nella specie così che nessuno di questi ultimi sia in grado di esprimerne appieno l'unità e la ricchezza ontologica; le essenze immateriali invece esprimono in un solo individuo tutta la densità della specie medesima, perfezione incommensurabilmente superiore alle sostanze corporee, che avvicina le sostanze immateriali all'Ente per se sussistente che nella sua unica individua Sostanza (sebbene, secondo l'insegnamento di fede, sussistente in tre Persone) esprime addirittura l'infinita ricchezza dell'essere e di tutte le sue possibili perfezioni.

S. Tommaso manifesta questa verità che gli sta molto a cuore (e per la quale sola egli meriterebbe di essere chiamato *Doctor*

[1433] *Ibid.*, n. 1791 c.

[1434] Anche l'anima umana, in ogni essere umano, ha caratteristiche individuali, diverse da persona a persona. In quanto semplice forma del corpo ed essenza incompleta, essa è individuata dalla materia, ma in quanto spirituale e sussistente, è simile all'essenza angelica e quindi è individuata da sé. L'individuazione della forma umana risulta quindi dalla convergenza di questi due princìpi: uno materiale ed uno spirituale. Viceversa, l'individuazione degli enti infraumani proviene solo dalla materia (N.d.C.).

Angelicus) legando strettamente essenza e specie tramite la definizione. «Substantiae separatae sunt quaedam quidditates subsistentes. Species autem rei est quam significat definitio, quae est signum quidditatis rei»[1435]. «Unde quidditates subsistentes sunt species subsistentes»[1436]. L'essenza si pone dunque non a livello dell'individuo, ma primariamente sul piano della specie, ovvero, si badi bene, di un universale. L'individuazione dunque concerne, certo, l'essenza e sarà più che lecito parlare di «essenza individua», tant'è vero che l'individuazione costituisce una terminazione *in linea essentiae et infra essentiam ipsam* a differenza della supposizionalità che termina, sì, l'essenza, ma per farne ricettacolo di perfezioni esterne e superiori a essa, ultima delle quali e più perfetta è lo stesso essere, ma, individuandosi al di là della specie, l'essenza decade in qualche misura dalla sua stessa essenzialità, poiché essere essenza consiste nell'essere esprimibile tramite una definizione e quindi nell'essere specie. Essenza sussistente significa allora specie sussistente e poiché il sussistere suppone l'essere individuo, tutto ciò equivale appunto a specie individua in sé.

D'altronde l'individuazione dell'essenza aggiunta alla specie non può derivare che da un principio eventualmente aggiunto alla forma costituente l'essenza e ponente in specie. «Quaecumque sunt idem specie differentia autem numero, habent materiam: differentia enim quae ex forma procedit, inducit diversitatem speciei; quae autem ex materia, inducit diversitatem secundum numerum»[1437]. La forma è vista rigorosamente come il costitutivo della specie, sicché, se la specie si moltiplica negli individui, la forma che la determina dovrà essere ulteriormente determinabile; ma ciò non è possibile tramite un'altra forma aggiunta alla forma ponente in specie, e sarà dunque dovuto a un principio che si aggiunge alla forma, determina la forma, eppure la determina frantumandone l'unità, diminuendone l'attualità: in breve, sarà dovuto al principio potenziale che è la materia. L'individuazione aggiunta alla specie deriva perciò dalla potenza della materia aggiunta alla forma attuante. Là dove invece, come appunto nelle sostanze separate, la forma non è né può essere ricevuta nella materia, non si dà luogo a un principio individuante al di là della specie ma, come la forma esiste senza la materia, così la specie è individuo a sé senza frantumazione e moltiplicazione alcuna. Giova ricordare in che modo le sostanze separate sono positivamente immateriali: «Substantiae autem separatae non habent omnino materiam, neque quae sit pars earum, neque cui uniantur ut formae.

[1435] *Topic.*, I, 5, 101 b 39.
[1436] CG II, 93, n. 1796.
[1437] *Ibid.*, n. 1797.

Impossibile est igitur quod sint plures unius speciei»[1438]. La sostanza separata è forma e completa (essenza) e sussistente (sostanza, persona)[1439], così da costituirsi forma ed essenza nel contempo. Nelle sostanze materiali invece vi è anzitutto la forma, atto della materia, e poi la forma-essenza, atto del composto[1440]. Là dove la composizione non ha luogo la forma è atto a sé stante, essenza e sostanza completa che esclude la materia e come complemento essenziale e come sostrato potenziale. L'individuazione secondo la specie nelle sostanze separate, essendo dovuta alla loro spiritualità, costituisce indubbiamente un indizio della loro perfezione. Infatti la moltiplicazione di individui nella specie è ontologicamente una diminuzione e non già un arricchimento, perché, essendo dovuta alla molteplicità di sostrati materiali, essa moltiplica più la potenzialità (materialità) che l'attualità dovuta alla forma e, se è vero che a sostrati materiali numericamente distinti corrispondono forme individuali diverse, il fatto stesso che tali forme si moltiplicano secondo dei sostrati cui ineriscono, denuncia il loro essere imperfette nel genere di «forma». «Id quod est speciei in unoquoque, dignius est eo quod est individuationis principium, praeter rationem speciei existens. Multiplicatio igitur specierum plus addit nobilitatis universo quam multiplicatio individuorum in una specie»[1441].

Il moltiplicarsi delle forme aumenta la perfezione dell'ente, quello dei sostrati materiali la diminuisce[1442]. Come la forma supera la materia, così le forme separate dalla materia e le specie individue in sé superano in perfezione (attualità) entitativa le specie numericamente differenziabili, perché determinate da forme inerenti alla materia. La dignità dello spirituale è quella dell'universale cui lo spirituale è sempre e strutturalmente affine[1443].

134. Nelle sostanze separate non c'è distinzione tra sostanza ed essenza, perché non c'è nemmeno differenza tra individuo e specie. Intendendo per «sostanza» ciò che concretamente sussiste ed è[1444],

---

[1438] *Ibid.*

[1439] L'angelo, dunque, è una persona, anche se indubbiamente incorporea (N.d.C.).

[1440] Cfr. CG II, 94; nn. 1803 e 1804.

[1441] CG II, 93, n. 1799.

[1442] L'individuo rappresenta solo un modo particolare e limitato di realizzarsi della specie, al quale viceversa rappresenta una forma di essere infinitamente più ricca dell'individuo (N.d.C.).

[1443] L'universale è immateriale, in quanto astrae dall'individuo materiale, anche se si tratta di una forma materiale come la forma del sinolo corruttibile (un ente infraumano). Indubbiamente però l'universale spirituale dev'essere una forma sussistente o spirituale (N.d.C.).

[1444] Esiste (N.d.C.).

la condizione affinché un'essenza cui compete essere in sé si costituisca sostanza è che non sia essenza astratta (a livello di specie), ma concreta ovvero individua. Il sussistente, la cosa che sussiste, è sempre l'essenza dotata di sussistenza, ma la condizione per essere dotata di sussistenza è, per l'essenza, la sua individuazione. L'individuo non è il supposito formalmente inteso come ciò per cui la sostanza sussiste, ma è ciò senza cui la sostanza non può mai avere sussistenza e, se per supposito si intende materialmente ciò che sussiste, l'individuo nel genere di sostanza coincide allora con la sostanza stessa.

La distinzione che si impone è dunque anzitutto quella tra il supposito materiale (sostanza) e il supposito formale (termine supposizionale). Nelle sostanze separate, ontologicamente limitate, coincidono essenza e sostanza, ma non si identificano l'essenza e quel termine supposizionale che la rende sussistente ovvero sostanza. La distinzione dipende da un duplice modo di considerare la stessa essenza: in una maniera essa appare come già protesa alla sussistenza, ciò a cui spetta il sussistere, anche se non ancora vista come attualmente sussistente; in un'altra invece essa è considerata precisamente come ciò per mezzo di cui una cosa è ciò che è prescindendo del tutto dal suo rapporto al sussistere. Anche qui si può dire che il primo modo di considerare l'essenza è materiale (ciò che ha tale essenza), l'altro invece è formale (ciò per cui tale determinata cosa è ciò che è). L'essenza già incline, per così dire, al sussistere, non ha bisogno di altro, per sussistere in atto, che di essere individuata, mentre l'essenza intesa come forma del sussistente deve, certo, per sussistere, essere anche individua, ma ciò non basta in quanto il sussistere varca i limiti dell'essenzialità, anche numericamente determinata, e da un *quo est* la fa diventare un *quod est*.

Partendo dalla considerazione materiale sia dell'essenza sostanziale che del supposito (la sostanza è indifferentemente ciò a cui spetta il sussistere e ciò che sussiste), S. Tommaso differenzia l'essenza dal supposito nelle sostanze materiali, mentre fa coincidere entrambi nelle sostanze separate. In questa prospettiva infatti l'essenza a cui compete il sussistere corrisponde alla specie nel genere «sostanza», mentre il sussistente corrisponde a ciò che concretamente, individualmente, è[1445]. «In rebus compositis ex materia et forma, necesse est quod different natura vel essentia et suppositum. Quia essentia vel natura comprehendit in se illa tantum quae cadunt in definitione speciei: sicut humanitas comprehendit in se ea quae cadunt in definitione hominis: his enim homo est homo, et hoc significat humanitas, hoc scilicet quo homo est homo. Sed

[1445] Esiste o sussiste (N.d.C.).

materia individualis, cum accidentibus omnibus individuantibus ipsam, non cadit in definitione speciei [...]. Unde hae carnes et haec ossa et accidentia designantia hanc materiam, non concluduntur in humanitate. Et tamen in eo quod est homo, includuntur: unde id quod est homo, habet in se aliquid quod non habet humanitas, sed humanitas significatur ut pars formalis hominis; quia principia definientia habent se formaliter, respectu materiae individuantis»[1446].

Si noti anzitutto la considerazione logica dell'essenza, che è materiale rispetto al suo essere formalmente essenza ovvero dimensione ontologica di ciò che realmente è. In questa visione delle cose l'essenza della sostanza (protesa al sussistere) coincide con la specie espressa nella definizione. Nelle cose materiali però l'individuo si pone al di là della specie, sicché le note individuanti esulano dal concetto della specie e dalla sua definizione. Vi è, nella definizione della cosa materiale, la materia, ma non la materia individua. Il principio di individuazione è la materia prima con l'esigenza di sottostare alla quantità discreta; la materia individuale invece è una materia seconda (corpo) già sottostante agli accidenti individuali, in particolare alla quantità che è più propria della parte materiale, ma questa volta alla quantità già terminata e attualmente inerente alla sostanza. Tutto ciò che c'è di individuale appartiene allora alla sostanza composta di materia e di forma, ma non appartiene alla sua essenza che contiene solo le note specifiche, sicché nelle cose materiali, come differiscono specie ed individuo, così sono pure diverse essenza e supposito (sostanza).

Ben diversamente stanno le cose nell'ambito delle sostanze separate. Queste non sono composte di materia e di forma, ma si identificano con la sola forma. Perciò la loro individuazione non può verificarsi per opera della materia che non c'è, ma avviene dalla parte della stessa forma. Come si vede, nelle sostanze immateriali l'esclusione della materia conferisce alle forme una duplice indipendenza: una, rispetto alla specie, in quanto la forma è già da sé essenza completa; l'altra rispetto all'individuazione perché la forma è individua in virtù di se stessa e non per l'aggiunta di qualche principio esterno.

Ecco perché l'individuazione delle forme separate avviene secondo la specie: siccome la forma pone in specie, anzi, è specie e quindi essenza intera, e nel contempo la stessa forma non è suscettibile di un principio terminante aggiunto, ne risulta che quella stessa forma che è specie dà anche l'ultima identità individuale ovvero numerica. «In his igitur quae non sunt composita ex materia et forma, in quibus individuatio non est per materiam individualem,

[1446] I, 3, 3 c.

idest per hanc materiam, sed ipsae formae per se individuantur, oportet quod ipsae formae sint supposita subsistentia»[1447].

«Unde in eis non differt suppositum et natura»[1448]. L'essenza è specie completa e nel contempo individuo ultimamente terminato, sicché nel caso delle forme non inerenti alla materia, null'altro si richiede in vista della costituzione della sostanza che la forma stessa. Al contrario nel caso della forma sussistente, ma inerente, com'è l'anima umana, il corpo si richiede come complemento dell'essenza e della sostanza, ragione per cui, nello stato di separazione, l'anima da sola non è persona intera; eppure essa possiede in sé la ragione del suo sussistere, per quanto il suo essere individuale non derivi dalla forma in sé[1449], bensì dalla sua relazione trascendentale alla propria materia prima numericamente determinata dalla quantità discreta da essa esigita in vista della sua forma sostanziale. Infine, nel caso della forma né sussistente né separata, ma inerente alla materia e sussistente solo grazie a tale inerenza, la materia è necessaria per completare l'essenza della specie, per dare individuazione e per sussistere, in quanto non può sussistere se non ciò che è specificamente e individualmente determinato.

Non è privo di interesse paragonare il triplice tipo di determinazione: quella specifica, che costituisce l'essenza logica, quella numerica, che esula dall'essenza logica, ma la termina entro i limiti dell'essenza metafisica, e infine quella supposizionale, che esula del tutto dai limiti dell'essenza, anche se ne costituisce un modo intrinseco che la abilita a ricevere attuazioni esterne e perciò si pone prima di ogni tale attuazione. Nelle sostanze materiali la materia, seppure astratta, fa parte della specie e il supposito spetta a tutto il composto e non solo alla parte formale, sicché anche la determinazione intermedia, individuale, della forma (specie) avviene non per semplice relazione alla materia, ma per attuale inerenza a essa. Nell'anima umana la materia astratta (corporeità) fa parte dell'essenza specifica ma, dato che il sussistere spetta non al tutto, ma precisamente alla parte formale del composto umano, l'individuazione dell'anima avverrà, sì, per riferimento alla materia, ma non per attuale inerenza a essa.

Infine nelle sostanze del tutto spirituali l'essenza prescinde dalla materia come pure l'individuazione e la sussistenza. Essendo poi l'individuazione intermedia tra la specificazione e la supposizionalità

[1447] Anche se resta la distinzione fra essenza (individua) ed atto d'essere (sussistere) (N.d.C.).

[1448] *Ibid.*

[1449] In quanto sussistente, l'anima è individuata da sé (come l'angelo); in quanto forma del corpo, è individuata dal corpo (come gli enti infraumani). L'anima umana si trova in mezzo fra la forma angelica e le forme materiali (N.d.C.).

e dato che quest'ultima, tanto importante sul piano ontologico, non ha tuttavia un riscontro logico, non è sorprendente vedere S. Tommaso identificare individuazione e sussistenza delle sostanze separate in una considerazione logica e materiale della sostanza vista come un'essenza cui compete il sussistere ovvero come il sussistente, senza distinguere formalmente ciò che ne è il *quo* e il *quod est*.

d. I gradi di sostanzialità

135. I gradi di sostanzialità sono i gradi di sussistenza della forma: della forma inerente alla materia, della forma in sé, della Forma che è lo stesso Atto ultimo e perfetto di Essere.

Anzitutto nessuna forma o essenza è suscettibile di aggiunta o di sottrazione senza cambiare specie ovvero senza cessare di essere se stessa. Al contrario il soggetto può ricevere o perdere qualche perfezione aggiunta senza alcun mutamento di esso e di quella natura che esso supposizionalmente termina. Questa basilare distinzione rievoca di nuovo la duplice partecipazione. L'essenza che cambia specie per addizione o sottrazione di proprietà formali varia secondo una partecipazione limitativa, il soggetto che si riveste di atti e di perfezioni estranee alla sua natura si rende invece partecipe di essi secondo una partecipazione compositiva: «Nulli naturae vel essentiae vel formae aliquid extraneum adiungitur, licet id quod habet naturam vel formam vel essentiam, possit aliquid extraneum in se habere; humanitas enim non recipit in se nisi quod est de ratione humanitatis. Quod ex hoc patet, quia in definitionibus quae essentiam rerum significant quodlibet additum vel subtractum variat speciem, sicut etiam in numeris»[1450]. Come l'ultima unità del numero ne determina la specie, così l'ultima differenza (proprietà costitutiva) determina il genere a tale o talaltra essenza. L'aggiunta all'essenza di una proprietà estranea comporterebbe dunque necessariamente il suo cangiamento. Al contrario ciò che possiede l'essenza può ricevere ulteriori determinazioni senza mutare, ma tali determinazioni ricevute non potranno essere che accidentali in quanto estranee all'essenza del soggetto ovvero della sostanza. Quest'ultima comporta perciò una duplice dimensione – una costitutiva e l'altra terminativa, una che è ciò per cui essa è e l'altra che è ciò che essa è: la prima è l'essenza, l'altra è il supposito.

La partecipazione compositiva ha luogo là dove l'essenza differisce dal supposito, dove ciò che si ha differisce da ciò che ha. L'uomo ha l'umanità, ma non è la sua umanità, sicché vi può essere nell'uomo qualcosa che non c'è nell'umanità o, in altre parole, al di là

[1450] *De Pot.*, 7, 4 c.

dell'umanità che lo costituisce «uomo» sostanzialmente, il soggetto «uomo» può avere altre perfezioni formali esterne all'umanità che per conseguenza lo determineranno accidentalmente. La differenza di chi ha e di ciò che ha è comune a tutte le creature, ma si verifica diversamente nelle sostanze corporee e in quelle spirituali. «In creaturis namque compositis invenitur duplex differentia, quia ipsum suppositum sive individuum habet naturam speciei, sicut homo humanitatem, et habet ulterius esse: homo enim nec est humanitas nec esse suum; unde homini potest messe aliquod accidens, non autem ipsi humanitati vel eius esse. In substantiis vero simplicibus est una tantum differentia, scilicet essentiae et esse. In Angelis enim quodlibet suppositum est sua natura: quidditas enim simplicis est ipsum simplex [...]; non est autem suum esse; unde ipsa quidditas est in suo esse subsistens. Unde in huiusmodi substantiis potest inveniri aliquod accidens intelligibile, non autem materiale»[1451].

Anche qui il supposito della sostanza viene identificato con l'individuo, il che significa che esso viene preso largamente come sostanza intera e non strettamente come termine supposizionale, come ciò che la cosa è e non come ciò per cui la cosa è un qualcosa che è. La differenza tra le sostanze materiali e immateriali sarà allora quella di un'essenza individuata da un principio esterno (materia) e di un'essenza individuata in sé. Nel primo caso la differenza tra specie e individuo, tra forma-essenza e materia-sostrato, consente la ricezione di accidenti e formali (qualità) e materiali (quantità). I primi sono al di là dell'essenza, nello spazio aperto tra l'atto di essere partecipato *e* l'essenza limitata partecipante, i secondi sono al di qua dell'essenza vera *e* propria (specifica), ma al di là dell'individuo e si collocano, come già si è detto, nello spazio tra il sostrato materiale e la forma.

Nell'altro caso, quello delle sostanze immateriali, si ha solo la reale differenza tra essenza sussistente in sé, ma realmente distinta dall'atto dì essere e perciò partecipe di esso, e così vi è lo spazio ontologico solo per degli accidenti aggiunti all'essenza-specie (che coincide con l'individuo sussistente) in direzione dell'essere, ma ben al di qua di esso, e si tratta appunto di accidenti di indole formale, qualitativa e spirituale, di caratteristiche intellettuali nel senso più vasto del termine. In Dio infine, Sommo Sussistente, non v'è nessuno spazio per aggiunte accidentali in quanto in Lui non solo coincide il supposito (sostanza) con l'essenza, ma anche l'essenza sussistente (sostanza) con lo stesso essere e, siccome al di là dell'essere non vi è nulla, nulla può ricevere il Sussistente che è il Suo proprio Essere.

[1451] *Ibid.*

136. Approfondendo però l'analisi della sostanza ed emancipando per così dire l'aspetto ontologico da quello logico (specie-individuo) ci si accorge che in ogni creatura, anche spirituale, in ogni ente che non è il suo essere, devono differire non solo l'essenza e l'essere, ma anche il supposito e l'essenza, prendendo questa volta il supposito nel senso stretto e formale non di ciò che sussiste, ma di ciò che fa sì che il sussistente sussista. Esattamente parlando non si può dire che nella sostanza materiale il sostrato materiale da solo riceve la quantità e il composto, ovvero il sostrato stesso, ma questa volta con l'aggiunta della forma attuante, riceve la qualità e le altre determinazioni di indole più «spirituale», ma piuttosto che la sostanza intera, composta attualmente di materia e di forma, riceve e quantità e qualità, sebbene quella derivi dalla materia e questa invece dalla forma. Considerando così le cose, la materia individuante è, certo, la via alla sussistenza, ma non è il supposito che rende sussistente la sostanza intera e, se è vero che l'essenza è anzitutto specie, anche l'individuo che pure fa parte della sostanza, apparterrà ancora in qualche modo alla sua essenza senza giungere a costituirsi non già il *quod*, che tutta la sostanza è un *quod* con tutte le sue parti, ma ciò che rende il sussistente tale ovvero appunto un *quod est*.

Materialmente coincidono il supposito e l'individuo composto di materia e di forma, ma analizzando meglio il costitutivo formale della sostanza materiale, appare con chiarezza una necessità di differenziare l'individuo e il supposito come due tipi di terminazione formalmente diversi. Infatti la forma che attua la materia non è la forma di tutto il composto, ma è solo una parte di esso. La forma invece che determina e attua tutto il composto è una forma più globale. La prima forma, quella parziale, si oppone alla materia e la esclude da sé, la seconda invece, pur non implicando la materia individuale, non la esclude, anzi, la comprende in sé esigitivamente già sul piano specifico (ad es. questo corpo qui non fa certo parte della specie uomo, ma «avere un corpo individuale e individuante» ne è un elemento del tutto essenziale e imprescindibile).

Ma, se così è, l'essenza che è la forma di tutta la sostanza non potrà essere parte del supposito inteso come composto di materia e di forma, perché in quella composizione non entra la forma globale, ma solo ed esclusivamente la forma parziale. «Dicunt autem *quidam*, quod forma partis est idem cum forma totius, quae dicitur essentia vel natura, secundum rem, sed differt solum ratione: nam forma *partis* dicitur in quantum facit materiam esse in actu; forma autem *totius* in quantum constituit speciem: sicut anima dicitur forma partis, in quantum facit *corpus esse in actu*; et similiter dicitur anima forma totius in quantum constituit *speciem humanam*, et sic dicitur humanitas. Et secundum hoc, in rebus compositis ex materia

et ex forma, natura est pars suppositi: nam suppositum est individuum compositum ex materia et forma»[1452].

In questa prospettiva la stessa forma attuante la materia e quindi, sotto questo aspetto, forma parziale, sarebbe anche la forma del tutto, ovvero di tutto il composto, in quanto ne costituisce la specie. Senonché la forma costitutiva della specie non è esclusivamente la forma attuante il sostrato materiale, bensì quella forma parziale con l'aggiunta della materia specifica assieme alla quale soltanto la forma «di parte» costituisce l'essenza-specie della cosa che a sua volta è la forma del tutto. Infatti, «natura vel essentia dicitur id quod significat definitio. Definitio autem in rebus naturalibus non solum significat formam, sed etiam materiam»[1453]. La materia poi non entra nella definizione come estranea all'essenza, perché altrimenti sarebbe accidentale al composto. È proprio dell'accidente il fatto di definirsi per riferimento a un soggetto che tuttavia non fa parte di esso, della sua natura. Nelle sostanze materiali l'essenza si distingue perciò dalla forma perché, mentre la forma entra in composizione con la materia, l'essenza non si compone con la materia, perché a suo livello, cioè quello della specie, è già composta con essa.

Eppure, se è vero che l'essenza è la forma del tutto, ciò non vuol dire che essa sia il tutto ovvero che sia la sostanza intera. Nell'ambito della sostanza, all'essenza, che pure comprende in sé sia la forma che la materia, si aggiunge ancora qualcosa che la rende ricettiva di tutto ciò che esula dall'essenza stessa e che l'essenza, anzi, esclude ed estromette da sé. È il termine supposizionale che rende l'essenza adatta ad accogliere l'essere e le determinazioni accidentali e che deve in qualche modo aggiungersi a essa per costituire assieme a essa la sostanza intera.

Quale sia, nelle sostanze materiali, il rapporto tra la sostanza composta di materia e di forma e la sua essenza, si può determinare se si ha in mente il principio che «in his quae dicuntur per *se*, idem est res et quod est rei; in his autem quae dicuntur *per accidens*, non est idem»[1454]. In questo modo coincidono certo uomo *e* umanità, la specie e l'essenza specifica, poiché in virtù dell'essenza sola, senza aggiunte estrinseche, la cosa è posta nella sua specie. Non coincidono invece uomo e bianchezza, perché l'uomo è bianco non in virtù della sua umanità, ma in virtù di fattori aggiunti, e similmente alla bianchezza capita di realizzarsi nell'uomo non in virtù della sua natura, ma in virtù di qualcos'altro. In breve, nei composti per sé non si ha vera composizione perché non differiscono realmente le parti del composto, nei composti accidentali soli si ha la differenza del

---

[1452] *Quodl.*, II 2, 2 [4].
[1453] *Ibid.*
[1454] *Ibid.*

ricevente e del ricevuto e per ciò stesso vera composizione. Ora, manifestamente, quest'uomo non è la sua umanità, ma ha, possiede, e, in un certo qual modo, partecipa la sua umanità. Nel contempo però la specie "uomo" di quest'uomo qui non può che identificarsi con quest'uomo qui.

Per comprendere bene questo stato di cose si impone la differenza tra il rapporto dell'individuo alla specie e quello del supposito all'essenza specifica. L'essenza e la specie non si differenziano, perché la specie è espressa nell'essenza, e, come si è già detto, l'essenza a sua volta determina la specie della realtà. Ma diverso è il rapporto dell'essenza-specie rispettivamente all'individuo e al supposito. In gradi ontologici (individuo-specie-genere) non differiscono realmente nella sostanza, perché sono tutti l'unica sostanza – come la materia per sé (secondo relazione trascendentale) esige tale forma e viceversa, così per sé la specie di quest'uomo è realizzata in quest'uomo e non in un altro. La differenza tra individuo e specie è perciò concettuale, seppure con perfetto fondamento nella realtà, e non reale.

Al contrario la differenza tra supposito ed essenza nella sostanza è reale là dove il supposito abilita la sostanza a ricevere ciò che l'essenza non può ricevere, ovvero là dove la sostanza risulta ontologicamente limitata così da poter ricevere al di là dell'essenza l'essere e, sempre al di là dell'essenza, ma, per così dire, al di qua dell'essere, gli accidenti. L'essenza che è *per se* genere, specie e individuo in una sostanza, esige, sì, per sé di costituirsi sussistente, ma non è sussistente in atto per sé, ma per qualcos'altro, per un termine che le spetta, ma che non è identificabile con essa né deriva da essa in quanto è essenza, ma solo in quanto è, appunto, per natura ordinata a sussistere in sé. In fondo i gradi ontologici si identificano realmente tra loro, perché la loro differenza è quella di contenuto e contenuto (più o meno ricco di differenze), ma senza mai abbandonare il terreno dell'essenza. L'essenza stessa invece (genere-specie-individuo) differisce dal supposito realmente perché con il supposito si abbandona il campo del contenuto formale e quindi dell'essenza e si passa dal *quo* al *quod*.

Che poi nelle cose finite il *quo* differisca dal *quod* risulta dal fatto che nel *quo* finito non entra l'essere che invece entra (per partecipazione) nel suo *quod* e, più generalmente il *quo est* esclude da sé le proprietà accidentali (accidenti predicabili impropri), che invece trovano largamente posto nel supposito che è il *quod est* della cosa in questione. «Secundum hoc ergo, cuicumque potest aliquid accidere quod non sit de ratione suae naturae, in eo differt res et quod quid est, sive suppositum et natura»[1455]. Si noti bene che ciò

[1455] *Ibid.*

vale non solo per quelle cose che attualmente costituiscono un composto accidentale, ma universalmente per quelle nature che possono ricevere qualcosa di accidentale ovvero di estraneo a sé. Si è confuso spesso l'individuo col supposito perché non si era attenti al fatto che, per quanto il principio di individuazione possa esulare dall'essenza-specie, l'individuazione (per sé o per altro) è comunque essenziale all'essenza stessa e quindi fa ancora parte di essa. Il supposito invece è distinto dall'essenza, accidentale ed esterno rispetto a essa, perché contiene in sé per composizione ciò che l'essenza non potrà contenere mai per formale inclusione.

S. Tommaso si spiega ancora meglio su questo punto: «In significatione naturae includitur solum id quod est de ratione speciei; suppositum autem non solum habet haec quae ad rationem speciei pertinent, sed etiam alia quae ei accidunt; et ideo suppositum signatur per totum, natura autem, sive quidditas, ut pars formalis»[1456]. L'essenza contiene in sé solo ciò che spetta alla specie, così da consistere tutta in un contenuto assai limitato al di là del quale essa non è in grado di ricevere altro. È così che si verifica la partecipazione, detta di limitazione formale, che costituisce i contenuti essenziali: si tratta di un ricevere, ma non compositivo, bensì costitutivo, un ricevere parziale di un qualcosa dell'infinita perfezione formale dell'essere, dimodoché tale parzialità stessa distingue il *per partecipazione* (contenuto essenziale specifico) dal *per se* (l'essenza dell'ente comprendente tutto l'essere con tutte le sue perfezioni).

Si tratta, come si vede, d'una partecipazione che limitando chiude un determinato contenuto formale, mentre al contrario la partecipazione compositiva apre l'essenza a contenuti sempre nuovi che esulano da essa e in questo senso le sono accidentali. Si tratta di due movimenti distinti e complementari, entrambi costitutivi della sostanza nella sua pienezza. Il primo è quello della determinazione della sostanza come atto, l'altro è quello della posizione della sostanza in atto. Il primo avviene per mezzo dell'essenza, l'altro per mezzo dell'essere e delle perfezioni aggiunte all'essenza. Il primo è di indole limitativa, l'altro di indole manifestamente compositiva. Il primo determina il supposito formalmente, l'altro attua il supposito causalmente.

Come si vede, il supposito sembra fare da mediatore tra questi due momenti partecipativi: quello che chiude l'essenza dell'essere nella limitatezza di un'essenza distinta dall'essere (e perciò potenziale nei suoi riguardi), e quello che apre l'essenza finita alla ricezione dell'essere che la trascende (e che la attua assieme a tutte le

[1456] *Ibid.*

attuazioni accidentali intermedie tra i confini ristretti dell'essenza e la sconfinata ampiezza dell'*actus essendi* stesso).

Il supposito da un lato deriva dall'essenza stessa della sostanza in quanto è connaturalmente dovuto a essa, ma nel contempo non si identifica con essa, perché la dispone a qualcosa che esula da essa. Il supposito in senso stretto, il termine supposizionale, aggiunge allora qualcosa di nuovo all'essenza prima ancora che quest'ultima riceva l'essere e proprio affinché possa riceverlo. Sicché il supposito in senso più largo, ovvero la sostanza, è il tutto composto di essenza e termine supposizionale, suscettibile di essere e di accidenti aggiunti, mentre l'essenza da sola è parte nel tutto, anche se la parte principale perché formalmente costitutiva, ma in sé incapace di ricevere tutto ciò che trascende i confini del suo contenuto.

La sostanza e l'essenza si distinguono dunque come il supporto di accidenti dal contenuto formale escludente da sé ogni determinazione accidentale, di modo che là dove il sussistente sarà suscettibile di ricevere degli accidenti estranei alla sua natura, la sostanza (supposito nel senso vasto del termine) si distinguerà dall'essenza. Ora, c'è un solo sussistente che non è portatore di accidenti, ed è quel Sussistente, che facendo coincidere in sé essenza ed essere, non dà spazio a delle attuazioni intermedie tra essenza ed essere quali sono appunto le attuazioni accidentali: «In solo autem Deo non invenitur aliquod accidens praeter eius essentiam, quia suum esse est sua essentia [...]; et ideo in Deo est omnino idem suppositum et natura». Invece nelle sostanze separate, ma finite, le cose stanno diversamente, giacché la specie si identifica con l'individuo, ma l'essenza rimane distinta dalla sostanza: «In angelo autem non est omnino idem: quia aliquid accidit ei praeter id quod est de ratione suae speciei: quia et ipsum esse angeli est praeter eius essentiam seu naturam; et alia quaedam ei accidunt quae omnino pertinent ad suppositum, non autem ad naturam»[1457]. Vi è perciò una gerarchia dei sussistenti ordinata in questo modo: (a) sostanza materiale – sussiste il composto in quanto è composto, (b) uomo – sussiste il composto, ma in virtù della forma sostanziale (anima) immateriale, (c) sostanze separate – sussiste l'essenza semplice in virtù del suo essere essenza, ma non in virtù del suo essere, (d) Ente[1458] per sé sussistente – sussiste l'essenza identica all'essere in virtù dell'essere stesso.

La differenza tra l'essenza di una sostanza materiale e quella di una sostanza separata viene illustrata da S. Tommaso in base alla differenza degli accidenti propri (determinanti i princìpi

---

[1457] *Ibid.*

[1458] Meglio: Essere. In fondo ogni sostanza, anche creata, è un *ente* per sé sussistente. Solo Dio invece è *essere* per sé sussistente (N.d.C.).

essenziali)[1459] e impropri (del tutto estranei all'essenza)[1460]. In entrambe le sostanze ha luogo l'aggiunta di un qualche «accidens praeter essentiam ipsius speciei» o «praeter rationem rei». Vi sono tuttavia degli accidenti che, pur non facendo parte dell'essenza, scaturiscono tuttavia da essa, ne esprimono un'esigenza intrinseca, ne determinano una qualche proprietà connaturale: «Uno modo (aliquid accipitur ut accidens), quia non cadit in definitione significante essentiam rei, sed tamen est designativum vel determinativum alicuius essentialium principiorum; sicut rationale accidit animali[1461], utpote praeter definitionem eius existens et tamen est determinativum essentialiter animalis; unde est essentiale homini, et de ratione eius existens»[1462].

Vi sono poi altri accidenti che non solo non rientrano nella definizione che esprime un'essenza, ma non ne esplicitano nemmeno qualche principio costitutivo: «Alio modo accidit aliquid alicui, quia nec est in eius definitione, nec est determinativum alicuius essentialium principiorum; sicut albedo accidit homini»[1463]. A prima vista la differenza tra i due tipi di accidenti potrebbe sembrare coincidere con quella tra accidenti predicamentali propri e predicabili impropri, ma di fatto non si tratta qui del problema dell'essere accidentale e quindi di quello dell'inesione all'altro e della sussistenza nell'altro, ma sempre e solo di appartenenza o meno all'essenza di una sostanza. In ogni caso gli accidenti esulano dall'essenza e quindi dalla definizione descrittiva della specie.

Ma vi sono degli accidenti che non determinano i princìpi essenziali e perciò sono del tutto estranei all'essenza e altri accidenti che invece non entrano nella definizione, sebbene determinino dei princìpi essenziali. Può sorprendere l'esempio del razionale che

---

[1459] Necessari (N.d.C.).

[1460] Contingenti (N.d.C.).

[1461] Nell'uomo la ragione si aggiunge all'animalità non in senso ontologico come attributo dell'animalità, giacchè la ragione supera le capacità del semplice animale, ma in senso logico, come la differenza specifica si aggiunge al genere. E si aggiunge come accidente alla sostanza; il che è da intendersi non nel senso che la razionalità sia meno importante dell'animalità in quanto questa è soggetto della razionalità, ma semplicemente per significare che la ragione umana non è un soggetto sussistente (come credeva Cartesio), ma sussiste nel soggetto umano. Infatti in tal caso per "sostanza" o soggetto si intende il composto di anima e corpo in quanto sussistente, che è fondamento della facoltà raziocinante, per cui il ragionare è un'attuazione della natura umana e del soggetto umano. E come l'atto è più importante della potenza, così, sotto questo punto di vista (dell'essenza, non del sussistere) si può dire che l'atto della ragione è un accidente più importante della semplice sostanza (natura umana) (N.d.C.).

[1462] *Ibid.*, 3m.

[1463] *Ibid.*

certamente entra nella definizione dell'uomo, né si può dire che si tratti della facoltà razionale, perché per ora il discorso riguarda non il supposito (cui inerisce la ragione-facoltà), ma l'essenza (di cui fa parte la ragione-proprietà costitutiva). Ora indubbiamente la razionalità entra nell'essenza dell'uomo, ma non in quella dell'animale (essere vivente di vita sensitiva), sicché la costituzione della specie «uomo» avviene tramite una determinazione del principio generico (animale) per opera di una proprietà (razionale) che gli è in fondo accidentale. Il razionale non fa parte dell'essenza del vivente di vita sensitiva e perciò non gli compete nel primo modo *dicendi per se* (predicato parte del soggetto), né il razionale in genere (intellettivo) necessariamente si realizza nel sensitivo (anzi, se si realizza nell'animale, decade, per così dire, dall'altezza della sua connaturale spiritualità), sicché non gli appartiene nemmeno nel secondo modo (soggetto parte del predicato); semmai ciò si verifica se si prende il razionale nel senso stretto del «discorsivo astraente dai sensibili», caso in cui esso effettivamente si realizza solo nel «sensitivo» come nel suo soggetto proprio.

Ora, come al genere «capita» la differenza specifica così che quest'ultima non fa parte dell'essenza del genere, eppure lo determina come principio essenziale in vista della costituzione della specie «uomo», così le differenze individuali si aggiungono all'essenza specifica, ma la determinano per costituire un'«essenza» individua numericamente una. È costitutivo della specie uomo il fatto di avere anima e corpo, ma avere tale anima in tale corpo gli è accidentale in quanto è semplicemente uomo, sebbene determini i princìpi costitutivi della sua essenza; torna invece a essere essenziale rispetto all'uomo in quanto tale individuo umano.

«Cum enim de ratione speciei humanae sit quod componatur ex anima et corpore, determinatio corporis et animae est praeter rationem speciei et accidit homini in quantum est homo, quod sit ex hac anima et ex hoc corpore; sed convenit per se huic homini, de cuius ratione esset, si definiretur, quod esset ex hac anima et ex hoc corpore; sicut de ratione hominis communis est quod sit ex anima et corpore»[1464].

È vero che *hic homo*, l'individuo, non è definibile, eppure esso appartiene ancora alla dimensione dell'essenza. Sarà questa in fondo la peculiarità della sostanza composta derivante dal limite della sua materialità, il fatto cioè di possedere un'essenza *sensu stricto* che è definibile perché universale e che esprime la specie della cosa, ma di avere anche al di là di essa un'essenza meno propriamente detta tale che, essendo singola, al di là dell'universalità della specie non è più definibile da un intelletto limitato (ovvero non conoscente la materia

1464 *Ibid.*

prima in sé che è il principio di individuazione), ed è determinata da differenze numeriche che, esulando dalla *ratio speciei*, sono accidentali rispetto all'essenza propriamente e strettamente detta tale, ovvero all'essenza della specie; eppure l'essenza suddetta che, in mancanza di denominazione migliore, conviene pur chiamare «essenza individua», è ancora essenza perché concerne il costitutivo della cosa, il suo *quo est*, e non il suo sussistere, il *quod est*, giacché è essenziale ad un'essenza di sostanza materiale essere determinata al di là della specie, e le stesse determinazioni individuali, per quanto siano accidentali alla cosa stessa, sono tuttavia essenziali alla cosa in quanto tale ovvero individua.

Un'analisi superficiale dell'ente sostanziale, partendo dalla giusta constatazione dell'esteriorità dei princìpi individuanti riguardo alla *ratio speciei*, estromette l'individuazione dalla dimensione essenziale e la fa coincidere erroneamente con la supposizionalità. Se così fosse, le sostanze materiali avrebbero fuori di sé e l'individuazione e il supposito (che secondo la tesi suddetta coinciderebbero), mentre le sostanze separate finite avrebbero in comune con la Sostanza per sé sussistente il fatto di essere individuate in specie, e per ciò stesso di essere dotate di un supposito indistinto dall'essenza.

Un'analisi più approfondita non smentisce certo il fatto che l'individuazione dell'ente materiale esuli dai confini dell'essenza specifica, ma non per questo identifica l'individuo col supposito. La specie dell'ente corporeo sarà suscettibile di determinazioni accidentali rispetto alla specie stessa, che però determinano i princìpi intrinseci alla specie secondo delle esigenze insite in quei princìpi medesimi, sicché il materiale avrà una duplice essenzialità: una, primaria, definibile sul piano della *ratio speciei*; e un'altra secondaria e indefinibile sul piano della *haec res*.

Il supposito invece si manifesta tramite un altro tipo di accidenti, quelli che non determinano più i princìpi essenziali, ma sono aggiunti all'essenza già completamente determinata sul piano della sua essenzialità (nella specie e, se ce n'è bisogno, al di là di essa, nell'individuo). Questi accidenti a loro volta possono essere propri scaturendo dalle esigenze stesse dell'essenza specifica o individua che sia (ad es. avere estensione compete al corpo in quanto è corpo, avere tale lunghezza o larghezza o profondità compete a tale corpo in quanto è tale), o impropri se acquisiti al di là dell'essenza così largamente presa (tendere ad avere una carnagione più o meno scura o pallida può dipendere dal fenotipo individuale, ma assumere una carnagione più scura a causa dell'esposizione ai raggi solari non ha niente a che fare con l'essenza né della specie né dell'individuo).

L'essenza della sostanza separata finita è più semplice di quella della sostanza corporea, perché è costituita di princìpi ulteriormente non determinabili (la specie è già individuo), ma anch'essa possiede

delle determinazioni accidentali non intraessenziali, ma extraessenziali, e in vista della loro ricezione è necessario che anch'essa sia disposta tramite un qualcosa (supposito), che pure le è in qualche misura esterno (almeno come modo).

L'«accidente» extraessenziale fondante l'inerenza di ogni altro è quello dell'atto di essere che esula dai limiti dell'essenza finita sia specifica che individua e perciò esige, per essere ricevuto dall'essenza, che quest'ultima sia costituita come sussistente e non sia più semplicemente formalmente costitutiva della sostanza, bensì sostanza completa. Eppure l'essere, per quanto accidentale rispetto all'essenza (accidente improprio) ed esterno a essa (accidente extraessenziale), non è accidente della sostanza come lo sono gli altri accidenti-predicamenti, perché la cosa è se stessa sostanzialmente secondo il suo essere, mentre risulta tale o talaltra accidentalmente in virtù di proprietà infraesistenziali (di essenza accidentale distinta dall'essere e perciò ontologicamente limitata).

III. L'analogia delle sostanze materiali e immateriali. Convenienza nel solo genere logico

a. Genere logico e genere metafisico

137. Se, come risulta dall'analisi precedente, le sostanze immateriali non sono determinabili nella loro essenza specifica da differenze accidentali intraessenziali individuanti, come lo sono invece le sostanze corporee, esse non sono, sempre nella loro specie, nemmeno dei derivati di una *ratio generis* a sua volta determinabile per differenze intraessenziali specificanti come l'animalità lo è per la differenza «razionale». Il che vuol dire che l'appartenenza delle specie immateriali al loro genere è diversa da quella delle specie corporee ai generi loro propri, sicché lo stesso genere supremo «sostanza» sussumerà in sé in modo essenzialmente diverso le sostanze materiali e quelle spirituali.

Occorre dunque distinguere la comunanza del genere logico da quella del genere metafisico. Una si colloca sul piano concettuale, l'altra su quello reale. Il primo tipo di «genere» si fonda sulla potenzialità universalmente presa[1465], il secondo invece su quella potenzialità che deriva in modo essenzialmente diverso dalla coartazione dell'essere per opera dell'essenza e da quella della forma per opera della materia. Il materiale e l'immateriale sono differenze della sostanza-predicamento, primo dei supremi generi dell'ente, ma, mentre le differenze del materiale sono univoche, la stessa differenza che è l'«immateriale» e le sue differenze più particolari

[1465] La potenzialità dell'essenza (N.d.C.).

sono soltanto analoghe. Così la pianta e l'animale fanno parte del genere sostanza in un modo univoco logicamente, seppure ontologicamente "analogico" (secondo disuguaglianza); al contrario la sostanza separata appartiene al genere sostanza solo analogicamente anche sul piano logico oltre che metafisico, e così pure le sostanze separate di diverse specie appartengono al genere «sostanza separata» in un modo del tutto (anche logicamente) analogico.

«Aliqua sunt unius generis logice loquendo, quae naturaliter non sunt unius generis, sicut illa quae communicant in intentione generis quam Logicus inspicit, et habent diversum modum essendi: unde in *Metaphysica X* dicitur, quod de incorruptibilibus nihil commune dicitur, nisi communitate nominis: et ideo non oportet Angelos cum corporalibus eadem principia communicare, nisi secundum intentionem tantum, prout in omnibus invenitur potentia et actus, analogice tamen»[1466]. Il genere, logicamente parlando, si fonda sulla potenzialità in astratto ovvero sulla potenzialità che astrae o prescinde dalla differenza del fisico (materiale) ed entitativo (essenziale) nell'ambito della potenzialità. L'univocità si fonda precisamente sulla potenzialità fisica in quanto fisica, ovvero sulla materialità, in quanto solo negli enti nei quali la forma è esterna alla materia la differenza specifica potrà essere a sua volta esterna alla *ratio generis*. Il corpo organico è suscettibile di vita sensitiva e di vita razionale, che a sua volta suppone quella sensitiva, il che fa sì che il genere «vivente di vita sensitiva» sarà divisibile nei viventi di sola vita sensitiva e nei viventi dotati di razionalità aggiunta. Qui la potenzialità entitativa è sufficiente per fondare una comunanza logica del genere (si tratta sempre di potenzialità determinabile), ma metafisicamente è ben diverso il potenziale costituito dall'essenza rispetto all'essere per dare adito all'ente e quello della materia rispetto alla forma per formare l'essenza e solo tramite essa la potenzialità dell'essere e la costituzione dell'ente. Mentre la materia non è un modo della forma, l'essenza è sempre e comunque un modo (potenziale) di essere. Perciò i generi desunti dalla materia sono determinabili per delle differenze prese dalle forme che sono aggiunte al genere stesso come le forme lo sono ai sostrati materiali.

Lo stesso non si può invece dire del genere derivante dall'essenza che non è determinabile per differenze aggiunte, ma solo per delle differenze che esso già implicitamente contiene, come d'altronde l'essenza stessa esplicita solo qualcosa di precontenuto nella *ratio essendi*[1467]. L'essenza è ulteriormente determinabile, sul piano metafisico, solo dall'atto di essere, il quale essere non è però una

---

[1466] II *Sent.*, d. 3, 1, 1, 2m.

[1467] Questo è il caso degli angeli (N.d.C.).

determinazione dei princìpi essenziali stessi né differenza dell'essenza (piuttosto, al contrario, l'essenza è determinazione dell'essere)[1468].

Solo se la potenzialità si pone nell'essenza stessa, come avviene nelle sostanze materiali, l'essenza generica è determinabile da differenze aggiunte; se l'essenza in sé è puro atto formale, che è potenziale solo rispetto all'essere, si dà non un genere determinabile dal di fuori, ma già differenziato da differenze in esso precontenute[1469]. Ora, il determinabile dal di dentro (analogo)[1470] e dal di fuori (univoco)[1471] comunicano nella sola determinabilità, che però è a sua volta solo analogamente comune ad entrambi, perché il «dal di dentro» e «dal di fuori» modificano essenzialmente e perciò intrinsecamente (analogamente) ciò che è il «determinabile».

138. Le sostanze immateriali finite trascendono, certo, quelle materiali, ma non eccedono i limiti dei generi supremi dell'ente, a differenza della Sostanza suprema che, pura identità di essere e di essenza, è al di là di ogni essenza determinata (per coartazione differenziante dell'*ipsum esse*) e determinabile, e per conseguenza non è né genere né specie contenuta in un genere. Le sostanze separate faranno perciò parte del primo predicamento, eppure apparterranno a quel genere supremo in un modo profondamente diverso da quello proprio alle sostanze materiali. Il fatto della loro appartenenza al genere si fonda sulla loro stessa limitazione ontologica, poiché tutto ciò che ha un'essenza potenziale rispetto all'essere è parte di un genere: «Omne id quod habet esse aliud a sua quidditate, oportet quod sit in genere»[1472].

Ciò non sorprende, perché al di là dei supremi modi particolari (predicamentali) di essere vi è solo l'essere trascendentale stesso o quella che giustamente vien detta la "*ratio ipsius entis*". Sicché, appena decaduta dall'identità con l'essere, che compete solo alla suprema Essenza, l'essenza finita sprofonda nell'ambito dell'ente

---

[1468] Mentre nel caso delle sostanze materiali (uomo compreso) la specie è determinata dall'aggiunta di una differenza formale esterna al genere univoco, negli angeli il genere, che è semplicemente l'essenza, è specificato dal semplice atto d'essere, sicchè tra angelo ed angelo c'è una differenza formale che dipende solo da un diverso atto d'essere, ossia analogica, perché non si pone sul piano dell'univocità dei generi ma dell'analogia dell'essere (N.d.C.).

[1469] Cfr. il testo precedentemente esaminato in *Quodl.*, II, 2, 2 [4], dal quale risulta che le sostanze spirituali non hanno un genere determinabile *ab extrinseco*.

[1470] La sostanza spirituale (N.d.C.).

[1471] La sostanza materiale (N.d.C.).

[1472] Così afferma lapidariamente S. Tommaso citando Avicenna in II *Sent.*, d. 3, 1, 5 c.

predicamentale. Ciò avviene in quanto essa si configura come specie di un genere e non come il genere stesso, poiché il genere esprime solo il potenziale, il determinabile, mentre l'essenza è sempre ultimamente determinata da un atto. Da ciò risulta con chiarezza che l'ente limitato, in quanto limitato, è l'ente composto, dove le due partecipazioni di limitazione e di composizione si richiamano a vicenda. L'essenza distinta dall'essere e inferiore a esso è componibile con l'atto di essere partecipato e da lì deriva un'analoga struttura sul piano logico, giacché il genere potenziale, e perciò non adeguante tutta la *ratio entis*, è componibile con delle differenze specificanti e attuanti che lo avvicinano all'essere senza farlo però mai coincidere con esso. Alla radice della composizione vi è la limitazione come a sua volta la composizione (attuazione) è il compimento della limitazione.

A questo punto occorre applicare il discorso generale sui modi supremi dell'ente al primo di essi che è il predicamento della sostanza. Anche in esso si manifesta la dualità sopraddetta: caduta nella potenzialità e capacità parziale di sollievo (ricupero di attualità partecipata) per opera di attuazioni aggiunte. «Haec est enim ratio substantiae, prout est praedicamentum [...] quod sit res quidditatem habens, cui debeatur esse per se, non in alio, scilicet quod sit aliud a quidditate ipsa: et ideo ex ipsa possibilitate quidditatis trahitur ratio generis: ex complemento autem quidditatis trahitur ratio differentiae, secundum quod appropinquat ad esse in actu»[1473].

La potenzialità dell'essenza all'essere costituisce il genere; la suscettibilità di avvicinarsi per progressive attuazioni all'essere (senza ovviamente mai raggiungerlo, perché le partecipazioni, anche se moltiplicate, non giungono mai all'essere per essenza come il finito, per quanto accresciuto, non uguaglia mai l'infinito) fonda invece la ricettività del genere riguardo a differenze specifiche. Il genere «sostanza» non è essere, ma ciò cui è dovuto essere (essenza potenziale, finita), e un modo particolare di essere che è essere in sé e non in altro. È questa una differenza, che non è ancora specifica, ma trascendente, in quanto contrae la *ratio entis* a un modo particolare della sua realizzazione, che però apre lo spazio ad altre differenze, questa volta specifiche, a seconda dei vari atti graduali di essere in sé (essere in sé tramite la materia, essere in sé in virtù del proprio essere forma ma componibile con la materia, essere in sé in virtù del proprio essere forma separata e i diversi gradi della separazione ai quali seguono modi, a noi sconosciuti, ma sempre più profondi, dell'essere in sé).

Nelle sostanze corporee la potenzialità del genere, che costituisce anche la fondamentale perfezionabilità per opera di forme attuanti e

---

[1473] *Ibid.*

perciò assimilanti all'Atto puro, consiste nella materialità e dalla materia trae la sua origine: «In compositis possibilitas est ex parte materiae, sed complementum est ex parte formae; et ideo ex parte materiae sumitur genus, et ex parte formae differentia»[1474]. Eppure, se è vero che il genere delle sostanze corporee deriva dalla materia, non è tuttavia lecito ridurlo interamente a essa; anche il grado generico esprime tutta l'essenza della cosa composta dalla materia e dalla forma come la differenza e la specie, ma sotto rispetti diversi, perché il genere indica tutta l'essenza in quanto originata dalla materia (*totum ex materia*), la differenza in quanto il tutto essenziale deriva precisamente dalla forma (*totum ex forma*) e infine la specie indica l'essenza in quanto è ultimamente costituita da entrambe le componenti (*totum ex utroque*)[1475].

Ecco perché i gradi ontologici sono identici *quoad rem* in quanto indicano sempre la stessa essenza o sostanza, ma differiscono *secundum rationem* con un fondamento perfetto nella realtà in quanto le connotazioni concettuali diversificanti i rispettivi concetti permettono la loro (sempre concettuale) composizione, dimodoché «differentia determinat genus sicut forma materiam»[1476]. Si ha allora un'analogia di proporzionalità fondata sulla duplice composizione: come la forma si compone fisicamente con la materia, così la differenza si compone concettualmente (logicamente) con il genere.

Nelle sostanze immateriali, non composte di materia e di forma, semplici perché pure forme sussistenti, non vi è una simile derivazione del genere e della differenza dalle parti costitutive, parti che d'altronde non possono aver luogo in un ente semplice, ma entrambi si fondano sulla stessa essenza della sostanza separata che si può considerare da un lato come potenza[1477], perché non ha l'essere in virtù di se stessa, e così costituisce il genere; dall'altro come atto, perché ha in sé una certa formale similitudine (più o meno grande a seconda della specie-individuo) con l'Atto puro che è Dio e così si può considerare come fondante le differenze.

«(Illud simplex) [...] habet possibilitatem secundum quod de se non habet esse, et complementum prout est quaedam similitudo divini esse, secundum hoc quod appropinquabilis est magis et minus ad participandum divinum esse; et ideo quot sunt gradus

---

[1474] *Ibid.*

[1475] Cfr. *ibid.*

[1476] *Ibid.*

[1477] Il genere nell'angelo non è potenza (materiale) rispetto ad una forma specifica, ma è potenza (entitativa) rispetto all'essere. Quindi nell'angelo la composizione di genere e differenza non ha fondamento in una composizione essenziale (materia e forma), ma solo su di una composizione ontologica (essenza ed essere) (N.d.C.).

complementi, tot sunt differentiae specificae»[1478]. Solo un modo concettuale inadeguato distingue nelle sostanze genere e differenza come se fossero tra loro concettualmente componibili. Di fatto tale sostanza non ha differenze aggiunte, ma essa stessa è costituita da una differenza che la allontana (in grado minore o maggiore) dall'essere dandole capacità maggiore o minore di ricevere il medesimo essere per partecipazione in vista del suo reale esistere. Si noti la dualità della partecipazione espressa nei termini «similitudo divini esse» (partecipazione limitativa) e «appropinquabilis [...] magis et minus ad participandum divinum esse» (partecipazione manifestamente compositiva). L'atto di essere è aggiunto alle sostanze spirituali secondo la misura della differenza che allontana le loro essenze dalla perfezione dell'atto di essere. Maggiore è la lontananza dalla perfezione dell'essere, minore è la perfettibilità per opera dell'atto di essere. E, dato che la differenza costitutiva dell'essenza finita è intrinseca all'essere, anche l'atto di essere dato a tale essenza segue una misura intrinseca all'essere così da costituire un analogo, non mai un univoco.

b. L'ordine gerarchico delle forme

139. I generi univoci rispetto alle specie sono solo un caso particolare della globale *analogia entis* così che la stessa univocità è interamente avvolta nell'analogicità. Ciò appare con chiarezza se si pensa che la forma inerente alla materia che costituisce un'essenza composta e una specie univoca è solo un grado particolare nell'ordine gerarchico delle forme nel quale, più la forma è indipendente dalla materia, più è se stessa, ovvero più realizza la sua perfezione di essere forma. E l'ordine delle forme tra loro non può che essere analogo in quanto le forme meno perfette si dicono «forme» per riferimento alle forme più perfette, sicché quella perfezione che è «essere forma» si realizza in un modo essenzialmente diverso per ciascuna. Solo le forme inerenti alla materia possiedono un genere tratto dalla materialità che non è essenzialmente modificato dalla differenza specifica, così da restare sempre univoco rispetto alle sue specie, e hanno pure una specie costituita dalla forma che a sua volta rimane inalterata dalla differenza numerica tratta dalla materia individuale. Là dove invece il genere è essenza-forma e la differenza è ancora essenza-forma[1479] è chiaro che la differenza modifica essenzialmente il differenziato

---

[1478] *Ibid.*

[1479] Ossia nel caso dell'angelo (N.d.C.).

perché entrambi – differenza e differenziato – si collocano sullo stesso piano dell'essenza e della forma.

Le specie, ovvero le essenze e le forme che le costituiscono, determinano l'essenza o la natura dell'ente, essenza analoga universalissima rispetto alla quale ogni altra essenza si dice tale secondo analogia di attribuzione, poiché ogni essenza che non è ente in assoluto, ma ente questo o quello, è anzitutto ente con l'aggiunta di un limite che lo coarta a questo o quell'altro ente in particolare. L'essenza di questo ente è se stessa (ovvero precisamente questa) per riferimento all'essenza dell'ente di cui essa è una limitazione. «Diversae rerum species gradatim naturam entis possident. Statim enim in prima *entis* divisione invenitur hoc quidem perfectum, scilicet ens per se et ens actu: aliud vero imperfectum, scilicet ens in alio et ens in potentia. Et eodem modo discurrenti per singula apparet unam speciem super aliam aliquem gradum perfectionis adiicere: sicut animalia super plantas, et animalia progressiva super animalia immobilia [...] per quem modum in definitionibus, si una differentia subtrahatur vel addatur, diversa species invenitur»[1480]. Il *possidere gradatim naturam entis* indica immediatamente una partecipazione per gerarchia formale, poiché la natura dell'ente non è, nella sua pienezza, intrinseca a nessuna essenza finita, eppure ogni essenza finita ha qualcosa (una parte) della natura dell'ente dalla quale essa risulta per progressiva limitazione.

L'ente in quanto ente è anzitutto atto, sicché le limitazioni dell'ente sono dovute a gradi progressivi di potenzialità. In sé, la natura dell'ente non è puro atto di essere, perché non esclude le differenze potenziali che, di fatto, le sono intrinseche, ma essa non è nemmeno l'insieme delle differenze derivanti dalla potenzialità nella loro esplicitazione; non le esclude, ma nemmeno le esplicita, le contiene, sì, ma implicitamente e virtualmente. La potenza determina la natura dell'ente restringendola a una natura ontologicamente finita, ovvero costringendola a costituirsi essenza cui l'essere può competere solo per partecipazione. Nell'ambito delle essenze finite poi si apre un'altra distinzione, cioè quella tra le essenze atte a ricevere la partecipazione dell'essere in sé e quelle che ne sono capaci solo in altro, quella cioè tra sostanza e accidenti. E nelle forme sostanziali e accidentali le altre differenze sono ancora dovute a gradi di potenzialità progressivamente coartanti la natura di tale o talaltro genere. Le differenze determinanti le specie sono allora intermedie tra la potenzialità dell'ente indeterminato e l'attualità dell'ente che al limite tende a coincidere con l'atto puro di essere. Rispetto all'essere attuale esse apportano potenzialità; rispetto all'ente potenziale invece danno nuova attualità. Così gli animali

[1480] CG II, 95, n. 1807.

aggiungono alla vita che hanno in comune con le piante la conoscenza sensibile e gli animali mobili hanno in più il movimento rispetto a quelli che non ne sono capaci.

I gradi di perfezione esemplificano bene questo stato di cose: all'essere si aggiunge l'agire, all'agire il vivere, al vivere il conoscere e al conoscere l'*intelligere*, e tutto ciò è superato e avvolto nella suprema e ultima perfezione dell'ente che non è più l'esistere semplice del soggetto, ma l'esistere in assoluto, l'atto puro di essere. Essere suscettibile di essere, ovvero essere essenza finita, costituisce dunque la natura potenziale, generica dell'ente, a differenza della natura perfetta dell'ente in quanto è ente, ovvero in quanto attualmente è. Tra la natura dell'essenza-potenza e quella dell'essere-atto trovano spazio innumerevoli differenze che, mentre restringono l'atto di essere, ampliano la potenzialità del generico «essere essenza». L'ordine delle specie corrisponde perciò alla ricchezza o povertà delle differenze costitutive di un'essenza. Per conseguenza si tratta di un ordine gerarchico descrivibile in termini analoghi all'addizione e alla sottrazione.

c. Il genere e la differenza

140. Alla base del genere vi è la potenzialità della natura indeterminata, vaga, che giunge a costituirsi come specie tramite una determinazione attuante detta differenza che le dà un certo grado di attualità e quindi di entità nella gerarchia degli enti avvicinandola più o meno all'ente supremo che è solo atto e a quella caratteristica propria e costitutiva dell'ente in quanto è ente, che è esistere in atto. «Ratio igitur determinatae speciei consistit in hoc quod natura communis in determinato gradu entis collocatur»[1481]. L'ente finito è tale perché dall'ente infinito la cui natura è il semplice esistere lo separa l'abisso scavato dalla potenzialità; non è più puro atto, essenza che è essere, ma atto di una potenza, essenza suscettibile di essere e attuata dall'essere partecipato. Il primo momento della partecipazione dell'ente è dunque quello della limitazione dell'atto per opera di una differenza potenziale. Da essa si costituisce l'essenza nella sua finitezza, l'essenza come potenza di essere a differenza dell'Essenza-atto di essere. Tutti gli enti finiti hanno in comune la potenzialità della loro essenza così che al limite si può e si deve immaginare, ovviamente come un *ens rationis*, un'essenzialità finita come pura potenzialità[1482].

[1481] *Ibid.*, nn. 1808, 730.

[1482] Dio non vuole umiliare nessuna creatura col ridurla alla semplice potenzialità di essere (materia prima), ma anche alle infime creature dà una

Nessun'essenza però è di fatto pura potenza, se ci si pone sul piano della forma e dell'essenza stessa, anzi, ogni essenza è un atto formale, seppure distinto dall'atto di essere. Così tra l'atto formale che è potenza di essere e l'atto stesso di essere si apre la strada verso una gradualità di atti formali aggiunti allo sfondo[1483], comune a ogni ente finito, che è la immaginata essenzialità puramente potenziale. Tali aggiunte hanno a loro volta la caratteristica di composizione: da un lato vi è la "*natura communis*", la finitezza e la potenzialità comune a tutti gli enti che non sono lo stesso essere (*ipse actus essendi*), e dall'altro lato vi sono gli atti formali che si compongono con la potenza suddetta ponendola in specie e collocandola per conseguenza in un determinato grado di entità.

Ora, nelle cose composte di materia e di forma la materia costituisce un'ulteriore potenzialità in mezzo alla stessa essenza, sicché l'essenza della sostanza corporea risulta dalla determinazione della materia per opera della forma. La parte generica deriva dunque dal determinabile (materia), mentre quella che costituisce la differenza trae la sua origine dal determinante (forma). Non si tratta di diversi gradi di essenza diversamente attuabile dall'essere, ma di diversi gradi di materia diversamente attuata dalla forma. Mentre le essenze spirituali sono delle forme semplici, le essenze materiali traggono il loro genere da un principio del composto (materialità) e la loro differenza specifica dall'altro (forma): «Oportet quod ratio generis sumatur ex materiali, differentia vero specifica ex formali»[1484].

Eppure l'essenza specifica, per quanto derivante da princìpi di diversa origine, costituisce tuttavia un'unità come la stessa composizione di materia e di forma dà luogo a un'unità sostanziale individuale. Perciò la differenza costitutiva della specie appartiene alla specie come le appartiene il genere; anzi, nella specie l'uno e l'altra – genere e differenza – realmente coincidono. Ma anche logicamente parlando, nonostante la differenza tra il contenuto del genere e quello della differenza, questa appartiene propriamente a quello e ne determina dei princìpi intrinseci.

Sembrerebbe che S. Tommaso contraddica se stesso in quanto altrove non si stanca di ribadire l'estraneità della differenza alla natura del genere, ma tutto ritorna chiaro se si tiene a mente che non è il contenuto della differenza che appartiene già in partenza al genere, ma la determinazione operata dalla differenza; con tutta la sua incontestabile novità, termina un' esigenza già implicita nel

---

dignità (la forma e l'atto d'essere), che è un sigillo dell'essere divino. Ciò non toglie che la tessa materia prima sia creata da Dio (N.d.C.).

[1483] O fondamento (N.d.C.).

[1484] *Ibid.*

genere stesso[1485]. L'esempio citato dall'Aquinate è chiaro[1486]: si prenda come genere «animale dotato di piedi». La differenza che è «avere due piedi» è determinazione di quel «avere piedi» che è già insito nel genere, anche se il genere non contiene ancora questo o quel numero di piedi in particolare: se no, bisognerebbe escludere dal genere «animale con piedi» tutti i quadrupedi, il che è manifestamente assurdo.

d. La differenza perfeziona il genere

141. La differenza specifica determina sempre e comunque qualcosa di intrinseco al genere, per quanto nei composti di materia e di forma essa derivi da un principio diverso da quello dal quale trae la sua origine il genere. Il contenuto essenziale delle differenze non è dunque presente, nemmeno virtualmente, nell'essenza del genere, anche se, una volta aggiunto, determina qualcosa che è insito al genere sebbene rimanga ancora indeterminato in esso. Così nell'animalità è implicita la conoscenza sensitiva che, di suo, è aperta anche all'aggiunta della razionalità, tratta dalla parte formale ovvero dall'anima, all'animalità, che invece si tiene piuttosto dalla parte materiale ovvero dalla parte del corpo; l'una, la razionalità, determina qualcosa che era già indeterminatamente presente nell'altra: infatti nell'animalità è insita la conoscenza con la qualifica di «sensitiva» che però non le sbarra per nulla la strada verso la razionalità, sicché nell'uomo vi è conoscenza sensitiva che egli ha in comune con altri animali, ma ulteriormente determinata dalla razionalità che è, anch'essa, un tipo di conoscenza, e precisamente è l'intellettualità partecipata in un soggetto dotato appunto di conoscenza sensitiva[1487].

Ma la differenza di genere e specie non è propria delle cose materiali composte, bensì di enti finiti ovvero di essenze che, distinte come sono nel loro contenuto da ciò che è l'atto stesso di essere, possiedono tale atto solo per partecipazione e non per essenza. La posizione nel genere dipende allora non dalla composizione formale dovuta alla limitazione della forma per opera della materia, bensì dalla composizione entitativa dovuta alla limitatezza dell'essere per opera dell'essenza che non è, ma ha l'essere. È dunque accidentale

---

[1485] La differenza è esterna al genere da un punto di vista logico-formale, ma nella realtà si identificano nel soggetto concreto (N.d.C.).

[1486] *Ibid.*

[1487] Questo naturalmente non vuol dire che la razionalità derivi dalla sensibilità. Al contrario è la sensibilità che dipende dalla razionalità, così come il corpo dipende dall'anima, anche se è vero che nell'ordine genetico il conoscere umano inizia con l'esercizio della sensibilità (N.d.C.).

all'essenza finita in quanto tale che, al di là della sua limitazione entitativa, sia finita anche fisicamente, per inerenza della forma sostanziale a un sostrato materiale. Sarà perciò pure accidentale a una specie collocata in un genere che essa tragga la sua differenza rispetto al genere da un principio formale realmente distinto dal principio materiale, che invece dà origine alla *ratio generis*.

Anche essenze semplici, non fisicamente composte, ma sempre finite ontologicamente, saranno perciò collocate come delle specie in un qualche genere senza che però genere e differenza derivino da fonti diverse, che nell'ambito delle essenze delle sostanze separate non possono nemmeno avere luogo, data la semplicità (incomposizione) delle sostanze suddette. «Unde patet quod accidit generi et differentiae quod determinatio quam differentia importat, ex alio principio causetur quam natura generis, ex hoc quod natura quam significat definitio est composita ex materia et forma sicut ex terminante et terminato»[1488].

Tutto ciò è ulteriormente confermato dalla tendenziale intrinsecità della differenza al genere. Già sul piano degli univoci, ovvero di generi tratti dalla materia e determinati per opera di differenze tratte dalla forma, dove i rispettivi contenuti essenziali sono estrinseci l'uno all'altro, così da comportarsi additivamente l'uno nei riguardi dell'altro, le differenze costituiscono comunque delle determinazioni di parti essenziali del genere e perciò di parti intrinseche al genere. Sul piano degli analoghi ovvero di sostanze immateriali, poste in gradi diversi di ente nell'ambito dell'ente trascendentale, l'intrinsecità sarà ancora accresciuta in quanto la stessa essenza darà origine al genere in quanto determinabile (potenza dell'essere)[1489] e alla specie in quanto determinata (forma e atto formale in sé), sicché lo stesso contenuto essenziale della differenza sarà virtualmente implicitamente racchiuso nella *ratio generis*, poiché lo sfondo[1490] generico delle sostanze semplici non è la materialità determinabile formalmente, ma l'essenza dell'ente universale determinabile entitativamente e, com'è ovvio, non si dà differenza di ente che non sia ente.

L'eterogeneità del grado generico e specifico è dunque accidentale al fatto che un ente possieda genere e specie. Il che in fondo equivale a dire che l'univocità dei generi materiali è accidentale rispetto all'analogicità dei generi dell'ente finito in quanto è ente finito, e che l'univoco è solo un caso particolare dell'*analogia entis*, mentre la

---

[1488] *Ibid.*, n. 1809 a.

[1489] Nella sostanza spirituale la forma (differenza) non è limitata dalla materia (genere), ma essa stessa (genere) limita e restringe se stessa (differenza) (N.d.C.).

[1490] Il fondamento (N.d.C.).

partecipabilità della forma nella materia è solo un caso particolare dell'essenza partecipe della *ratio entis* dalla quale deriva per limitativa partecipazione.

L'appartenenza a un genere è possibile solo là dove l'essenza può essere considerata come potenza suscettibile di graduali attuazioni che la avvicinano alla natura di ciò che è l'essere stesso. In Dio, data la perfetta identità di essenza e di essere e quindi la pura attualità entitativa senza nemmeno un'ombra di potenzialità, non è concepibile una sottomissione sussuntiva sotto l'ente categoriale. L'Ente per sé sussistente non è né genere né specie nel genere, poiché per essere genere dovrebbe essere potenziale, perfezionabile da differenze aggiunte, e per essere specie nel genere dovrebbe risultare dall'attuazione di una potenza e dal perfezionamento di un che d'imperfetto, il che ancora implica potenzialità: «Si aliqua natura est non terminata, sed infinita in se, sicut supra ostensum est de natura divina, non est in ea accipere neque genus neque speciem»[1491]. L'infinito per sé, essenziale, è l'infinito attuale che non può verificarsi se non sul piano di ciò che è atto infinito ovvero sul piano dell'essere, come l'altro infinito, quello potenziale, si verifica connaturalmente sul piano della pura potenza che è la materia e la sua dimensione essenziale, ovvero la quantità continua o discreta. Entitativamente infinito è quel sussistente (e in questo senso si può anche dire «quella Sostanza») che è l'essere stesso, la cui essenza o natura non limita l'essere, ma si identifica con l'*esse ipsum*[1492].

Da ciò deriva anzitutto la trascendenza di Dio in quanto l'essere, atto di ogni ente in quanto è ente, supera, come l'ente stesso, tutti i modi particolari, predicamentali, dell'essere. L'essenza dunque che è adeguata all'infinità dell'essere è infinita come l'essere stesso, che contiene in sé, e quindi supera, ogni possibile sua differenza

---

[1491] *Ibid.*

[1492] Nel definire l'essenza di Dio non si può propriamente far riferimento ad un genere perfezionato da un differenza specifica, come potrebbe essere, per esempio, un discorso di tal fatta: genere "essere", differenza "infinito". Infatti il genere, come dice la parola (*genus*, stirpe) non è l'essere come tale, ma un "generatore" di essere tra altri generatori, tutti oltrepassati dalla trascendentalità universale dell'essere. Il genere è un poter essere, peraltro semplicemente pensato, un ente logico, perché di fatto il genere non esiste se non con la sua differenza, che gli consente di esistere nella realtà, come determinata cosa con la sua essenza specifica. Il genere ha un significato più ampio della specie che nasce dalla differenza. Ora tutte queste cose (potenzialità, genere, significato più ampio) sono inconcepibili in Dio, che è atto puro, totalità, infinità. Certo, per parlare di Dio siamo costretti a riferirci a generi e specie, ma dobbiamo fare attenzione a non reificare queste categorie e a ricordarci che esse, per quanto necessarie per pensare Dio, corrispondono solo al nostro modo di pensare, alla nostra logica umana, per cui devono essere accompagnate dalle suddette precisazioni (N.d.C.).

limitativa, e come l'essere è al di sopra delle categorie dell'essere, così pure l'essenza identica con l'essere dovrà trascendere tutte le categorie, tutti i generi, anche supremi, dell'ente.

Un'altra conseguenza è l'unicità di Dio, perché il supposito che è l'essere stesso secondo la sua natura non è un genere dell'ente né una specie nel genere, né, tanto meno, un individuo nella specie[1493], dimodoché esso non è moltiplicabile né come un modo particolare, categoriale, dell'essere nell'ambito della ratio entis, né come specie nel genere, né infine come individuo nella specie, il che vuoi dire che è in ogni modo, in assoluto, uno, anzi unico.

Tutto ciò rivela il fondamento profondo che costituisce rispettivamente il genere e la specie nel genere determinato dalla differenza. Un ente è genere per la potenzialità della sua essenza rispetto all'*actus essendi*, è specie nel genere per l'attuazione della potenzialità della sua essenza tramite atti formali aggiunti che lo avvicinano all'essenza dell'essere stesso senza che esso tuttavia mai possa raggiungerla. La ragione astratta di genere si basa allora sulla concezione altrettanto astratta di una universale essenzialità finita, ovvero distinta dall'essere (e per ciò stesso componibile con l'essere, anche se, come si vede, la distinzione precede la componibilità e la limitazione è antecedente alla composizione), che fa considerare l'essenza finita di qualunque grado formale come finita, ovvero come pura potenza rispetto all'*ipsum esse*. Sullo sfondo di tale pura potenzialità si articolano i singoli gradi dell'essenza finita non ancora per composizione con l'essere, ma per graduale attuazione formale[1494] (e non ancora entitativa) che determinerà il grado della successiva partecipazione compositiva dell'essere[1495], ovvero il grado dello stesso esistere proporzionato alla misura dell'essenza.

Tra quella natura che è pura finitezza essenziale, pura potenza entitativa, e quell'altra natura che è pura infinità esistenziale, puro atto entitativo, vi è una scala di nature intermedie che formalmente ampliano la potenza dell'essenzialità generica e altrettanto formalmente limitano l'attualità di ciò che è l'essenza stessa dell'essere. È qui la base della gerarchia formale delle essenze e della partecipazione per limitazione, è qui anche la ragione della sua

---

[1493] Dio è un Individuo, che però nel contempo è Specie, Sostanza, Essenza ed Essere: "Una singularis substantia spiritualis", come dice il Concilio Vaticano I (N.d.C.).

[1494] Comporta la semplice essenza e corrisponde all'analogia di attribuzione: un'essenza attribuita ad altre essenze per analogia (l'animale sano e la medicina sana) (N.d.C.).

[1495] Comporta soggetti che partecipano in modi diversi di una medesima perfezione. Corrisponde all'analogia di proporzionalità (la vita nell'uomo e nell'animale) (N.d.C.).

relativa indipendenza dalla partecipazione compositiva e della sua precedenza rispetto a quest'ultima[1496].

e. L'ordine delle sostanze immateriali è analogo

142. L'ordine delle sostanze immateriali non può che essere propriamente (ovvero anche logicamente) analogo. Negli univoci è comunque partecipata la *ratio analogiae* in quanto, ontologicamente parlando, la stessa natura generica è diversamente perfezionata dalle differenze specifiche (si pensi alla sensibilità umana che diventa addirittura strumento di una facoltà essenzialmente superiore qual è la razionalità) e similmente gli individui con le loro disposizioni particolari realizzano più o meno pienamente la *ratio speciei* (non è perciò abusivo parlare della maggiore o minore «umanità» di tale o talaltra persona). Eppure l'essenza del genere, logicamente ovvero astrattamente considerata, è indifferente alle differenze specifiche che le sono aggiunte, come lo è la natura della specie riguardo alle determinazioni individuali.

Al contrario, nell'ambito delle sostanze immateriali non si danno individui nella specie, ma ogni specie è individuo a sé stante. Il che sta a significare che l'essenzialità degli enti spirituali è completa in sé, una e indivisibile nella sua *ratio formae*, per nulla suscettibile di determinazioni aggiunte le quali, dato che scaturirebbero dal sostrato materiale, sarebbero, sì, determinanti, ma non attuanti o perfezionanti, bensì tutt'al contrario coartanti per un limite potenziale aggiunto e quindi frantumanti nel momento stesso in cui moltiplicano la specie in individui numericamente distinti[1497].

Non solo ma, sempre nell'ambito dei sussistenti immateriali, vi sono, certo, delle specie nel genere, perché, mentre l'individuazione deriva dalla materia che qui non ha luogo, la differenziazione delle specie nel genere è dovuta alla limitazione dell'atto di essere per opera dell'essenza che lo riceve in parte (per partecipazione appunto), limitazione che si verifica nelle sostanze spirituali entitativamente finite. Esse saranno dunque delle specie nel genere, non allo stesso modo tuttavia in cui lo sono le specie dei generi materiali univoci. La potenzialità del genere materiale è più profonda[1498] di quella dell'essenza rispetto all'essere, perché attinge

---

[1496] Nell'ente finito l'essere (composizione) presuppone l'essenza (limitazione) (N.d.C.).

[1497] La forma di quel dato angelo contiene in sé tutte le perfezioni che quella data forma può contenere, a differenza della forma di una materia, la quale si divide rendendosi partecipe di sé in molti individui, nessuno dei quali pertanto può esprimere da solo tutte le virtualità della forma (N.d.C.).

[1498] Accentuata (N.d.C.).

alla potenzialità della materia rispetto alla forma nell'ambito dell'essenza stessa e perciò al di qua o «al di sotto» per così dire, del grado essenziale. La potenzialità del genere immateriale invece è solo quella della «essenza distinta dall'essere in quanto distinta in genere». Tale essenzialità potenziale universale che abbraccia tutte le essenze finite e che ovviamente è un'entità puramente logica (come lo è d'altronde anche il genere *in abstracto*) non è più un univoco, ma un analogo giacché, mentre il sostrato materiale è indifferente alla forma che lo attua, l'essenzialità generica è essenzialmente modificata dalle differenze che la fanno diventare tale o talaltra essenza in specie[1499].

«Cum diversae species in substantiis separatis accipiantur secundum quod diversos gradus sortiuntur; in una autem specie non sunt plura individua [...] non sunt in substantiis separatis duae aequales secundum ordinem, sed una naturaliter est alia superior»[1500]. Là dove le differenze coartanti sono, sì, determinanti delle proprietà insite all'universale, eppure esterne, nella loro essenza, all'universale medesimo, tale natura universale rimane uguale nei particolari determinati dalle differenze suddette e si ha il genere o la specie univoci. Là dove invece le differenze sono modi limitanti *ab intrinseco* lo stesso essere a tale o talaltro grado essenziale e, aggiunte all'essenzialità astrattamente presa come «generica» nella sua potenzialità all'essere (finitezza entitativa), la rendono «essenza specificamente tale» intaccando, com'è ovvio, la stessa generica "*ratio essentiae*" nella sua essenzialità (poiché è essenziale all'essenza essere specificamente tale), indubbiamente l'ordine gerarchico formale è partecipativo e analogo secondo attribuzione propria.

[1499] Il genere "angelo", a differenza del genere delle sostanze materiali che è univoco, è un genere analogico, che contiene in sé le differenze (N.d.C.).

[1500] *Ibid.*, c. La differenza essenziale comporta l'aggiunta di un grado, a differenza delle differenze materiali, che possono comportare un'uguaglianza quantitativa (due persone che hanno lo stesso peso). Ora tra angelo ed angelo c'è una differenza formale. Per questo ogni angelo è superiore ad un altro angelo ed inferiore a un terzo (N.d.C.).

2. La sostanza assoluta

I. La necessità intrinseca del sommo Sussistente

a. Semplicità del sommo Sussistente

143. L'essere per sé sussistente è essere assolutamente necessario[1501]. Tale necessità intrinseca caratterizza profondamente la sua essenza, ma non per questo è la ragione sufficiente della conoscenza che la mente umana può avere della sua esistenza[1502]. È dunque del tutto errata la supposizione di Kant secondo cui la prova cosmologica tende a dedurre l'esistenza *de facto* dell'ente necessario dalla sua stessa intrinseca necessità. Eppure la proprietà di «necessario in assoluto» sarà di non poco giovamento nella stessa via che conduce all'evidenza dell'esserci di tale Ente. Questo perché quando si vuole affermare l'esistenza di una cosa è pur necessario sapere che cosa sia la realtà di cui si vuole asserire l'esistenza. Non è certo richiesto che lo si sappia per esatta definizione, ma occorre indicarne almeno qualche proprietà essenziale che competa, in quanto propria *sensu stricto*, a tale ente, a ogni tale ente (se ce ne sono molti) e solo a tale ente. Ora «ciò che esiste con assoluta necessità» è una proprietà, nel senso suddetto, della Prima Sostanza. Si tratterà allora di vedere se ciò cui compete esistere con assoluta necessità (Essenza assolutamente necessaria) esiste di fatto, realmente, (esistenza del Sussistente per essenza)[1503].

S. Tommaso è ben consapevole che nella descrizione (definizione nominale) dell'ente per sé sussistente occorre rinunciare a un procedimento positivamente determinante. Infatti l'ente supremo non è né genere contraibile da differenze né specie attualmente contratta da una differenza in un determinato genere. L'unica via che rimane è quella negativa che consiste nel rimuovere le differenze. Di fatto, togliendo una dopo l'altra le differenze che limitano l'ente finito e composto, si giunge all'ente assoluto e semplice e per ciò

[1501] Non è l'essere come tale ad essere necessario, come crede Severino, ma è solo l'essere per sé sussistente, ossia Dio (N.d.C.).

[1502] Sta qui l'errore del famoso "argomento ontologico" di S.Anselmo (N.d.C.).

[1503] Così pure non è difficile concepire un essere infinito, assoluto, eterno, immutabile, sussistente. Ma esiste di fatto tale essere? Lo si deve dimostrare non basandosi solo sul concetto ma partendo dalla realtà sensibile e applicando in senso analogico-induttivo il principio di causalità (N.d.C.).

stesso infinitamente trascendente, distinto da ogni altro ente[1504]. Così negando l'accidentalità di Dio lo si differenzia già da un numero molto esteso di enti; negando ulteriormente la sua corporeità lo si differenzia da tutte le sostanze materiali. È da notare con quale disinvoltura l'Aquinate parla della «Sostanza divina». È vero che Dio non può essere sostanza che analogicamente[1505], ma ciò non costituisce nessun impedimento, perché di fatto la *ratio substantialitatis* è una perfezione semplice che è nella sua più profonda natura analoga (partecipativa). «Si dicamus Deum non esse accidens, per hoc ab omnibus accidentibus distinguitur; deinde si addamus ipsum non esse corpus, distinguemus ipsum etiam ab aliquibus substantiis; et sic per ordinem ab omni eo quod est praeter ipsum, per negationes huiusmodi distinguetur; et tunc de substantia eius erit propria consideratio cum cognoscetur ut ab omnibus distinctus»[1506].

Ente semplice e ente composto (ontologicamente) sono differenze intrinseche virtualmente presenti nella *ratio analoga entis*, l'ente composto è tale perché possedendo differenze reali attuali tra gli elementi della sua compositiva costituzione, si differenzia sia dalla *ratio entis* in genere che dall'ente assoluto in particolare. Al contrario l'ente semplice esclude da sé ogni intrinseca differenza, ma proprio per questo si differenzia estrinsecamente attualmente da tutti gli altri enti[1507]. Non si tratta perciò di togliere le differenze virtuali insite nella *ratio entis* (come fece conseguentemente Hegel) approdando per quella strada alla confusione di tutto nel tutto, ovvero al panteismo, parente stretto del nichilismo[1508].

Si tratta invece, come si vede, di togliere delle differenze attuali insite nell'ente in quanto è ente finito (limitato dalle differenze suddette), così che al termine di tale *via remotionis* si giunge all'ente sommamente semplice ma non per questo confuso con gli altri enti,

---

[1504] CG I, 14, n.118 b.

[1505] La categoria di sostanza non è solo il massimo predicamento, ma la si può predicare in senso analogico anche del sommo ente, in quanto essere sussistente, anche se questa Sostanza (contrariamente a quanto pensava Spinoza) è priva di accidenti. Quindi si tratta di una categoria che scavalca il trascendentale e si applica al Trascendente (N.d.C.).

[1506] *Ibid.*, c.

[1507] Dio si differenzia dagli altri enti proprio perché non ha in se stesso, come tutti gli altri, delle differenze. In tal modo Egli è un ente assolutamente semplice, identificabile (privo di contraddizioni, quindi immutabile, Dio fedele) e riconoscibile (ha un "volto" preciso ed inconfondibile), e quindi unico (monoteismo), anche se è incomprensibile per la nostra mente limitata e relativamente ineffabile per la limitatezza dell'umano linguaggio (N.d.C.).

[1508] Se tutto (ogni cosa) è tutto (ogni altra cosa e Dio) o se tutto è uno (il che è lo stesso), nulla è qualcosa, e quindi l'essere è nulla (nichilismo). Il cammino da Hegel a Nietzsche è abbastanza logico (N.d.C.).

bensì sommamente differenziato da essi[1509]. E come se, spogliandosi delle differenze, l'ente assolutamente semplice in sé avesse spostato tutta la sua differenziazione al di fuori di sé. Così la semplicità e la trascendenza di Dio hanno la stessa radice e lo stesso motivo, ma tutto ciò è comprensibile solo se si parte dall'ente analogo e non da un ente immaginato come indifferente alle sue differenze[1510], ente arbitrariamente svuotato[1511] o riempito di essenze[1512], ente che si presta ugualmente all'equivoco del nichilismo e all'univoco confusionario del panteismo con tutte le oscillazioni dialettiche intermedie.

b. Eternità e necessità

144. L'eternità che esclude qualsivoglia mutabilità equivale all'assoluta necessità. Infatti, è eterno ciò che non solo non ha inizio né termine del suo esistere, ma che non conosce nemmeno un susseguirsi di momenti intermedi. Tale susseguirsi è dovuto ad attuazioni successive del soggetto. La successione in questione scompare dunque là e solo là dove non v'è spazio per un'attuazione supplementare, aggiunta, del soggetto; il che si verifica esclusivamente in un sussistente che non è potenza di essere, ma essere in atto, che non ha l'esistere, ma è il suo stesso esistere. E questo, l'identità dell'esistente e dell'esistere, costituisce la somma ed assoluta necessità. Dio dunque è eterno e per ciò stesso intrinsecamente necessario di assoluta necessità, perché in Lui l'essere s'identifica realmente con ciò che Egli è.

S. Tommaso ripropone a questo riguardo la via che conduce all'affermazione dell'esistenza di Dio partendo dalla contingenza delle entità materiali e finite. Non si tratta, come pensa falsamente Kant, di dire «se Dio è l'ente necessario, Egli necessariamente è», ma piuttosto: «Se l'ente necessario è[1513], è anche Dio, perché Dio è l'ente necessario». L'esistenza dell'ente necessario sarebbe deducibile dalla sua essenza (con la quale di fatto di identifica) solo se l'intelletto umano fosse in grado di conoscere Dio nella sua Essenza. Ora, la nostra ragione stenta a riconoscere e a definire le essenze delle cose

---

[1509] Si tratta di togliere la finitezza, ma supponendo l'ente, in modo che alla fine non resta il nulla, ma l'Ente infinito, il quale peraltro, essendo del tutto semplice, non si confonde con gli altri enti, tutti in vari modi composti (N.d.C.).

[1510] L'ente analogo contiene virtualmente le differenze; l'ente divino le trascende (N.d.C.).

[1511] Questo porta al nichilismo (N.d.C.).

[1512] Questo porta al panteismo (N.d.C.).

[1513] Esiste (N.d.C.).

limitate, quanto più dunque dovrà rinunciare alla pretesa di conoscere l'essenza del Sommo Ente!

Fortunatamente il principio di causalità, visto dalla parte dell'effetto, non procede dal perfetto al perfetto, ma ben al contrario dall'imperfetto al perfetto[1514]. Infatti, un'entità, in quanto perfetta nell'essere, non ha bisogno di ricevere tale perfezione da altro (ovvero da una causa); che se tuttavia la riceve, ciò manifesta eloquentemente l'imperfezione del causato, come a dire che esso ha sì una perfezione, ma non l'ha da sé, bensì da altro e in dipendenza da altro.

Tale indigenza ontologica appare con massima chiarezza nella contingenza delle cose, in particolare delle cose materiali, che possiedono una potenza di essere, ma anche di non-essere, così da essere sia generabili che corruttibili. «Videmus in mundo quaedam quae sunt possibilia esse et non esse, scilicet generabilia et corruptibilia[1515]. Omne autem quod est possibile esse, causam habet: quia, cum de se aequaliter se habeat ad duo, scilicet esse et non esse, oportet, si ei approprietur esse, quod hoc sit ex aliqua causa»[1516].

Le realtà materiali sono del tutto indeterminate[1517], sono cioè ugualmente determinabili dalla forma o dalla sua privazione, sicché la determinazione per l'una o per l'altra parte deriva non da queste cose stesse, ma appunto dalla loro causa efficiente che, introducendo una forma nella materia, introduce una necessità relativa (forma) nell'assoluto[1518] contingente (sostrato determinabile *ad utrumlibet*). È necessario allora che vi siano degli enti necessari almeno di necessità formale, che cioè possiedano una forma non legata alla materia, una forma *non* causabile nella materia e perciò né generabile né corruttibile. La forma o essenza in sé sussistente è dunque necessaria in quanto in sé determinata all'atto formale. Eppure essa rimane contingente e causabile quanto all'atto entitativo, se il suo contenuto essenziale non è il puro essere, ma qualcosa di diverso dall'essere. Tale sostanza immateriale sarà

[1514] Il problema dell'esistenza di Dio non è quello di formare il *pensiero* più elevato del quale siamo capaci. Questa è una maniera sbagliata di impostare il problema. E qui sbagliò S. Anselmo. Non si tratta tanto di *pensare*, quanto piuttosto di *sapere*. Il problema è quello di *conoscere la causa della realtà*, per cui bisogna partire dal reale (*per ea quae facta sunt*). A questo punto entra in funzione il principio di causalità ed è applicando tale principio che si risolve il problema. È ovvio poi che per pensare Dio, una volta che sappiamo che esiste, occorre esercitarsi nei pensieri più elevati dei quali siamo capaci (ecco la teologia) (N.d.C.).

[1515] Sembra che Severino queste cose non le veda (N.d.C.).

[1516] CG I, 15, n. 124.

[1517] Sono oscillanti (N.d.C.).

[1518] *Assoluto* nel senso di *soggetto* o *supposito* (N.d.C.).

necessaria secondo la sua natura; eppure la sua natura con la sua stessa proprietà di «essere formalmente necessaria» è causata quanto all'essere, è cioè posta nell'esistere da un ente distinto da sé.

La causa causante incausata, dalla quale tutta la serie di causalità della necessità formale dipende, sarà perciò una causa che è necessaria non solo formalmente, quanto all'essenza, ma anche entitativamente, quanto all'essere: «Omne autem necessarium vel habet causam suae necessitatis aliunde; vel non, sed est per seipsum necessarium [...]. Ergo oportet ponere aliquod primum necessarium, quod est per seipsum necessarium. Et hoc Deus est, cum sit causa prima»[1519]. Il necessario per sé è ciò che possiede in sé la ragione sufficiente della sua stessa necessità, il che equivale a dire che è quel sussistente la cui essenza possiede in sé la ragione sufficiente del suo essere.

La stessa contingenza delle cose finite, la duplice potenzialità della materia alla forma e dell'essenza all'essere, esige causalmente la necessità, quella relativa, formale, che esclude la materia e, in ultima analisi, quella assoluta, entitativa, che esclude la distinzione dell'essenza dall'essere. Perché se è realmente il contingente[1520], è ancora più realmente l'assolutamente necessario. Infatti è rigorosamente necessario che il contingente, in quanto tale, trovi il fondamento in altro, ovvero appunto nel necessario e nell'assoluto.

145. Il necessario per sé non può verificarsi se non in Dio in quanto solo in Dio si trova l'essere per essenza, l'essere identico con l'essenza, e una essenza che è solo ed esclusivamente essere. L'essere necessario[1521] coincide dunque con l'essere identico alla propria essenza. Se infatti l'essere necessario convenisse a una quiddità che non è quello stesso essere, si danno due casi fondamentali: a) l'essere necessario ripugna all'essenza distinta dall'essere come l'essere in sé ripugna all'essere in altro, proprio dell'essenza d'un accidente; in questo caso l'essere necessario manifestamente non conviene all'essenza, la quale perciò non è per nulla necessaria, anzi, esclude la necessità; b) oppure l'essere necessario non ripugna ma, anzi, si addice all'essenza.

A questo punto si hanno ulteriormente tre possibili eventualità: 1. l'essere dipende dall'essenza; 2. l'essere e l'essenza dipendono entrambi da una causa esterna; 3. l'essenza dipende dall'essere. «(Si esse quod necesse est, est alicui quidditati, quae non est quod ipsum est, consonum) [...] oportet quod vel esse huiusmodi dependeat ab essentia; vel utrumque ab alia causa; vel essentia ab esse. Prima duo

---

[1519] *Ibid.*

[1520] Secondo Severino, il contingente non esiste. Se lo dice lui... (N.d.C.).

[1521] Assolutamente necessario, ossia l'essere divino (N.d.C.).

sunt contra rationem eius quod est per se "necesse-esse": quia, omne quod sequitur ad esse rei, est ei accidentale. Et sic non erit eius quidditas. Deus igitur non habet essentiam quae non sit suum esse»[1522].

La casistica qui esposta è di basilare importanza. Anzitutto vi è il caso dell'essere, che si suppone assolutamente necessario, dipendente dall'essenza. Ora l'essere che dipende dall'essenza non è l'*ipsum esse*, che è invece trascendente rispetto a ogni data essenza finita ovvero potenziale, ma l'esistere dell'essenza commisurato e proporzionato ai ristretti limiti dell'essenza stessa. Si tratta perciò di un essere partecipato nell'essenza, composto con l'essenza e aggiunto ad essa. Il che ovviamente contraddice la natura dell'assolutamente necessario, poiché il necessario è ciò che non può non essere, mentre l'atto ricevuto in una potenza e composto con essa è anche separabile da essa, sicché il composto in questione può anche non essere e talvolta effettivamente non è.

Similmente, se l'essere e l'essenza dipendono, nella loro congiunzione, da una causa esterna ad entrambi, non si dà un che di assolutamente necessario. Nel primo caso ipotizzato si prendeva in considerazione la partecipazione dell'essere nell'essenza che fa dipendere l'essere partecipato dal partecipante, ovvero l'esistere dalla natura di ciò che esiste. Ora invece si considera una conseguenza della partecipazione, che è la dipendenza causale: ogni partecipato è anche in qualche modo causato. Un esistere che dipende dall'essenza è un esistere ricevuto in essa, ma non si riceve ciò che già da sé si possiede, sicché una siffatta essenza non ha l'essere da sé, eppure ce l'ha; perciò ce l'ha da altro, ovvero da una causa che produce l'essere nella sua essenza come pure l'essenza sottoposta al suo essere e perciò realmente esistente. Ma ciò che, non possedendo l'essere in virtù di se stesso, lo ha in virtù di qualcos'altro, ovvero per mezzo di una causa, può anche non averlo, se la causa non glielo dà. E, dato che la causa è superiore al suo effetto, non è detto che essa debba dare l'essere a un'essenza che non è l'essere stesso. Perciò un ente causato è un ente che può non essere e per conseguenza un ente non necessario.

Infine il terzo caso è quello di un'essenza che dipende dall'essere. E in questo caso l'essere può avere necessità assoluta perché è superiore all'essenza da esso distinta, ma non può dare a tale essenza il suo stesso essere-necessario, perché l'essenza suddetta non è l'essenza dello stesso essere-necessario. Questo perché, come dice acutamente l'Aquinate, «omne quod sequitur ad esse rei, est ei accidentale». L'essere del soggetto è la stessa sostanza realmente esistente, l'essenza che costituisce la sostanza non segue il suo

[1522] CG I, 22, n. 203.

essere, ma le dà l'essere; se una qualche essenza segue l'essere della sostanza, essa è accidentale a tale sostanza; non è costitutiva della sostanza e parte di essa, ma aggiunta a essa, inerente a essa e costitutiva del suo esser tale o talaltra, non del suo essere *simpliciter*. Così l'umanità dà l'essere umano a questa persona umana, mentre la bianchezza non dà all'uomo l'essere-uomo che è il suo essere assoluto, ma l'essere tale cioè bianco. Così l'essenza dipendente dall'essere necessario non è l'essenza dell'esistente necessariamente, ma semmai qualche essenza aggiunta e che comunque gli è accidentale ed estranea.

Si potrebbe dire che l'essere stesso è necessario, ma si congiunge con un'essenza che lo riceve in modo contingente. Ma in tal caso l'essere suddetto non sarà l'essere di quell'essenza e l'essenza non riceverà quell'essere, ma qualche sua partecipata (limitata) somiglianza. È degno di nota il procedimento di S. Tommaso nello smontare l'obiezione sopra esposta. Infatti, partendo dall'intelligibilità del nesso essenza-essere, egli suppone che l'essere stesso, l'*ipsum esse*, lungi dal sottrarsi all'intelligibilità diventando un che di trascendente rispetto a ogni essenza e quindi a ogni contenuto pensabile, è trascendente, sì, rispetto alle essenze finite, ma in quanto finite, non in quanto essenze, sicché l'essere stesso può e deve essere considerato come essenza, anzi, come suprema ed esemplare essenza.

«Quia si illud esse (scilicet quod per se necesse est) potest intelligi sine illa essentia, sequetur quod illa essentia accidentaliter se habet ad illud esse»[1523]. L'accidentalità in questione è quella predicabile (non predicamentale), quella cioè che fa riferimento all'essenza e non alla sostanza. L'essere è un contenuto conoscibile e, se vi è un'essenza che l'intelletto comprende come non necessariamente legata al concetto (essenza) dell'essere stesso, tale essenza non è l'essenza di quell'essere, non è ciò che esiste in virtù di quell'essere, ma è accidentale all'essere ovvero gli è estranea come essenza diminuita e derivata rispetto all'essenza piena e originaria. «Hoc autem quod est per se "necesse esse", est Deus. Non igitur illa est essentia Dei, sed aliqua essentia Deo posterior»[1524].

È questo lo stesso principio universale della partecipazione per composizione: ogni atto ricevuto in una potenza è limitato nella sua attualità dalla potenza ricevente, cosicché ciò che in sé è atto per sé non può che essere atto per partecipazione nella potenza con cui si compone. L'essere necessario è impensabile senza l'essenza di cui esso è atto; se quell'essenza è pensabile separatamente da ciò che è l'essere necessario, essa non è l'essenza di cui quell'essere è atto, ma

---

[1523] CG I, 22 n. 205.
[1524] *Ibid.*

un'essenza inferiore (*posterior*), limitata dal suo differire da ciò che è lo stesso essere e quindi attuabile non più dall'essere necessario (*per se*), bensì dall'essere contingente (*per participationem*).

Ma anche l'essere sostanziale delle sostanze finite è impensabile senza la loro essenza e di fatto, mentre l'essenza finita è (predicabilmente) accidentale rispetto all'essenza infinita dell'atto di essere, l'essere suo, l'essere in essa partecipato, il suo esistere, pur derivandole da altro, non è altro da essa, ma costituisce il suo atto *ab intrinseco*, sicché non le sarà più accidentale, ma essenziale. Ora, un simile essere non è più l'essere necessario in assoluto, l'*esse ipsum*, ma un essere limitato dalla sostanza potenziale che lo riceve, e perciò è un essere nella sostanza la cui causa – causa dell'essere partecipato – è la stessa causa della sua congiunzione con il soggetto attuato; è causa della partecipazione dell'essere nell'esistente.

«Si autem non potest intelligi illud esse sine illa essentia, tunc illud esse absolute dependet ab eo a quo dependet coniunctio sua ad essentiam illam»[1525]. Solo l'essenza identica con l'essere è assolutamente necessaria, in modo tale che il suo esistere sia l'essere stesso che le conviene per sé, sia quanto alla sussistenza che quanto al rapporto con l'essenza stessa. Nelle sostanze finite invece l'essere stesso è accidentale[1526] rispetto al nesso con l'essenza, ma conviene per sé al supposito[1527]; il loro esistere (essere partecipato) è invece essenziale non solo al supposito, ma anche all'essenza in quanto l'essere *simpliciter* d'una sostanza è l'essere determinato dall'essenza sostanziale (l'essere per sé dell'uomo è quello dato dall'umanità, non quello che gli è dato dalle sue qualità o dalle determinazioni quantitative). In questo caso però l'essere partecipato, anche se conviene *per se* alla sostanza che lo partecipa, è tuttavia causato nella sostanza come atto nella potenza (che non può derivare se non da un ente in atto distinto da sé), e quindi è causato in sé in quanto all'essere partecipato, mentre è essenziale il fatto di essere solo una partecipazione dell'*esse ipsum*, sicché causare l'essere nell'esistente (congiunzione essere-essenza) è causare l'essere stesso dell'esistente.

c. Priorità del partecipato rispetto al partecipante

146. Il tema della partecipazione in entrambe le linee, quella attributiva fondata sulla relazione creatura-Creatore e quella

---

[1525] *Ibid.*

[1526] L'essere è accidentale dal punto di vista predicabile, ossia dell'essenza (N.d.C.).

[1527] L'essere è sostanziale dal punto di vista predicamentale, ossia dell'esistere (N.d.C.).

proporzionale che fa riferimento alla somiglianza tra il modo in cui il finito si rapporta all'essere finito e l'infinito all'atto di essere altrettanto infinito, viene ripreso ancora per dimostrare la priorità di ciò che è partecipato (il *per se*) rispetto a ciò che partecipa (il *per participationem*) e la necessità assoluta del primo non-partecipante di cui tutto partecipa sia quanto all'essenza (che coincide con l'essere) sia quanto all'esistenza (è necessario che vi sia un ente la cui essenza s'identifica con l'essere).

«Omnis res est per hoc quod habet esse. Nulla igitur res cuius essentia non est ipsum esse, est per essentiam suam, sed participatione alicuius, scilicet ipsius esse. Quod autem est per participationem alicuius, non potest esse primum ens: quia id quod aliquid participat ad hoc quod sit est eo prius. Deus autem est primum ens quo nihil est prius. Dei igitur essentia est suum esse»[1528].

L'argomento inizia dal carattere indubbiamente formale dell'essere: l'essere è ciò per mezzo di cui l'ente (ciò che è) è ovvero esiste. Anche l'essenza è una forma in quanto si presenta come ciò per mezzo di cui la cosa è ciò che è; essa dà dunque non l'essere in assoluto, ma l'essere questo o quello. Se l'essenza determinante l'essere questo della cosa non è l'essere in assoluto, si ha la differenza reale tra essenza ed essere; non solo, ma si ha anche un'inferiorità dell'essenza rispetto all'essere in quanto l'essere contiene tutte le sue possibili modalità, le quali però, una volta esplicitate nella loro particolarità, non esauriscono tutto l'essere rimanendo ben al di sotto di esso.

Sicché, se le sostanze determinate da essenze inferiori all'essere sono o esistono, l'essere che le fa esistere non è l'essere in assoluto, ma l'essere che le riveste adattandosi alla finitezza della loro misura ontologica; non è più l'essere per essenza (l'essenza che è essere e solo essere e nulla meno che essere), ma solo l'essere per partecipazione (l'essenza inferiore all'essere che riceve l'essere, dipende da una causa del suo essere, di quell'essere che essa non è, ma che ha per partecipazione). L'essere partecipato ovviamente non è l'essere in sé, di cui esso è appunto una partecipazione, ma la differenza tra l'essere finito e l'essere infinito, l'essere di questa cosa qui e l'essere in assoluto, costituisce una differenza essenziale nell'ambito dell'essere (esistere) stesso, sicché l'atto di essere – assoluto o partecipato e partecipato in questa o quella misura – costituisce un analogo essenzialmente diverso in soggetti diversi accomunati tutti dal loro rapportarsi all'esistere: tutti gli esistenti esistono, ma l'esistere dell'uno è essenzialmente diverso da quello d'un altro.

[1528] CG I, 22, n. 210.

A questo punto, e la svolta risulta estremamente significativa, dall'analogia di proporzionalità dell'essere l'attenzione si sposta a quella che contiene un elemento prevalente di attribuzione, analogia dell'ente, di ciò che è, delle essenze sussistenti (sostanze) che esistono. Essenzialmente diverso è il rapporto dell'essere infinito al soggetto la cui essenza coincide con l'essere stesso e quello dell'essere finitamente partecipato e causalmente derivante a un soggetto costituito da un'essenza distinta dall'essere e perciò inferiore a esso. E fin qui, come si vede, si è nell'ambito della partecipazione compositiva e della proporzionalità. Ma tale analogia ne comporta un'altra: quella che mette in relazione di inferiorità non più l'essere nel soggetto finito all'Essere nel Soggetto infinito, ma lo stesso ente finito all'Ente infinito ed assoluto.

L'ente finito, per essere tale, ovvero ente realmente esistente, deve rendersi partecipe dell'essere, ma esso stesso non è l'essere, sicché quell'essere per la cui partecipazione esso è, gli è superiore e lo precede. Il riferimento relativo concerne però l'essere considerato non più tanto astrattamente come forma quanto piuttosto preso concretamente così come esso stesso è nell'ente (soggetto esistente). Ora, l'essere esistente in virtù della propria essenza è indubbiamente prima dell'essere esistente in virtù di una causa che gli è esterna. L'ente finito non partecipa solo, compositivamente, dell'essere astratto – forma di tutte le forme e atto ultimo, né della *ratio entis* secondo un'analogia che abbiamo chiamato «completa» perché contiene l'uno e l'altro tipo di analogia, ma anche dell'Ente infinito in quanto infinito, non più per composizione però (giacché nulla dell'Ente infinito vi è nel finito) bensì per limitazione, in quanto l'ente finito è una somiglianza dell'infinito (ottenuta partendo dall'infinito per esplicitazione dei limiti provenienti da esso). L'essenza di ogni creatura è virtualmente implicita nell'Essenza di Dio che è l'Essere puro, ma una volta che la differenza dell'essenza finita è resa esplicita, essa promana da quell'Essenza che è l'essere e, se riceve l'essere, riceve un essere partecipato essenzialmente diverso dall'essere per essenza ovvero dall'essere che è la sua stessa essenza.

Dato che Dio è il primo Ente, esso deve essere impartecipato e quindi la sua essenza deve identificarsi con l'essere stesso. In tal modo la sua essenza non è suscettibile di partecipare dell'essere né di riceverlo da un altro ente, il che vuoi dire anche che non c'è nessun altro ente superiore a Dio. Dio è dunque l'ente necessario, perché non partecipa di altro e nel contempo è necessario che tale ente necessario vi sia, perché l'esistenza dell'esistente per partecipazione richiede l'esistenza dell'esistente per sé.

d. Necessità e contingenza

147. Ogni essere porta in sé una certa necessità, sicché ogni ente in quanto è ente e nella misura in cui lo è, è necessario. Infatti l'opposto della necessità, la contingenza, si fonda sulla potenza a non essere (sia a essere diversamente sia a non essere affatto) ed è perciò affine al non-essere stesso. La possibilità o potenza si divide però in attiva e passiva: attiva si riferisce a ciò che può essere fatto in quanto è prodotto dalla causa efficiente; passiva, si riferisce invece a ciò che è fattibile in quanto è ricevuto nella potenzialità del sostrato che costituisce la causa materiale. La potenza attiva può al limite fare a meno della potenza passiva, come in genere l'atto può rendersi indipendente dalla potenza, mentre al contrario la potenza dipende sempre strutturalmente dall'atto. Dalla parte dell'effetto della causa efficiente (dotata appunto di potenza attiva) si richiede solo che non implichi contraddizione, ed è quanto basta affinché esso sia prodotto da un agente di infinita potenza che nei suoi effetti non suppone nulla di preesistente, nessun soggetto o sostrato, nessuna reale potenza, ma solo quella potenza ideale che dicesi «obbedienziale» e che consiste nella privazione di contraddizione nell'essenza dell'ipotetico effetto.

La contingenza degli enti finiti, la loro potenza al non-essere, considerata dalla parte di questi stessi enti, consiste fondamentalmente nel fatto che le loro essenze sono distinte dall'essere e potenziali rispetto a esso. San Tommaso dice a questo punto[1529] che Avicenna sosteneva che la necessità derivante alle cose dal loro essere è interamente estrinseca all'essenza delle cose stesse, come lo è lo stesso essere che esse ricevono dal di fuori, da Dio. Così nessun ente finito avrebbe una necessità insita nella sua essenza, ma solo una necessità causata estrinsecamente. Al contrario Averroè avrebbe sostenuto, e l'Aquinate tende a dargli prudentemente ragione[1530], che le cose la cui natura ha potenzialità al non-essere non possono ricevere la sempiternità nemmeno da una causa esterna, mentre al contrario quelle cose che, prive di materia, consistono nel puro atto formale, hanno un'«essenza» per sé sempiterna, per quanto soltanto partecipe di essere, ma partecipe di essere in modo tale che da parte sua (cioè dell'essenza) essa è sempre connaturalmente disposta a possederlo e quindi ad esistere.

«Si enim forma ex hoc quod inest materiae, est principium essendi in rebus materialibus, nec res materialis potest non esse nisi per separationem formae; ubi ipsa forma in esse subsistit, nullo

---

[1529] Cfr. *De Pot.*, 5, 3 c.

[1530] *Ibid.*, "Et haec quidem positio videtur rationabilior".

modo poterit non esse, sicut nec esse potest a se ipso separari»[1531]. La necessità e la contingenza non riguardano dunque solo il rapporto dell'essenza all'essere, ma si collocano più radicalmente ancora a livello dell'essenza stessa, in quanto questa è o non è connaturalmente «soggetta a contrarietà», ovvero in quanto ha la materia determinabile da una pluralità di forme o è solo forma pura già determinata in sé. Eppure la necessità essenziale delle sostanze separate non esclude contingenza entitativa, sicché la stessa loro relativa necessità è causata dall'assolutamente necessario che pone in essere ciò che è tale, necessario, solo sotto un aspetto ristretto. «Ipsius enim naturae creatae cui competit sempiternitas, causa est Deus»[1532].

La sempiternità dunque spetta all'essenza e non è efficientemente causata come non lo è neppure l'essenza; è invece radicalmente causata quanto a quell'essere senza il quale l'essenza non esisterebbe affatto[1533]. Si impone ancora una volta la differenza tra l'ordine delle essenze (potenze all'essere) e l'ordine degli enti (attualmente esistenti). Eppure anche nell'essenza delle cose materiali, del tutto contingenti, vi è ancora una certa lontana partecipazione della necessità in quanto, nonostante la loro corruzione, sempre rimane la materia e la forma non sparisce nel nulla, ma torna allo stato di reale potenzialità[1534].

La potenza attiva di Dio invece può incontrare solo un duplice tipo di impossibilità (non-fattibilità). Tale dualità è riconducibile alla causa formale da una parte e a quella efficiente-finale dall'altra. La prima impossibilità consiste nella contraddizione implicita nell'ipotetico effetto. Esso non è producibile in quanto è privo d'una determinata essenza (a causa della contraddizione) così da non essere per conseguenza nemmeno suscettibile di essere. La seconda impossibilità si sdoppia ancora secondo il duplice aspetto della causalità dinamica che è efficiente da un lato, finale dall'altro. È impossibile infatti che una causa determinata alla produzione di questo e non di quell'altro effetto produca qualcosa di diverso da ciò a cui è, appunto, determinata. Similmente è impossibile che un agente determinato alla volizione di tale fine ultimo e perciò dipendente da esso, nel contempo non dipenda da esso volendo qualcos'altro come ultimo fine. Così è impossibile, in linea di causalità efficiente, che il Padre non generi il Figlio e, in quella della

---

[1531] *Ibid.*

[1532] *Ibid.*

[1533] L'essenza di per sé è sempiterna; ma se non fosse sostenuta da Dio nell'essere, cadrebbe nel nulla (N.d.C.).

[1534] *Ibid.*

finalità, che Dio, pur non dipendendo da essa, non voglia la somma Bontà della Sua Essenza.

Dio ha in sé la ragione sufficiente del suo essere e del suo bene e perciò, esclusa ogni dipendenza causale, è necessariamente determinato e dalla pienezza del suo essere e dalla perfezione assoluta del suo bene. Al contrario le creature sono tutte contingenti rispetto a Dio, partecipando da Lui la necessità a diversi gradi, però senza che mai scompaia la loro fondamentale contingenza data dalla distinzione reale dell'essere e dell'essenza. Un'essenza che non è il suo essere può essere pensata non esistente senza contraddizione a differenza dell'Ente per sé sussistente che, al limite, può essere negato quanto al suo esserci reale (come avviene dalla parte degli atei ciechi alla testimonianza eloquente degli enti finiti che indicano il loro fondamento e la loro causa nell'Infinito), ma la cui essenza non può essere pensata se non come idealmente esistente (e questa è la verità della prova ontologica che non dice nulla sull'esserci di Dio, ma dice pressoché tutto sulla divina Essenza). Non implica dunque contraddizione che la creatura non ci sia, sicché essa può anche non esserci e, anche se fosse necessaria formalmente (come sostanza spirituale) così da sottrarsi a generabilità e corruttibilità, rimane sempre contingente entitativamente rimanendo esposta all'annichilabilità insita nella sua creabilità.

Similmente il Creatore rimane sovranamente libero nei riguardi di tutto l'insieme degli enti finiti dal punto di vista causale e finale. Dio infatti non produce le creature "*ex necessitate naturae*" né è dunque determinato alla loro produzione. E come potrebbe essere altrimenti, se si tiene conto del fatto che Dio causalmente è sempre e solo Datore di essere? Le creature che non sono essere, ma essenze finite poste nell'essere tramite l'atto di essere partecipato, non procedono da Dio con necessità, perché non adeguano, se non in minima parte, l'oggetto formale della potenza creatrice che, largitrice com'è dell'essere, risulta infinita come è infinito l'*ipsum esse*.

Così pure la bontà divina non dipende da nulla, nemmeno da se stessa, per quanto sia determinata a se stessa in quanto identica con se stessa (Dio non è finalizzato, ma è la *ratio finis* in sé medesimo), e tanto meno potrà dipendere dalla bontà limitata delle creature, che non aggiungono nulla all'essere e perciò nemmeno alla perfezione di Dio. Con la creazione subentrano *plura entia*[1535], non *plus entis*, e così pure il bene non viene ampliato, ma solo moltiplicato nelle sue

[1535] Qualcosa di meno di Dio, ossia un essere per partecipazione, che quindi non si aggiunge a Dio né aumenta il suo essere, che è già infinito, ma si tratta di un essere inferiore e comunque distinto dall'essere divino. Chi dunque nega che il mondo sia distinto da Dio col pretesto che il mondo non aggiunge nulla a Dio, fa un discorso che non regge (N.d.C.).

infinite partecipazioni. Dio solo è assolutamente necessario, ovvero lo è sul piano dell'essere; le creature lo sono, semmai, *secundum quid*, sul piano dell'essenza, la quale però riceve l'essere da un altro ed esiste in virtù di un altro.

II. La natura dell'ente esistente da sé

a. Identità di essenza, di forma e di essere

148. Un punto particolare ci preme chiarire in questo studio per opporre doverosa resistenza all'irrazionalismo esistenzialistico: la coincidenza al vertice dell'*analogia entis* dell'essere e dell'essenza. Non solo l'essere ha un'essenza, ma la esclude così poco che addirittura costituisce l'Essenza suprema tra tutte. La coincidenza suddetta non riguarda l'essenza soltanto, bensì anche la forma. Ogni ente in quanto è ente ha una forma che ne costituisce l'essenza. Al limite la forma stessa non solo costituisce, ma addirittura si identifica con l'essenza. In ultimo infine la forma identica all'essenza coincide, nel sommo Ente, con la forma ultima e infinita, con l'essere stesso.

Si ha dunque alla base di questa gerarchia delle forme la forma inerente alla materia e perciò limitata dalla materia nel suo essere forma come, più generalmente, ogni potenza è limitante rispetto all'atto che essa riceve e dal quale è attuata. A questo punto della scala degli enti la forma non è per nulla identificabile con l'essenza che essa invece costituisce. Sicché la forma inerente alla materia è, per così dire, il costitutivo di un costitutivo. Infatti, attuando la materia, la forma costituisce, assieme alla materia, la sostanza. Ma la sostanza non è costituita dalla forma soltanto, bensì dalla forma e dalla materia insieme, sicché al di là della forma attuante la materia, vi dovrà pur essere un'essenza determinante formalmente la sostanza tutta intera.

Bisogna, in altre parole, concepire un costitutivo della sostanza (supposito) tutta intera in cui anche la materia possa entrare, non certo a modo suo, ovvero di materia concreta ed individuante, bensì assimilata alla condizione di forma. Così l'anima umana costituisce assieme al corpo l'uomo, e la sostanza «uomo» è nel contempo formalmente costituita dall'essenza specifica che è l'«umanità». Nell'umanità non vi è l'anima soltanto, ma anche il corpo; non però questo corpo qui, bensì la corporeità astratta. Inoltre l'anima umana differisce, certo, dall'umanità, eppure «avere anima intellettiva» è determinante per l'«umanità» stessa.

Nella zona media della suddetta gerarchia, costituita da sostanze spirituali finite, si ha la coincidenza di forma e di essenza. La forma

non attua più la potenza d'un sostrato materiale limitante, ma a titolo di piena essenza costituisce quel sussistente che è la sostanza spirituale. Si ha perciò la perfetta coincidenza tra forma ed essenza e la costituzione della sostanza suddetta per opera, indistintamente, di quella forma che è anche essenza. Il costitutivo si rende però necessario perché qualcosa di potenziale c'è anche nella sostanza immateriale: il supposito, che non è ma riceve l'essere; e siccome l'essere differisce dall'essenza, anche il supposito dovrà essere distinto da essa, perché l'essenza non riceve l'essere immediatamente (essendo un *quo aliquid est*), bensì tramite il supposito (che è un *quod*), e sarebbe cosa ben strana se qualcosa ricevesse qualcos'altro tramite se stesso, chè allora quel «tramite» sarebbe del tutto superfluo.

Infine, al vertice dell'analogia delle forme, si trova quella forma che non solo si identifica con l'essenza, ma con lo stesso essere. È la forma-essenza del primo e sommo ente. Qui l'essere si costituisce come essenza e perciò stesso come supposito, in quanto nell'istanza suddetta, e solo in essa, si è dinanzi a un sussistente (*quod est*) che è identicamente l'ultimo e il più alto costitutivo formale (*quo est*), ovvero l'essere stesso. La forma giunta alla sua assolutezza fa scomparire e il sostrato materiale e il supposito sostanziale. La materia, ovviamente, non c'è e il supposito, ciò che è, altro non è che ciò per mezzo di cui è tutto ciò che è, ovvero l'essere.

S. Tommaso lascia intravvedere questa verità in un testo che intende escludere da Dio la composizione di materia e di forma, ma nella sua conclusione sembra dimostrare più di quanto si fosse proposto. «Unumquodque agens agit per suam formam: unde secundum quod aliquid se habet ad suam formam, sic se habet ad hoc quod sit agens. Quod igitur primum est et per se agens, oportet quod sit primo et per se forma. Deus autem est primum agens, cum sit prima causa efficiens [...]. Est igitur per essentiam suam forma; et non compositus ex materia et forma»[1536].

L'ampiezza dell'argomentazione è dovuta alla vastità analoga del concetto di «forma», che può significare forma in materia, forma che s'identifica con l'essenza intera, e infine forma che, al di là dell'essenza, coincide con lo stesso essere. Il principio secondo il quale "*unumquodque agens agit per suam formam*" è intuibile per il fatto che l'azione procede dal soggetto per mezzo della sua forma; l'agire segue l'essere e come la forma dà l'essere in atto a tale soggetto potenziale, così sarà ancora la forma a dargli il suo agire connaturale. «Illud enim quo primo aliquid operatur est forma eius, cui operatio attribuitur: sicut quo primo sanatur corpus, est sanitas, et quo primo scit anima, est scientia [...]. Et huius ratio est, quia nihil

[1536] I, 3, 2 c.

agit, nisi secundum quod est actu: unde quo aliquid est actu, eo agit»[1537].

b. Identità di essere e di agire

Diversa tuttavia è la forma per cui una cosa è ciò che è e quella per cui la cosa (sostanza) agisce. Infatti, il proprio atto è nella propria potenza, dimodoché dove gli atti sono distinti, lo sono anche le potenze e siccome, negli enti finiti, l'agire non è l'essere, la potenza che sottostà all'agire, ovvero la facoltà operativa, forma accidentale, differirà dalla potenza sottostante all'essere che è l'essenza identica con la forma sostanziale nelle sostanze separate e comunque costituita da essa nelle sostanze materiali. Eppure, per quanto la facoltà operativa sia aggiunta come un che di accidentale alla sostanza, essa tuttavia non è accidentale all'essenza[1538], ma appartiene necessariamente e propriamente a essa e talvolta persino la costituisce (come «avere intelletto» è essenziale e persino costitutivo per l'uomo): «Natura [...] uniuscuiusque rei ex eius operatione ostenditur»[1539]. L'agente è per conseguenza il supposito (*actiones sunt suppositorum*), ma quest'ultimo si rapporta a una duplice forma: una che gli dà l'essere e che, assieme all'essere stesso, è la condizione del suo agire, poiché nulla agisce se non esiste in atto; l'altra, aggiunta alla forma che dà l'essere, è la forma accidentale che costituisce le facoltà e gli abiti operativi per mezzo dei quali l'agente prossimamente agisce.

Il principio secondo il quale ogni agente agisce per mezzo della sua forma (lasciando deliberatamente vasto il significato di "forma") si esprime equivalentemente in quest'altro assioma: «*Secundum quod aliquid se habet ad suam formam, sic se habet ad hoc quod sit agens*». Il soggetto sta alla sua forma sostanziale quanto all'essere come sta alla sua forma operativa quanto all'agire. Il primo agente, l'agente per essenza, dovrà dunque essere forma prima, «forma per essenza» appunto. Ora ciò che è per essenza agente non conosce distinzione tra agire ed essere e quindi neppure tra forma sostanziale (entitativa) ed accidentale (operativa).

Essere "*per essentiam suam forma*" esclude perciò dall'Ente per sé sussistente non solo ogni partecipazione della forma sostanziale in un sostrato materiale limitante a causa della sua potenzialità, ma esclude da esso altresì, e più significativamente ancora, ogni partecipazione della forma operativa nella sostanza agente e quindi

---

[1537] I, 76, 1 c.

[1538] Accidente predicamentale, ma non predicabile (N.d.C.).

[1539] *Ibid.*

ogni distinzione tra accidente e sostanza, tra l'agire stesso in atto e l'essere in atto, tra l'operazione e l'essenza come pure tra l'essere e l'essenza. In breve, la «forma per essenza» non solo non è limitata da una partecipazione compositiva per ricezione in un sostrato potenziale, ma non lo è nemmeno per una partecipazione limitativa tramite un distacco del soggetto dall'agire e dell'essenza dall'essere.

c. *Assoluta unicità*

149. La somma e infinita essenzialità di Dio risulta anche dalla sua assoluta unicità. Infatti l'essenza specifica è una numericamente, ovvero numericamente incomunicabile, non moltiplicabile in individui distinti, se il suo principio individuante le è intrinseco e non estrinseco, ovvero se essa è individuo in virtù di sé e non in virtù di qualcos'altro. «Manifestum enim est quod illud unde aliquod singulare est hoc aliquid, nullo modo est multis communicabile. Illud enim unde Socrates est homo, multis communicari potest: sed id unde est hic homo, non potest communicari nisi uni tantum. Si ergo Socrates per id esset homo per quod est hic homo, sicut non possunt esse plures Socrates, ita non possent esse plures homines»[1540]. In altre parole, dove coincide l'individuo con la specie, non vi è che un solo individuo che esprime in sé tutta la specie. Ed è questo, indubbiamente, il caso di tutte le sostanze incorporee le quali, prive come sono della materia prima, non hanno un principio individuante esterno alla loro forma (essenza), sicché ogni individuo rappresenta tutta una specie, né vi è una specie che possa racchiudere, sussumere, in sé più individui.

Eppure, in questo ambito, le sostanze immateriali che pure sono ontologicamente finite, pur facendo coincidere specie e individuo, non permettendo una pluralità di individui in specie, non escludono tuttavia una certa comunanza del genere «sostanza», nel quale esse si differenziano secondo specie distinte corrispondenti a gradi diversi di perfezione formale. Questo perché la loro essenzialità è potenziale rispetto all'atto ultimo dell'essere, sicché è riscontrabile in esse una comune "*ratio generis*" appoggiata alla potenzialità della loro essenza ontologicamente limitata e perfezionabile tramite aggiunte di differenze specifiche attuanti il «genere» suddetto, senza che tuttavia vi sia a livello della loro essenza stessa una reale composizione di potenza e di atto formali.

Vi è però una reale composizione di potenza e atto entitativi, ed è quanto basta per far differire logicamente specie e genere, far appartenere tale specie a tal genere e consentire una moltiplicazione

[1540] I, 11, 3 c.

delle specie nel genere. La distinzione tra essere ed essenza fa sì che l'essenza siffatta non possa esistere se non ulteriormente disposta alla ricezione dell'essere. Se infatti l'essenza è il suo essere, non v'è dubbio che in virtù di tale identità l'essenza è già per sé sussistente, perché è già e più ancora per sé esistente (e l'esistere racchiude in sé il sussistere e lo presuppone). Se invece l'essenza non è il suo essere, per esistere essa deve ricevere la partecipazione dell'essere, ma non può riceverla in virtù del suo semplice essere essenza, perché come essenza è un *quo aliquid est* e in nessun modo un *quod est*. Così le sostanze immateriali finite non hanno un sostrato materiale distinto dalla forma sostanziale, né per conseguenza un'individualità distinta dalla specie, ma hanno come tutte le sostanze che non sono ma ricevono l'essere, un supposito distinto (almeno modalmente) dall'essenza.

Il supposito, al di là dell'essenza rende l'essenza suscettibile di ricevere delle perfezioni al di là di sé, ovvero l'essere e le proprietà inerenti alla sostanza. Perciò la distinzione supposito-essenza rivela la moltiplicabilità delle specie nel genere (attuabilità dell'essenza) come la distinzione materia-forma è indice infallibile della moltiplicabilità degli individui nella specie (limitabilità dell'atto formale per opera del sostrato materiale potenziale). Siccome però «*ipse Deus est sua natura*»[1541], Dio non può essere che unico in assoluto ovvero non moltiplicabile in nessun modo, non solo come individuo in specie, ma neppure come specie nel genere o generi nell'ambito dell'ente trascendentale. E tutto ciò perché Egli è in sé sommamente semplice: identità di individuo e specie (esclusione di materia)[1542], identità di supposito ed essenza (esclusione di potenzialità attuabile)[1543], identità di essenza ed essere (esclusione di atto limitabile)[1544].

d. Natura e persona

150. L'essenza divina, sommamente una, anzi, unica, si identifica con il sussistente, con l'ipostasi, con la persona. Le persone divine sono dunque realmente distinte l'una dall'altra secondo le relazioni opposte di origine e di originato (non causato), ma nel contempo, in quanto sono sussistenti, e non possono che esserlo perché in Dio –

[1541] *Ibid.*

[1542] Riguardo all'essenza: trascende le sostanze materiali (N.d.C.).

[1543] Riguardo alla sussistenza: trascende l'essenza delle sostanze spirituali (N.d.C.).

[1544] Riguardo all'essere: trascende l'essere delle sostanze spirituali (N.d.C.).

pienezza di essere – non può entrare nulla di accidentale, si identificano con l'unica essenza-sostanza divina.

Per dimostrare questo S. Tommaso muove dal significato stesso del nome "persona": «Persona enim in communi significat substantiam individuam rationalis naturae [...]. Individuum autem est quod est in se indistinctum, ab aliis vero distinctum. Persona igitur, in quacumque natura, significat id quod est distinctum in natura illa: sicut in humana natura significat has carnes et haec ossa et hanc animam, quae sunt principia individuantia hominem; quae quidem, licet non sint de significatione personae, sunt tamen de significatione personae humanae»[1545].

Nella nozione di persona si uniscono dunque sostanza e natura (essenza) e si precisa che la sostanza è individua né potrebbe essere altrimenti poiché la concretezza costituisce una *conditio sine qua non* del sussistere che caratterizza la sostanza. La natura invece significa, per sé immediatamente, non l'individuo, ma la specie. Il rapporto sostanza-essenza sarà dunque in qualche misura analogo a quello tra individuo e specie, anche se non potrà mai ridursi del tutto a esso, perché il primo binomio esprime dimensioni del reale, mentre il secondo, per quanto descriva un che di reale, significa enti logici, seconde intenzioni, esistenti primariamente nella sola ragione. Ora, la persona in genere è il «distinto in una natura», prescindendo dal modo della distinzione. È ovvio però che il tipo del distinguersi non è indifferente rispetto al tipo di natura così differenziata, né rispetto al tipo di sostanza che risulta dalla differenziazione suddetta. Si avrà dunque un'analogia di nature distinte in supposti numericamente diversi.

È chiaro che la individuazione per opera della materia si distingue da quella che avviene nella specie stessa e da quella che ha luogo solo in relazioni sussistenti. Essenzialmente diversa è perciò l'essenza delle sostanze materiali, quella delle sostanze separate e quella infine del Sussistente assoluto. L'individuazione per materia è racchiusa nel significato di questa persona (umana, dotata di corpo), non della persona in genere; eppure ciò che è la persona in astratto contiene in sé virtualmente i modi diversi in cui nature diverse si costituiscono persone.

Ora, nell'ambito della natura divina solo un unico tipo di distinzione può aver luogo, la distinzione per relazione di origine. E si noti che con ciò non si abbandona l'ambito della filosofia perché, se è vero che la Trinità costituisce un mistero soprannaturalmente rivelato, l'ontologia dell'Ente per sé sussistente, che dà interpretazione logicamente valida al mistero, è di indole prettamente filosofica, poiché, anche se per assurdo la Trinità non

[1545] I, 29, 4 c.

fosse, l'unica concepibile differenza *in divinis* continuerebbe a essere quella relativa. Senonché, data la reale identità in Dio tra essenza ed essere, le relazioni non potranno essere aggiunte né all'essenza né all'essere della sostanza come degli accidenti predicabili e/o predicamenti. Infatti l'essenza giunta all'identità con l'essere, atto ultimo, non risulta più attuabile e perfettibile e il supposito che non ha essere per partecipazione, ma è essere per essenza, non può ricevere in sé nulla in aggiunta al «suo essere», perché il «suo essere» è l'essere *ut sic*, è tutto ciò che è l'essere.

Per conseguenza le relazioni distinguenti la natura sono la natura stessa e, data la sussistenza dell'Essenza divina, sono altresì la sostanza, sicché le Persone saranno distinte nell'unica Essenza, anzi, nell'unica Sostanza, saranno cioè ipostasi unica quanto al fatto di sussistere[1546], ipostasi diverse quanto alla relazione che sussiste[1547]. Il Procedente è dunque diverso da Colui dal quale procede nell'essere distintamente termine e origine di processione, non però nell'essere sussistente che è comune (numericamente, individualmente, sostanzialmente) all'Uno e all'Altro.

«Relatio autem in divinis non est sicut inhaerens subiecto, sed est ipsa divina essentia: unde est subsistens, sicut essentia divina subsistit [...]. Et hoc est significare relationem per modum substantiae quae est hypostasis subsistens in natura divina; licet subsistens in natura divina non sit aliud quam natura divina»[1548]. L'identità di essere e di essenza comporta anche quella di essenza e di supposito (ipostasi, sostanza, persona) e l'esclusione di tutti gli accidenti con l'unica eccezione di quell'accidente particolare che può deporre le sue caratteristiche di accidente, di inerente al sostrato, che è il predicamento della relazione. La relazione infatti non è solo un "*in alio*", ma anche un "*ad aliud*", e questo secondo aspetto può essere mantenuto anche quando non c'è più il primo.

e. Essenza somma

151. L'essenza è ciò in virtù di cui una cosa è ciò che è e per conseguenza è anche ciò per cui la cosa ha l'essere partecipato ovvero l'esistere. Il sommo ente è *per se essentia* in due modi: anzitutto esistenzialmente, perché in esso l'essere non si distingue dall'essenza, sicché tutto ciò che esso è, è solo questo: essere e non già essere tale o talaltra cosa che, per quanto ci sia, non è tuttavia ciò che è l'essere stesso. Ma proprio per questo esso è anche per sé

[1546] Persona in senso monoteistico: una sostanza, una sussistenza (N.d.C.).
[1547] Persona in senso trinitario: tre relazioni, tre sussistenze (N.d.C.).
[1548] *Ibid.*

essenzialmente; ovvero quella essenza che viene a coincidere con l'essere stesso non solo è essenzialmente, ma è anche essenza essenzialmente, ovvero costituisce l'Essenza ultima e somma.

Questa piena e perfetta essenzialità di Dio appare alla luce di ciò che, anziché essere per essenza, è solo per partecipazione. Infatti l'ente per partecipazione, che è l'ente distinto dalla sua essenza, implica anzitutto una composizione: «In omni enim eo quod non est sua essentia sive quidditas, oportet aliquam esse compositionem»[1549]. La composizione in questione si colloca sul piano stesso della costituzione dell'ente sostanziale. Ciò che è[1550], l'ente, è infatti la sostanza realmente esistente, della quale si asserisce appunto che è distinta dalla sua essenza. E lo è in una duplice dimensione: anzitutto perché una siffatta essenza differisce dall'essere, poi perché l'esistente stesso differisce dalla sua quiddità. E queste due differenze si accompagnano sempre a vicenda, in quanto l'essenza, in sé atto formale, ma potenza entitativa nei riguardi dell'essere, non essendo l'essere, deve riceverlo in vista del suo esistere, ma per riceverlo deve disporsi come un *quod est*, modo nuovo e aggiunto che essa non ha in sé (in sé, si è visto, essa *è* un *quo est* formale), bensì in vista dell'altro da sé, appunto dell'essere da ricevere[1551].

Così l'essenza limitata si distingue dall'atto di essere che essa ha sopra di sé e dal supposito sostanziale che ha, per così dire, sotto di sé[1552]. Il supposito è dunque il termine di un'essenza in sé interminata e così, sotto l'aspetto quidditativo-formale, è limite dell'essenza e quest'ultima in qualche modo si «compone» con esso, mentre sotto l'aspetto sostanziale-esistenziale la terminazione supposizionale (a differenza di quella individuale numerica) si presenta come una perfezione disponente all'atto di esistere. L'esistere a sua volta è limitato e coartato dall'essenza distinta da esso e potenziale rispetto a esso.

Ora, l'esistere puro, l'essere, contiene in sé entrambe le perfezioni: quella di essere il primo *quod* e quella di essere l'ultimo *quo*. Infatti l'esistere concreto è del soggetto ed è il soggetto, mentre l'esistere, nella sua natura di puro esistere, è perfezione e al di là di ogni altra pensabile perfezione. Ciò vuol dire che dove l'essere nella sua natura di atto puro coincide con l'esistere concreto del soggetto, l'essenza di un tale esistente coincide con entrambi i lati: e con il

---

[1549] CG I, 21, n. 197.

[1550] Esiste (N.d.C.).

[1551] L'essenza, per poter esistere, deve sussistere, perché essa non è ciò che esiste, ma ciò che l'ente è o per cui l'ente è ciò che è (*quo*) (N.d.C.).

[1552] "Sotto", perché comporta l'immagine del "sostenere" nell'esistere; ma si potrebbe anche dire "sopra", in quanto il sussistere, superando l'essenza, la innalza all'esistere (N.d.C.).

supposito e con l'esistere-essere. Viceversa l'essenza che coincide con uno degli estremi s'identifica anche con l'altro: l'Essenza per sé sussistente non ha bisogno di disporsi all'essere ed è perciò l'essere, l'Essenza per sé esistente non riceve l'essere in un ricettacolo-supposito aggiunto e perciò è già sussistente ed è il suo proprio supposito.

«Cum enim in unoquoque sit sua essentia, si nihil in aliquo esset praeter eius essentiam, totum quod res est, esset eius essentia; et sic ipsum esset sua essentia. Si igitur aliquid non esset sua essentia, oportet aliquid in eo esse praeter eius essentiam. Et sic oportet in eo esse compositionem. Unde etiam essentia in compositis significatur per modum partis, ut humanitas in homine»[1553]. Quel "*unumquodque*", "*aliquid*", "*res*" significa indubbiamente l'ente ovvero la sostanza, ossia ciò che ha primariamente l'essere, ciò che in sé è. Ora, se nell'ente non vi fosse nulla all'infuori dell'essenza, tutto l'ente (supposito esistente) sarebbe la sua essenza[1554]. Questa poi non sarebbe più nell'ente come parte nel tutto, ma sarebbe tutto l'ente. Al contrario, dove la sostanza esistente non è la sua essenza, l'essenza lascia qualcosa al di fuori di sé che fa parte della sostanza, ma non entra nell'essenza stessa. Quel «al di fuori dell'essenza» poi non può essere che lo stesso supposito e il suo esistere: l'essenza costituisce il supposito, ma non è il supposito. L'essenza dà l'essere della cosa alla cosa, ma non è l'essere, né in assoluto né l'esistere della tal cosa in particolare[1555]. Nell'ente per partecipazione l'essenza stessa è parte del tutto e non il tutto ed essendo parte, nel tutto entra in composizione con altre parti, ovvero riceve la modalità di sostanza con la sussistenza, e la dignità di ente con l'esistere, perfezioni, queste, che entrambe si collocano rispettivamente al di qua e al di là dell'essenza in questione.

La partecipazione costitutiva dell'essenza finita è dunque espressa molto chiaramente in termini di parzialità, limitatezza dell'essenza distinta da ciò che è[1556] (sostanza esistente), e di composizione, costituzione formale di un *quid* sostanziale e ricezione dell'essere (l'essere è nell'essenza tramite il supposito come l'essenza nel supposito in vista dell'essere). Ogni partecipazione *saltem quodammodo* è una composizione, ma la composizione non è del tutto originaria, perché prima di essa occorre concepire la costituzione dei suoi elementi, delle sue parti, che, ovviamente,

---

[1553] *Ibid.*

[1554] È questo il vizio dell'essenzialismo o formalismo (N.d.C.).

[1555] Questo è il vizio (di origine nominalista) dell'esistenzialismo: risolvere l'essenza nell'esistente, vanificare l'astratto nel concreto e l'universale nel singolare. Da qui la sostituzione della storia o della morale alla metafisica (N.d.C.).

[1556] Esiste (N.d.C.).

compongono il tutto, ma non derivano dal tutto, (al contrario, è il tutto che deriva dalle sue parti).

Le parti non sono allora composizione in atto, ma il componibile in potenza. Prima che il tutto sia costituito per attuale composizione, occorre che le parti del tutto potenzialmente componibili si costituiscano come parti. Il composto è dunque parziale a causa della parzialità di ciò che si compone, ma ciò che si compone dev'essere «parte» prima che avvenga la composizione. È dunque inevitabile una certa precedenza della partecipazione limitativa, costitutiva delle parti nella loro parzialità, su quella compositiva che è una parzialità in atto risultante dalla limitata ricezione d'un atto in una potenza limitata e limitante. Ora, per limitare l'atto, la potenza limitante deve essere già limitata prima di riceverlo, prima di comporsi con esso.

L'essenza finita non è costituita finita per composizione con l'atto di essere, ma si costituisce nella sua finitezza prima di tale composizione tramite una differenza limitante. L'essenza finita è l'essenza distinta realmente dall'essenza di ciò che è l'essere, ed ecco la partecipazione per limitazione. L'ente finito è l'essenza finita composta finitamente con un essere infinito in sé, ma finito nella sua presenza a un sostrato finito, ed ecco la partecipazione per composizione. Come la potenza è distinta dall'atto sul piano del contenuto formale, così, sullo stesso piano, è distinta la partecipazione per limitazione da quella per composizione. Ma, come la potenza non può esistere senza l'atto sul piano dell'esserci, così anche la partecipazione è reale solo nell'ambito della partecipazione compositiva, altrimenti rimane puro ente di ragione come è ente di ragione l'essenza (sostanza) non attuata dall'atto di essere[1557]. Questa reale sovrapposizione dei due tipi di partecipazione non significa però che essi siano riducibili l'uno all'altro o che siano indistinti l'uno dall'altro.

152. L'essenza che non è essere, non è nemmeno il sussistente (sostanza), ma parte del sussistente. La prima caratteristica dell'essenza finita è dunque la sua parzialità che risulta dalla partecipazione limitativa e fonda la partecipazione compositiva.

Un'altra sua caratteristica, non meno interessante dal punto di vista della dottrina della partecipazione, è la sua suscettibilità di ricevere degli accidenti. L'essenza limitata lascia al di fuori di sé degli accidenti predicabili (impropri) sul piano dell'essenza, in linea della partecipazione limitativa, e proprio per questo è suscettibile di ricevere degli accidenti predicamenti (propri o impropri che siano)

[1557] È un puro possibile. Per questo l'essenzialismo è una filosofia dei possibili, non dei reali. Essa prende a modello non l'astrazione fisica, ma quella matematica (N.d.C.).

sul piano dell'esserci e quindi in linea della partecipazione compositiva. In entrambe le direzioni la partecipazione comporta sempre accidentalità.

«Solum illud videtur esse praeter essentiam rei quod non intrat definitionem ipsius: definitio enim significat quid est res. Sola autem accidentia rei sunt in re aliqua praeter essentiam eius. In Deo autem non sunt aliqua accidentia [...]. Nihil igitur est in eo praeter essentiam ipsius»[1558].

Si prende in considerazione anzitutto l'essenza sola, prescindendo dalla sua esistenza o meno. E si constata che essa trova la sua espressione concettuale e verbale nella definizione. Ciò che non fa parte della definizione non entra dunque nemmeno nell'essenza della cosa[1559]; e ciò che non entra nell'essenza fa parte degli accidenti predicabili impropri. È bene premettere che l'essenza può essere considerata metafisicamente come ciò che primariamente costituisce la cosa e fisicamente come l'insieme delle proprietà che comunque (anche secondariamente) entrano nella costituzione della cosa. La libertà è propria dell'uomo, ma non ne è il costitutivo primario che è invece la razionalità; essa sarà «accidentale» all'essenza metafisica, ma essenziale a quella fisica. Al contrario un accidente improprio, come la bianchezza o l'erudizione, non fa parte né dell'essenza fisica né di quella metafisica, ma rimane interamente accidentale, distaccato rispetto alla natura della cosa e aggiunto a essa non in virtù della natura, bensì, semmai, in virtù di qualche causa esterna.

L'essenza infinita non lascia nulla al di fuori di sé, né sotto l'aspetto metafisico né sotto quello fisico. In fondo, nella somma essenza, l'aspetto fisico non solo di fatto coincide con quello metafisico, ma è anche concettualmente, *secundum rationem*, implicito in esso, in quanto ogni attributo divino contiene virtualmente tutti gli altri attributi. Diversa è la situazione dell'essenza finita, nella quale le proprietà integranti l'essenza fisica sono concettualmente estrinseche alle proprietà metafisicamente costitutive ed entrambi i tipi di essenza lasciano al di fuori di sé tante altre possibili determinazioni che non sono l'essenza della cosa né derivano dall'essenza, eppure all'essenza si aggiungono in virtù di qualche principio causale estrinseco. Che l'uomo sia di carnagione bianca dipende dai suoi genitori trasmettitori del patrimonio genetico, non certo dalla natura specifica di ciò che è l'uomo in sé.

[1558] *Ibid.*, n. 198.

[1559] La razionalità entra certamente nella definizione della natura umana (*animal rationale*), ma solo come accidente predicamentale, in quanto la ragione sussiste nella natura umana o nel soggetto umano; invece dal punto di vista della predicabilità, essa non è accidentale ma essenziale. Se invece si definisce la natura uma come sostanza composta di anima e corpo (N.d.C.).

f. In Dio non ci sono accidenti

In seguito però la prospettiva si sposta dall'essenza verso la sostanza e il soggetto esistente ricevente delle determinazioni inerenti a esso. Ed è in questo senso che si dice che in Dio non vi sono degli accidenti con chiaro riferimento ad accidenti inerenti al soggetto ovvero accidenti-predicamenti. È cosa ontologicamente molto significativa quella di passare dalla finitezza essenziale (estrinsecità di alcune determinazioni) a quella esistenziale (suscettibilità del soggetto di ricevere degli esistenti in esso, inerenti a esso). In breve, quale è l'essenza, tale è il soggetto: se l'essenza è finita perché lascia fuori di sé degli accidenti che non le sono propri, anche la sua sostanza, la sostanza da essa costituita e di cui essa fa parte, sarà finita nel senso che potrà ricevere al di là del suo essere sostanziale altro essere: accidentale, inerente, aggiunto.

In Dio vi è invece l'infinitudine in entrambe le dimensioni. La Sua Essenza contiene ogni altra essenza, e ogni differenza formale di ente: o eminentemente formalmente, se si tratta di differenze in sé perfette, o sempre eminentemente, ma virtualmente, se invece si tratta di differenze che assieme alla perfezione contengono dell'imperfezione[1560]. Nulla dunque si può aggiungere all'essenza di Dio. Ora, dato che le aggiunte all'essenza si collocano al di là dell'essenza, ma al di qua dell'essere (*infra latitudinem essendi*), bisogna concluderne che l'essenza non suscettibile di aggiunte è l'essenza realmente identica all'*ipsum esse*.

A questo punto, considerata l'essenza divina come esistente in virtù di se stessa, della sua intrinseca *ratio essendi*, appare con chiarezza che all'esistente divino, alla Sostanza divina, nulla può esistenzialmente inerire. Tale inesione infatti significherebbe aggiungere essere (inerente) a essere (sostanziale), ma ciò è possibile solo se l'essere sostanziale è limitato tramite un'essenza limitata. Dato dunque che l'essenza divina è infinita e che possiede l'essere non per partecipazione, ma per essenza, ovvero in tutta la latitudine di ciò che è «essere», non è concepibile che a tale essere se ne aggiunga un altro, perché l'ipotetico essere, per poter essere aggiunto, prima di esser ricevuto nell'essere che lo riceve, dovrebbe non esserci stato. Ma non c'è essere che non faccia parte dell'essenza dell'essere e quindi dell'essenza di Dio. Perciò, come Dio esclude accidenti predicabili impropri (essenze aggiunte all'essenza), così esclude pure accidenti-predicamenti, sia propri che impropri (esseri aggiunti all'essere).

[1560] In questo senso anche la materia è contenuta nell'essenza divina (N.d.C.).

153. La parzialità della partecipazione comporta sempre una quale accidentalità. Non a caso al *per se* o *per essentiam* si oppone sia il *per participationem* che il *per accidens*. È accidentale ciò che è «in virtù di altro», un che di mediato dunque, e tale è pure ciò che esiste per partecipazione, in quanto il «per partecipazione», secondo la sua stessa definizione, non è primariamente e immediatamente, ma dipendentemente da ciò che è per sé ed essenzialmente. Ovviamente ciò che è accidentale sotto un aspetto può essere, e di fatto è, essenziale o sostanziale sotto un altro. Così il bene della creatura è accidentale al bene in assoluto, eppure rispetto all'essenza di tale creatura il suo bene creaturale non è per nulla accidentale, bensì, appunto, essenziale; mentre è accidentale il bene aggiunto che secondo la sua natura esula dalle esigenze dell'essenza finita in questione. La sostanza entitativamente limitata è accidentale rispetto all'essere che solo l'ente per sé sussistente essenzialmente possiede, eppure per quanto sussistente non nell'essere, ma in una natura distinta dall'essere, essa è pur sempre sussistente e degna di essere considerata come «sostanza»: è dunque una sostanza, seppure non in assoluto, bensì rispetto a tale essenza cui compete essere in sé (anche se non per sé) e non in altro.

L'accidentalità si colloca sul piano della partecipazione limitativa a livello dello stesso limite che stacca l'ente particolare dall'ente comune, ossia l'essenza che non è l'essere, dall'essenza che è quella dell'essere stesso. E l'accidentalità si trova da entrambi i lati del confine suddetto. È accidentale all'essenza dell'essere avere questa o quella differenza, in quanto l'essere contiene (e contenendo supera) tutte le differenze. Siccome le differenze dell'essere sono intrinseche all'essere stesso, esse modificano l'essere essenzialmente, ma non è affatto essenziale all'essere in sé essere modificato da questa anziché da quell'altra sua differenza (cosa che sarà invece essenziale all'essere partecipato o limitato in questo piuttosto che in quell'altro modo). Ma è accidentale anche all'essenza finita (derivata per limitazione) tutto ciò che essa lascia «fuori di sé» e che pure appartiene all'essenza infinita dalla quale quella finita trae appunto la sua origine. Il colore bianco appartiene secondo la sua essenza all'essere (anche se non è, come s'è visto, reciprocamente necessario che l'essere comune si realizzi nella differenza particolare che è «colore bianco»). Non appartiene invece all'essenza dell'uomo di cui fanno parte la razionalità (come costitutivo) e la risibilità (come proprietà).

Per quanto poi concerne la partecipazione compositiva di tipo esistenziale, è da notare anzitutto che l'essere non può che risultare accidentale rispetto ad ogni essenza distinta dalla natura di ciò che è lo stesso essere. L'atto di essere non solo esula dai confini dell'essenza limitata, ma non può nemmeno essere ricevuto in essa

se non come un che di aggiunto e in questo senso di accidentale. L'essenza riceve dunque l'essere come inerente a sé e perciò nel suo termine supposizionale che la rende soggetto di dimensioni ontologiche inerenti. Ora, l'atto di essere è e rimane estraneo e aggiunto all'essenza sussistente, mentre l'essere partecipato, l'esistere, è ciò che pone in atto la sostanza, è lo stesso suo essere sostanziale. L'essere in sé inerisce al soggetto finito e non è il soggetto finito. L'essere partecipato invece, l'esistere della sostanza, inerisce sì al soggetto, ma è anche, esistenzialmente parlando, il soggetto stesso senza nulla aggiungere al suo contenuto quidditativo; è l'emergere di tutta l'essenza della sostanza dal nulla e dalla potenzialità delle sue cause. Così l'essere partecipato al soggetto, pur inerendo al soggetto, non è tuttavia accidente-predicamento nel soggetto. In altre parole, alla sostanza finita l'essere (anche quello suo, partecipato) spetta accidentalmente[1561] senza costituire in essa un accidente[1562].

Tutte le altre perfezioni invece, aggiunte all'essere sostanziale partecipato e contenuto sotto l'ampiezza dell'essere in sé, non solo ineriscono alla sostanza, ma costituiscono dei veri e propri accidenti in essa. E ciò vale sia per le proprietà estranee all'essenza sia per quelle che ne fanno parte: è accidente[1563] la bianchezza che non è essenziale all'uomo, ma è accidente[1564] anche la facoltà intellettiva che invece non solo è essenziale all'uomo, ma addirittura ne è il costitutivo specifico.

È infine accidentale, rispetto alla perfezione in sé, quella modifica che la perfezione subisce nella sua partecipazione-composizione col soggetto. Così l'intellettualità è perfezione in sé infinita. Invece, nella sua particolare realizzazione nella persona (sostanza) umana subisce delle restrizioni, dimodoché da intellettualità pura diventa razionalità, facoltà conoscitiva capace dell'universale, ma discorsiva e legata ai sensi.

g. Partecipazione e causalità

154. Il partecipato non è solo il parziale e l'accidentale, ma è altresì il causato e il potenziale. La proprietà di «avere in parte» precede quella di «essere causato»; eppure l'una è legata all'altra, sicché nulla è partecipato se non tramite la causalità. Né qualcosa

---

[1561] Accidente predicabile (N.d.C.).

[1562] Ma non predicamentale, chè anzi l'essere, dal punto di vista predicamentale, è lo stesso essere sostanziale (N.d.C.).

[1563] Contingente, predicabile improprio (N.d.C.).

[1564] Necessario, predicabile proprio (N.d.C.).

può essere causato se non è parziale. La pienezza di essere è incausata e incausabile; invece l'essere parziale, finito, non s'identifica con l'essere causato; eppure non può che essere causato. Ciò vale anzitutto sul piano della causalità efficiente. connessa, come le spetta secondo la sua natura, con quella finale che la determina in quanto *omne agens agit propter finem*. Il partecipato è conferito al partecipante come l'atto a un sostrato ricevente potenziale, attuazione d'una potenza per opera di un ente in atto che definisce ciò che è la causalità efficiente nella sua essenza più intima.

Ma ciò vale anche sul piano della causalità formale, sia intrinseca che estrinseca ed esemplare, o piuttosto bisognerebbe dire che vi è un altro nesso tra la partecipazione, questa volta limitativa, e la causalità formale intrinseca in riferimento a quella esemplare. Ed è facile capire ciò che intendiamo per causalità formale riferita a quella esemplare: «Essentia rei vel est res ipsa vel se habet ad ipsam aliquo modo ut causa: cum res per suam essentiam speciem sortiatur. Sed nullo modo potest aliquid esse causa Dei: cum sit primum ens. Deus igitur est sua essentia»[1565]. L'essenza è la causa formale della sostanza: come la forma è causa del sostrato materiale e, assieme ad esso, del composto, così l'essenza è causa del supposito ed assieme a esso, della sostanza. L'essenza è causa del supposito in linea di causalità formale intrinseca. Ora, meno un'essenza è causa del supposito, più perfetta essa (essenza) è nel suo essere forma. In altre parole, la lontananza del supposito dall'essenza è segno di essenza meno perfetta nella gerarchia esemplare delle essenze. La sostanza più perfetta è dunque quella nella quale essenza e supposito si identificano, e non vi è né causalità efficiente proveniente *ab extrinseco*, ma nemmeno causalità formale intrinseca. La forma identica al supposito e alla sostanza è la forma infinita e sommamente perfetta, Esemplare di ogni forma e di ogni essenza.

155. Con il tema della causalità si connette connaturalmente quello della potenzialità, in quanto tutto ciò che è causato, nella misura in cui è causato (dipendente nell'essere), è potenziale. Ciò è evidente non solo nella partecipazione compositiva derivante dalla causalità efficiente, ma anche in quella limitativa che si riferisce alla causalità formale. «Quod non est sua essentia, se habet secundum aliquid sui ad ipsam ut potentia ad actum. Unde et per modum formae significatur essentia, ut puta, humanitas. Sed in Deo nulla est potentialitas [...]. Oportet igitur quod ipse sit sua essentia»[1566].

[1565] CG, I, 21, n. 200.
[1566] *Ibid.*, n. 201.

Là dove l'essenza non è la sostanza[1567], il supposito[1568] è quasi potenziale rispetto all'essenza che si configura nei suoi riguardi come atto e forma. Non è però esatto dire che l'essenza si compone con il supposito come la forma con la materia. Piuttosto l'estrinsecità del supposito all'essenza costituisce un limite potenziale iscritto nella stessa essenza che, di suo, è atto. Ogni essenza tende a sussistere. Solo se si identifica con il supposito è essenza perfetta[1569], e più ne è lontana, più è limitata e meno è perfetta nella gerarchia formale delle essenze.

h. Gradi della conoscenza

156. Le limitazioni progressive di ciò che è «essenza di un sussistente», che stabiliscono una decrescente gerarchia di forme, di nature e di suppositi, partendo dall'Essenza somma e sommamente sussistente, appaiono nei gradi di intellettualità riflessiva ovvero nella variata capacità di conoscere intellettivamente lo stesso soggetto intelligente. Che un'indagine di questo tipo sia ontologicamente attendibile risulta dalla stessa trascendentalità del vero, ossia dal fatto che ogni ente è intelligibile e intelletto (intellettivamente conosciuto) in quanto è ente, dimodoché i gradi di perfezione nell'ente sono i gradi di perfezione dell'intelligibile. E più un intelligente è perfetto nel suo conoscere, più riflessivo è il suo atto, e più esso è in grado di afferrare se stesso come conoscente. Sicché il Sommo Ente sarà anche il Sommo Conoscente e Colui che perfettamente conosce se stesso conoscendo tutte le altre cose.

L'oggetto del conoscere, anche solo sensibile, è sempre un che di attualmente esistente; il senso non conosce una possibilità del sensibile, ma questo sensibile concreto che attualmente si trova dinanzi. «Unumquodque cognoscibile est secundum quod est in actu, et non secundum quod est in potentia [...] sic enim aliquid est ens et verum, quod sub cognitione cadit, prout actu est»[1570]. Se ciò vale del conoscere sensitivo, vale altrettanto e più ancora di quello più perfetto che è il conoscere intellettivo, così che l'intelletto non conosce se non l'intelligibile in atto. Così l'intelletto umano il cui oggetto proprio è l'ente materiale, conosce la forma, che è atto attuante il sostrato materiale, direttamente; la materia invece che è in sé, come materia prima, pura potenza, indirettamente in quanto essa, materia, ha una certa relazione (*proportio*) alla forma.

[1567] Cioè non è essenza completa, ma è solo forma di una materia (N.d.C.).
[1568] Che in tal caso è la materia (N.d.C.).
[1569] Ma in tal caso è pura forma (N.d.C.).
[1570] I, 87, 1 c

Se i gradi dell'intelligenza riflessiva sono i gradi di entità in atto, dato che l'essenza è ciò per cui una cosa è in atto ciò che è, l'ordine delle intelligenze-sostanze (o comunque dei sussistenti) immateriali sarà l'ordine delle essenze nella perfezione del loro distacco dalla materia. «Unde et in substantiis immaterialibus, secundum quod unaquaeque earum se habet ad hoc quod sit in actu per essentiam suam, ita se habet ad hoc quod sit per suam essentiam intelligibilis»[1571]. Conoscere sé equivale ad avere presente se stesso immaterialmente. Tale presenza non può verificarsi se non a livello dell'essenza, e sarà tanto immateriale quanto lo è l'essenza stessa, tanto più vicina all'illimitato quanto più lontana dal limite della materia e, quindi, per analogia con il sommo analogato di potenzialità che è la materia, da ogni potenza in genere, anche da quella dell'essenza distinta dall'essere.

Ed ecco i gradi dell'intelligente se stesso[1572] che sono pure i gradi di essenzialità immateriale:

(a) L'essenza di Dio identica con la natura stessa dell'essere (atto puro) comprende in sé eminentemente tutto ciò che è o può essere, ovvero contiene in sé (nel modo suddetto) tutti gli enti. Così Dio, e solo Dio, conosce anzitutto se stesso e tramite se stesso tutte le altre cose.

(b) Le sostanze separate, che sono anche *ipso facto* intelligenze separate, hanno la capacità immediatamente riflessiva così da conoscere anzitutto la propria immateriale essenza[1573], ma nella loro essenza conoscono solo quelle essenziali proprietà che ne fanno parte; per conoscere altre essenze e le loro parti hanno bisogno di *similitudines* aggiunte, non certo ricavate per astrazione ma, per quanto *inditae*, sempre e comunque esulanti dai confini della loro essenza limitata.

(c) Infine l'intelletto umano[1574] è del tutto spoglio di intenzioni delle cose distinte da sé. È capace di astrarle dai sensibili, ma incapace di conoscere immediatamente sia l'altro da sé che, ancor più, se medesimo, perché la sua sostanziale congiunzione con la materia impedisce che esso abbia presente se stesso a se stesso immaterialmente. Esso allora conoscerà le quiddità materiali e, per analogia con esse, le realtà immateriali, compresa la sua stessa natura di sussistente immateriale.

Le limitazioni di intellettualità corrispondenti a quelle dell'essenzialità sono manifeste: solo Dio ha un'essenza non limitata da nessuna potenza e quindi comprendente in sé, eminentemente,

---

[1571] *Ibid.*

[1572] L'autocosciente (N.d.C.).

[1573] Questo che avviene nell'angelo Cartesio lo attribuisce all'uomo (N.d.C.).

[1574] All'inizio della sua attività (N.d.C.).

ogni ente. La sostanza separata comprende in sé tutto ciò che ne fa parte, ma non è in grado di rappresentare tutte le cose, perché il suo contenuto non si estende a tutto l'essere. L'intelligenza umana non comprende nulla di attuale in sé, perché il legame alla materia del corpo e agli organi sensoriali la costringe a procedere per attuazione dell'intelligibile potenzialmente latente nella *res materialis* (*sensibilis*), che costituisce il suo oggetto proprio; i sensibili sono intelligibili solo in potenza e similmente l'intelletto legato al sensibile è intelligente solo in potenza (*tabula rasa*).

Vi è dunque un'essenza, come quella umana, immersa nella potenzialità della materia; vi sono altre essenze, come le intelligenze separate, che trascendono la potenzialità della materia, ma non quella della loro essenza che non esiste da sé, e infine vi è una sola Essenza, quella di Dio, che non solo si libera dal legame con la materia, ma non possiede nemmeno un limite intrinseco alla sua essenza, in quanto la sua essenza è esistente in virtù di sé medesima, anzi, è il suo stesso esistere ed è perciò eminentemente e causalmente (non identicamente)[1575] anche l'esistere di ogni altra cosa.

i. La gerarchia delle azioni

157. A ogni ente compete essere principio di un'operazione connaturale. Ci si trova allora di fronte a una gerarchia di enti cui corrisponde una gerarchia di operazioni proprie. L'animale è più vivente della pianta e perciò l'azione dell'anima sensitiva è proporzionalmente più vitale di quella d'un vegetale. Si ha dunque la proporzione tra gli agenti, quella tra le azioni, quella tra le azioni e gli agenti e la proporzionalità dei rapporti, diversi quanto all'essenza, simili quanto alla proporzione, tra agenti e azioni.

Nell'analogia dell'agire tuttavia vi è una profonda differenza rispetto all'analogia dell'essere, perché, mentre il soggetto per esistere è partecipe dell'essere e dipende dall'essere, per agire non dipende dall'azione, ma piuttosto dal principio formale dell'azione (essenza e qualità operative); al contrario, ontologicamente, l'azione dipende piuttosto dal suo soggetto che ne è il principio e spesso la causa. Mentre vi è dunque un *esse commune*, analogo per la cui partecipazione ogni ente è esistente, non vi è un agire comune che spiega l'azione di ogni agente. La radice dell'analogia dell'agire va cercata perciò nei princìpi formali della sostanza nei quali l'essere si incontra con l'agire (o piuttosto con la potenza attiva di agire). L'analogo comune è dunque non l'agire in sé, bensì «il principio

[1575] Altrimenti avremmo il panteismo (N.d.C.).

formale dell'agire nel soggetto»: più perfetto è il soggetto come ente, più perfetto è anche come agente e quindi più intimo è il principio dell'agire al suo soggetto sussistente, fino a raggiungere, nel Sommo Ente, la perfetta identità.

«Secundum diversitatem naturarum diversus emanationis modus invenitur in rebus: et quanto aliqua natura est altior, tanto id quod ex ea emanat, magis est ei intimum[1576]»[1577]. Vi è perciò una partecipazione di gerarchia formale delle nature (essenze, princìpi formali), alla quale corrisponde un ordine di modi in cui l'azione procede dall'agente e quindi una proporzionalità ordinata di relazioni agente-azione. Il modo di rapportarsi dell'agente al suo agire è rivelatore della posizione assiologica della sua essenza: più alta è l'essenza, meno distante e meno mediato è il rapporto dell'agente all'azione. Soggetto e atto operativo tendono dunque a coincidere unificandosi nell'essenza o natura dell'ente e dell'agente.

Percorrendo la gerarchia degli agenti, ci si accorge che al più basso livello, quello dei non-viventi, il divario agente-azione è al suo punto massimo, poiché l'agente agisce solo influendo su un qualcosa di esterno imprimendogli la propria forma. Nei viventi vegetali l'emanazione procede dal di dentro in quanto i viventi muovono se stessi all'agire e ciò che è in essi tende da sé a una determinata forma. La formazione del seme avviene infatti per iniziativa dello stesso vivente e il seme contiene in sé virtualmente il vivente da generare. Eppure la generazione comporta anche una certa esteriorità, perché il seme si separa dal generante e la nutrizione che è presupposta alla sua formazione fa riferimento a sostanze nutritive esterne rispetto al vivente.

Nel conoscere sensitivo al contrario si inizia dal di fuori e si termina nell'interiorità dell'agente, in quanto il sensibile viene impresso nei sensi esterni, da questi passa all'immaginazione e infine viene depositato nella memoria. Eppure il termine non coincide con l'inizio, perché nessuna facoltà sensitiva riflette su se stessa, sicché ciò che essa conosce (il sensibile dal quale inizia il processo cognitivo) non è il conoscere stesso (la presenza del sensibile al senso interiore con cui il processo si conclude)[1578]. «Est igitur supremus et perfectus gradus vitae qui est secundum intellectum: nam intellectus in seipsum reflectitur, et seipsum intelligere potest»[1579]. L'intelletto è per natura sua riflessivo, così che l'oggetto conosciuto che determina l'inizio del conoscere al limite coincide con lo stesso conoscere, con la

---

[1576] Ciò che la Bibbia chiama il "cuore" (N.d.C.).
[1577] CG IV, 11, n. 3461.
[1578] Cfr. *ibid.*, nn. 3462-3464.
[1579] *Ibid.*, n. 3465.

presenza intenzionale dell'intelligibile all'intelletto, là dove l'oggetto conosciuto è riflessivamente lo stesso conoscente.

Così i gradi di intellettualità sono i gradi di riflessività. Si è giunti in tal modo dall'agire al vivere (agire da sé) e da qui al conoscere (avere presente a sé) che nell'ambito sensitivo è un avere presente in sé un altro da sé, in quello intellettivo è al limite (nel riflettere) un aver presente sé a sé medesimo. La presenza di sé a sé è tuttavia anzitutto intenzionale ed è, ai suoi inizi, ben distinta dall'essere del soggetto; più perfetto sarà l'intelligente (il riflettente), più intima sarà la sua intenzionalità rispetto al suo essere fisico.

Nell'ordine degli intelletti l'infimo posto spetta alla ragione umana a causa della totale estrinsecità della sua rappresentazione. La nostra mente infatti «primum suae cognitionis initium ab extrinseco sumit, quia non est intelligere sine phantasmate»[1580]. È chiaro che l'atto intellettivo consiste formalmente nella presenza dell'oggetto rappresentato al soggetto conoscente; ciò non sarebbe certo possibile se la stessa rappresentazione (*intentio*) non fosse interiore all'intelligente. Eppure quest'ultimo è in partenza *tabula rasa*, in quanto le sue concezioni traggono la loro origine dal di fuori, ovvero dalla realtà fisica, esteriore alla mente, dai sensibili dai quali l'intelletto forma le sue specie intelligibili per opera dell'astrazione. Una volta ricevuta nel conoscente, l'intenzione cognitiva s'identifica *secundum esse cognitum* con l'intelletto e con la cosa conosciuta, perché quanto al conoscere, l'intelletto è ciò che esso conosce. Ben diversa è invece la situazione sul piano dell'essere reale (fisico) perché, sotto questo aspetto prettamente ontologico, non solo l'intelletto conoscente differisce realmente dalla *res intellecta*, ma differisce altresì dalla sua stessa rappresentazione della *res* suddetta.

Ovviamente l'estrinsecità dell'origine del concetto nella mente umana è dovuta al suo legame con la parte sensitiva dell'anima. Se l'anima fosse priva di sensi organicamente condizionati, essa sarebbe presente a sé nella sua essenza spirituale e per conseguenza conoscerebbe immediatamente se stessa[1581]. Ed è proprio ciò che avviene sul piano delle intelligenze separate dai corpi. Le sostanze spirituali conoscono se stesse subito e senza mediazione alcuna, ma non conoscono le realtà distinte da sé tramite l'esemplarità della loro essenza, così che per conoscere cose distinte da sé hanno bisogno di specie rappresentative distinte dall'essenza della loro sostanza, seppure intrinseche (*inditae*), connaturate a essa: «Licet intentio intellecta sit eis omnino intrinseca, non tamen ipsa intentio intellecta

---

[1580] *Ibid.*

[1581] Sta qui l'errore di Cartesio: nel trascurare il fatto che la nostra intelligenza parte dai sensi (N.d.C.).

est eorum substantia; quia non est idem in eis intelligere et esse»[1582]. La riflessione su di sé è perciò immediata, mentre la conoscenza dell'altro da sé è mediata da specie intelligibili intrinseche alla sostanza spirituale, eppure distinte da essa come è distinto l'atto del loro conoscere intellettivo dall'atto del loro esistere. E come l'atto dell'essere fisico[1583] spetta all'essenza o natura della cosa esistente, così l'atto dell'essere cognitivo spetta al contenuto intenzionale del concetto presente alla mente dell'intelligente. Non solo, ma dato che il conoscere è perfezione aggiunta al semplice esistere, anche la rappresentazione intellettiva sarà posta al di là dell'essenza fisica[1584] dell'intelligente in ogni intelligenza ontologicamente finita.

Solo in Dio «non est aliud intelligere et aliud esse [...] et ita oportet quod intentio intellecta sit ipsa divina essentia»[1585]. Il concetto della mente divina non solo non deriva dal di fuori, non solo è connaturato alla sua essenza, ma è la sua essenza, si identifica realmente con la sua natura. La pienezza di essere nel sommo Sussistente non permette un che di distinto dall'essere al di là dell'essere, sicché l'atto di conoscere risulta identico con l'atto di essere e la *intentio intellecta* con l'essenza divina stessa[1586].

I gradi di perfezione sono perciò gradi di interiorità dell'agire all'essere. L'azione naturale a differenza di quella violenta ha il suo principio nell'agente, ma se l'agente è puramente naturale, il termine dell'azione è del tutto estrinseco; l'azione vitale comporta un effetto interiore all'agente, ma non perfettamente, in quanto il generato si separa dal generante; l'azione cognitiva sensitiva termina al conoscente, ma non gli permette la riflessione ovvero il possesso conoscitivo dì sé, che è il privilegio esclusivo del conoscere intellettivo. Nell'intelletto coincide in uno l'atto del conoscente e l'atto del conosciuto, in modo tale che la stessa identità intenzionale del soggetto e dell'oggetto diventi oggetto dì conoscenza.

Nella ragione umana l'intenzionalità riflessiva però non è immediata, poiché l'intelletto umano conosce di conoscere se stesso non primariamente, ma conosce di conoscere se stesso come conoscente di un altro da sé. L'intelletto della sostanza separata è riflessivo immediatamente, perché l'essenza immateriale è immaterialmente, e perciò conoscitivamente e intellettualmente, presente a se stessa, eppure l'atto di conoscere, per quanto

---

[1582] *Ibid.*

[1583] Reale (N.d.C.).

[1584] Basterebbe dire: l'essenza dell'intelligente (N.d.C.).

[1585] *Ibid.*

[1586] In Dio l'essere s'identifica col pensiero sia in rapporto al soggetto conoscente che in rapporto all'oggetto conosciuto. Per questo gli idealisti confondono il conoscere umano col conoscere divino e l'essere come tale con l'essere divino (N.d.C.).

immediatamente riflessivo, non è l'essenza stessa né l'essere di tale sostanza, ma una sua qualità accidentale. Solo nel Sommo Ente l'atto immediatamente riflessivo dell'Intelletto s'identifica con l'essere che è nel contempo l'essenza stessa di quell'Ente.

«Cum ergo in Deo sit idem esse et intelligere, intentio intellectus in ipso est ipse eius intellectus. Et quia intellectus in eo est res intellecta, intelligendo enim se intelligit omnia alia[1587] [...]; relinquitur quod in Deo intelligente seipsum sit idem intellectus, et res quae intelligitur, et intentio intellecta»[1588]. L'identità suddetta non è più intenzionale, cognitiva soltanto, ma reale, fisica. Anzi, è meglio dire che in Dio s'identifica l'essere reale con l'essere intenzionale, così che tutto ciò che in Lui è uno intenzionalmente lo è anche realmente. Secondo il noto principio "*proprius actus in propria potentia*", là dove l'atto è duplice, duplice e realmente distinta sarà anche la potenza che lo riceve. Così, dato che nelle creature intelligenti l'atto di conoscere non è l'atto di esistere[1589], ma un agire aggiunto all'esserci del soggetto. E come l'essere partecipato all'ente finito è ricevuto nell'essenza finita, distinta dall'atto di essere, così l'atto di conoscere di un intelligente ontologicamente limitato, si realizza in una potenza distinta da quella entitativa che è l'essenza della sostanza, ovvero nel contenuto intenzionale della rappresentazione mentale. Tale contenuto, lungi dal coincidere con l'essenza, si aggiunge a essa come una qualità, come un accidente nel soggetto. Nell'intenzione cognitiva coinciderà allora l'atto del conoscente con l'atto del conosciuto, ma questa stessa intenzione sarà realmente distinta dall'essenza fisica[1590] del conoscente finito, come l'atto del suo conoscere è distinto dall'atto del suo essere. In Dio invece l'agire coincide con l'essere e l'agire di Dio è perfetto e spirituale, e perciò intellettivo e volitivo. Così l'atto del conoscere intellettivo in Dio s'identifica con l'atto di essere, e come l'atto di essere del sommo Sussistente è l'atto illimitato ed essenziale in quanto s'identifica con la sua stessa essenza, così anche l'intenzione del divino intelletto, essenza (per così dire) dell'atto cognitivo, non potrà che coincidere con l'essenza fisica, reale, ontologica dello stesso Ente per sé sussistente. L'intelligenza di Dio è la sua intenzione intellettiva ed è nel contempo la "*res intellecta*" cioè l'oggetto primario del divino *intelligere*[1591], sicché in Dio che

---

[1587] Rahner attribuisce all'uomo questo modo di conoscere che invece è proprio esclusivo di Dio (N.d.C.).

[1588] *Ibid.*, n. 3467.

[1589] Ciò invece è implicato nel *cogito* cartesiano e gli idealisti se ne sono accorti e lo hanno esplicitato (N.d.C.).

[1590] Reale (N.d.C.).

[1591] L'oggetto essenziale del sapere divino è Dio stesso, ossia è essere coincidente col pensato, perché l'uno e l'altro è l'essenza divina. Gli idealisti, che

conoscendo se stesso, in sé e per sé stesso conosce ogni ente, l'intelletto s'identifica con la cosa conosciuta nella rappresentazione cognitiva e tale identità non è più solo intenzionale, ma intenzionale e reale, perché l'essere di Dio è il conoscere e l'essenza di Dio è il soggetto conoscente, l'intenzione rappresentante e la realtà conosciuta in uno.

l. Dio comprende in sé tutte le perfezioni

158. La partecipazione comporta sempre moltiplicazione e reale differenziazione. Invece, la perfezione essenziale e impartecipata è di una assoluta semplicità e unità, in modo tale però che la sua unità non esclude la molteplicità né la sua semplicità le differenze, ma supera e le differenze e i molteplici differenziati in un'unità analogica di un universale uno che tuttavia virtualmente contiene tutti i suoi inferiori. Così nel Sommo Ente non c'è solo la pienezza dell'atto di essere, ma anche tutto ciò che può avere essere, ovvero ogni ente e ogni sfumatura di ente che è ancora, anch'essa, un ente. Formalmente eminentemente Dio comprende in sé tutte le perfezioni semplici; virtualmente eminentemente tutte le perfezioni miste, in quanto possiede tutto ciò che c'è di perfetto in tali perfezioni, senza averne la misura dell'imperfetto ovvero il loro limite intrinseco.

A loro volta le perfezioni semplici che sono distintamente partecipate alle creature, come la vita è distinta dall'intelletto in quanto tutto ciò che è dell'intelletto è vitale, ma non tutto ciò che è della vita è intelligente, in Dio sono realmente identiche tra loro e implicitamente contenute le une nelle altre. L'ente raggiunge al suo vertice la perfezione, sia nell'ordine delle perfezioni graduali a causa della reale coincidenza dell'essere con l'atto sussistente del conoscere intellettivo (giacché l'essere perfetto è l'essere perfettamente presente a sé nella sua assoluta spiritualità e perciò in un atto intellettivo che non è più una qualità dell'essenza, ma l'essenza stessa e il suo stesso essere), sia nell'ordine delle perfezioni trascendentali che seguono la *ratio entis*. Dato poi che la *ratio entis* è perfetta nella sostanza con la sua triplice dimensione di supposito, di essenza e di essere, nel Sommo Ente si realizzeranno appieno, essenzialmente e non più partecipativamente, tutte e tre le dimensioni suddette. Siccome poi «essenzialmente» vuol dire indistintamente, in Dio

---

pretendono di attribuire all'uomo questa cosa che invece spetta solo a Dio, identificando nell'oggetto della conoscenza umana l'essere col pensato, portano l'uomo a confondere il reale con l'apparenza o col fantastico o col sogno o con l'allucinazione, come è capitato a Nietzsche (N.d.C.).

saranno necessariamente e realmente identici la sostanza, l'essenza e l'essere.

«(Ostensum est) ea quae in creaturis divisa sunt, in Deo simpliciter unum esse: sicut in creatura aliud est essentia et esse; et in quibusdam est etiam aliud quod subsistit in sua essentia, et eius essentia sive natura. Nam hic homo non est sua humanitas nec suum esse, sed Deus est sua essentia et suum esse. Et quamvis haec in Deo unum sint verissime, tamen in Deo est quidquid pertinet ad rationem vel subsistentis vel essentiae, vel ipsius esse. Convenit enim ei non esse in aliquo, inquantum est subsistens; esse quid, inquantum est essentia; et esse in actu, ratione ipsius esse»[1592].

La sostanza, primo ente, si moltiplica per un duplice limite potenziale: per la potenzialità dell'essenza rispetto all'essere (e della specie rispetto al genere) e per quella della materia rispetto alla forma, che comporta la distinzione tra sostanza completa e individua da una parte e natura dall'altra; in tal caso è solo parte della sostanza e specie distinta dall'individuo (il che comporta poi il fatto della moltiplicazione degli individui nella specie). In Dio invece la Sostanza non limita l'essenza, ma è l'essenza stessa, né l'essenza limita l'essere, ma s'identifica con l'atto stesso di essere.

Eppure la reale identità di queste tre dimensioni dell'ente sostanziale che ne costituiscono altrettante perfezioni semplici, non comporta la loro confusione concettuale. Anche in Dio ognuna delle suddette perfezioni mantiene la sua natura (*ratio*) propria e tutto ciò che spetta a essa (*quidquid pertinet ad rationem*). Dio è dunque realmente sussistente, perché indipendente da altro, ha realmente essenza, perché è un «qualcosa», ed esiste realmente in virtù del suo essere.

Ecco perché la *ratio subsistentis*, la sostanzialità, è non solo una categoria dell'ente (ciò cui spetta sussistere ed esistere), ma una perfezione semplice dell'ente in quanto è ente e perciò un analogo che giunge al suo vertice nell'Ente per sé sussistente in cui essere, essenza e supposito non sono che un'unica Sostanza.

III. La trascendenza del sommo Sussistente

a. Necessità

159. Dopo aver studiato la necessità di Dio quanto al suo esistere in quanto la sua stessa essenza, identificandosi con l'essere, contiene in sé l'essere inseparabilmente e perciò necessariamente, così che Dio risulta nella sua Essenza l'esistente di un'esistenza

[1592] *Ibid.*, nn. 3472-3473.

assolutamente necessaria, e dopo aver considerato l'essenza del Sommo Ente come sussistente in virtù del suo stesso essere e come pienezza di tutte le perfezioni che in un qualsivoglia modo appartengono all'essere, è bene prendere ora in esame la trascendenza di Dio rispetto al mondo inteso come l'insieme di tutti gli enti finiti, di tutti gli esistenti per partecipazione dell'essere e non per essenza.

Come si vede, la tripartizione che la stessa materia trattata impone, ripropone analogicamente quella che ha luogo nel campo dell'ente finito. La necessità dell'essenza divina concerne l'aspetto dell'esistere. Si dice necessario l'ente che non può non essere, sicché la sua necessità sta nel suo rapporto con l'essere: è necessario l'ente spirituale perché non ha potenzialità di materia così da risultare ingenerabile ed incorruttibile nel contempo, giacché il suo soggetto (sostanza) è atto a possedere sempre quella determinata forma o essenza tramite la quale il soggetto ha l'essere partecipato.

Ma è necessario assolutamente solo l'Ente per sé sussistente, nel quale non solo il soggetto è inseparabile dall'essenza datrice di essere partecipato, ma l'essenza stessa è inseparabile, perché gli è identica, dall'essere che non è più partecipato dal soggetto per mezzo dell'essenza, ma che è l'essenza e parimenti il soggetto sussistente. È inutile ripetere che con ciò non si ricade nella prova ontologica, perché non si pretende affatto di dire che l'ente necessario esiste perché necessario, ma piuttosto che, se l'ente necessario esiste, esiste necessariamente e, siccome ogni contingente deriva dal necessario, data l'esistenza incontrovertibile davanti agli occhi di tutti (perlomeno di coloro che ancora li tengono aperti)[1593] dei contingenti, anche il necessario esiste e, esistendo, esiste necessariamente.

b. Semplicità

La perfezione di Dio, in particolare la sua semplicità ontologica, concerne l'aspetto dell'essenza. Nelle creature l'essenza si distingue dal supposito e dall'essere, e talvolta, come nelle sostanze materiali, differisce persino dalla sostanza (che al di là dell'essenza comprende la materia individuante). In ogni caso riceve al di là dell'essere sostanziale anche l'essere accidentale, essere di essenze distinte dall'essenza della sostanza. In Dio invece, come si è visto, l'essenza metafisica consiste nella perfetta identità delle tre dimensioni sostanziali, in quanto il supposito e l'esistere s'identificano con l'essenza, cosicché Dio sussiste per essenza ed esiste per essenza, e

[1593] E Severino che fa? (N.d.C.).

non ha il supposito in vista dell'essere né l'essere per ricezione nel supposito; la sua essenza fisica[1594] poi consiste nell'insieme di tutte le perfezioni in sommo grado e in somma semplicità, semplicità tale che esse in Dio non sono accidenti nel soggetto, ma lo stesso unico essere divino, pur mantenendo una distinzione concettuale tale però che nemmeno a livello di concetto (ente di ragione) può aver luogo una composizione, ma solo una implicazione di ogni perfezione in ogni altra, qualsiasi perfezione si voglia esplicitare.

c. Trascendenza e sussistenza

Infine la trascendenza di Dio, la sua distinzione dalle creature, concerne l'aspetto della sussistenza, poiché è in virtù della loro determinazione ipostatica, supposizionale, che gli enti sono incomunicabili ad altri secondo il loro essere (come sono incomunicabili ad altri secondo la loro essenza a causa della loro terminazione individuale). Se si tenesse conto solo dell'infinita essenza di Dio, infinita perché identica all'essere con tutte le differenze implicite nell'essere, facilmente si cadrebbe nel grave errore del panteismo il quale, accorgendosi che in Dio vi è la perfezione di ogni essere, conclude che per conseguenza Dio sia ogni essere. Ora, se è vero che Dio è ogni essere essenzialmente, in quanto la sua essenza abbraccia tutto l'essere e tutte le differenze dell'essere, non è vero che egli sia ogni essere sostanzialmente, perché il supposito divino, portatore dell'essere divino, che è un essere per essenza, è realmente distinto dalle sostanze finite[1595], portatrici di esistenza limitata, proporzionata alla ristrettezza di un'essenza che non è essere, ma solo una differenza limitante di essere e che per conseguenza riceve l'essere per partecipazione senza possederlo in virtù di sé e della propria essenza.

160. La Sostanza divina è pienezza di essere, la sostanza finita è partecipe di essere per mezzo di un'essenza che è potenza rispetto

---

[1594] Si potrebbe fare a meno di questo "fisica" (N.d.C.).

[1595] Il panteismo è una teologia che nasce dall'idealismo, che a sua volta è una forma di essenzialismo estremista, che riduce l'ente all'essenza e l'essenza all'essenza pensata. Si capisce che a questo punto non si vedono più le differenze reali, sostanziali ed esistenziali, ma tutto diventa uno nell'assoluto divino, che tutto contiene in sé e nulla ammette fuori di sé. La mente, ebbra del suo potere astrattivo, si esalta abbacinata da una fulgidissima luce spettrale, che la separa totalmente dalla realtà e la porta a glorificare se stessa ritenendosi totalmente autoreferenziale ed autofondata (N.d.C.).

all'essere. L'essere divino è perciò essenzialmente analogo ad ogni altro essere, l'essere finito è univoco rispetto ad altri esseri finiti[1596].

Dio è ente sussistente e perciò sostanza, anzi, esemplarmente e sommamente sostanza, e nondimeno non appartiene al genere univoco di sostanza né a quello più ristretto (genere subalterno) di sostanza immateriale, perché la sua sussistenza supera i confini di ogni categoria di ente, persino quelli della prima categoria che è quella della sostanza.

Sostanza è ciò cui spetta l'essere in sé, il che si può intendere in due modi: a) uno trascendentale e allora il significato è quello di un sussistente *quocumque modo*, di ciò che comunque sussiste, di ciò che può sussistere, sia perché in atto sussiste (e il poter essere è implicito nell'essere) sia perché, seppure non sussistente in atto, è tuttavia suscettibile di diventarlo avendone la potenzialità; b) l'altro, categoriale, il cui significato mette in evidenza la potenzialità in quanto tale, o potenzialità suscettibile di attuazione o potenzialità già attuata, ma comunque potenzialità, sicché in questa concezione la sostanza è ciò che può essere in sé, essenza suscettibile di esistere in sé, ma precisamente in quanto suscettibile di esistere, distinta dall'esistere in atto.

Il primo modo abbraccia analogicamente ogni ente, ente trascendentale e, in esso, anche categoriale, in quanto ogni ente, per esistere, deve sussistere o in sé (sostanza) o in altro (accidenti), e in questo vastissimo e analogico modo, la sostanzialità si predica di Dio, anzi, Dio ne è il sommo analogato. Il secondo modo implica limitazione dell'ente (potenzialità dell'essenza all'essere) e perciò rimane infinitamente al di sotto di Dio, come l'immanente al di sotto del trascendente che incomparabilmente lo supera; solo esso costituisce categoria ed ente sussunto in una categoria, poiché il genere comporta potenzialità determinabile dalla differenza specifica e la specie comporta potenzialità soggiacente all'attuazione e alla determinazione operata dalla differenza sul genere.

d. Dio non si definisce per genere e differenza

Il sommo Ente esula perciò da ogni genere a causa della sua pura attualità; esso è sussistente, ma come atto puro, non come ciò che può esistere sussistendo in sé. «Species constituitur ex genere et differentia. Semper autem id a quo sumitur differentia constituens speciem se habet ad illud unde sumitur genus sicut actus ad

[1596] Nel panteismo il per essenza espelle il per partecipazione e l'univoco espelle l'analogo (N.d.C.).

potentiam [...]. Unde, cum in Deo non adiungatur potentia actui, impossibile est quod sit in genere tamquam species»[1597].

La composizione concettuale di genere e di specie suppone sempre una composizione reale di potenza e di atto: o di materia e forma o almeno di essenza ed essere. L'ente incomposto, semplice, in cui non v'è ombra di potenzialità, è già tutto determinato e ciò originariamente e radicalmente, così da non essere né determinabile (come un genere) né risultato di una determinazione (come una specie sussunta in un genere)[1598].

L'identità dell'essenza con l'essere costituisce perciò l'Essenza metafisica di Dio e con essa la sua infinita trascendenza rispetto ad ogni ente per partecipazione. Ciò sia perché, come si è visto, viene così esclusa ogni potenzialità, sia perché in tal modo il sommo Ente esaurisce in sé, nella sua unica sussistenza, tutta la *ratio entis*, in tutta la sua sconfinata vastità. Il genere indica l'essenza di una cosa o almeno una parte di essa, così che, per trovare un eventuale genere cui Dio potrebbe appartenere, bisogna partire dalla sua essenza. Questa però è l'essere stesso e non un qualche cosa che può essere, né un qualche cosa di suscettibile di partecipare questa parte dell'essere lasciando quest'altra al di fuori di sé. Dato che l'essenza esistente si dice ente, l'unico genere al quale Dio, essenza che è atto di essere, potrebbe appartenere, sarebbe quello dell'ente. «Cum esse Dei sit eius essentia, [...] si Deus esset in aliquo genere, oporteret quod genus eius esset ens: nam genus significat essentiam rei, cum praedicetur *in eo quod quid est*»[1599].

In altre parole, ciò la cui essenza è l'essere, è ente e appartiene all'ente, ma non come una parte di ente, bensì come l'ente in tutta la sua infinita universalità. Senonché l'ente così compreso, ovvero l'ente comune, non costituisce un genere, né un che di appartenente al genere: tutti i generi, anche supremi, ne fanno parte, ma nessuno di essi lo esaurisce del tutto, il che si intuisce già pensando al fatto che un genere di ente è un modo particolare di ente (ad es. sostanza o qualità), ma l'ente in sé è universale e superiore a tutti i modi particolari della sua realizzazione. Non solo, ma l'ente non può nemmeno costituire un «super-genere», perché la sua universalità differisce da quella del genere (e da quella della specie) essenzialmente, come l'analogo è per sé diverso dall'univoco. La ragione è semplice e profonda nel contempo: le differenze del genere

---

[1597] I, 3, 5 c.

[1598] Dio non può essere definito mediante genere e differenza, benchè non si proibito dire che egli è un ente infinito, prendendo ente come *genere* e *infinito* come differenza. In simile definizione però occorre fare attenzione a non dimenticare la semplicità divina. Infatti genere e differenza suppongono potenza (genere) e atto (differenza), mentre Dio è atto puro (N.d.C.).

[1599] *Ibid.*

spetteranno finché si vuole a tale o talaltro genere propriamente, ma esse non sono contenute nella quiddità del genere stesso: la razionalità si realizzerà pur sempre e comunque nell'ambito dell'animalità; di fatto però nell'animalità (vita sensitiva) presa in sé, nel suo contenuto, non si riscontra nemmeno una briciola di razionalità. Ciò permette un'aggiunta di differenza che determina certo il genere alla specie, ma non modifica il genere nelle sue specie, sicché il genere sarà sempre per sé identico, quanto alla sua essenza, in tutti i suoi inferiori. E tanto basta per dare la definizione stessa dell'univoco.

Al contrario l'ente possiede sì, delle differenze, ma non esterne, bensì già attualmente (virtualmente) implicite in esso. Nulla c'è di esterno all'ente se non il non-ente nel senso del non esistente, del nulla assoluto, e, siccome una differenza per differenziare non può essere un nulla, anch'essa è un ente e appartiene all'ente intrinsecamente così da modificarlo essenzialmente e costituire i suoi inferiori essenzialmente diversi *in quel che sono come enti*, identici solo per il comune riferimento al fatto che ognuno di essi è un ente (esistente). E questa è la definizione propria dell'analogo.

Perciò l'ente non può essere un genere né più né meno come l'analogo non può essere un univoco. «Ens non potest esse genus alicuius: omne enim genus habet differentias quae sunt extra essentiam generis; nulla autem differentia posset inveniri, quae esset extra ens; quia non ens non potest esse differentia»[1600]. Dio, che è al di sopra di ogni genere, non appartiene allora all'ente come ogni genere univoco e perciò finito dell'ente, ma appartiene ad esso analogicamente, ovvero in modo essenzialmente diverso da quello in cui enti finiti, ben collocati (immanenti) in genere e specie, appartengono ad esso. Tant'è vero che, mentre i generi di enti finiti fanno parte dell'ente come parti del tutto, Dio è ente come il Tutto del tutto.

e. Il trascendentale comprende il trascendente

Alcuni si scandalizzano se si dice che «Dio appartiene analogicamente all'ente», come se ciò derogasse alla sua trascendenza. Costoro non hanno compreso che già l'ente stesso, purché sia inteso come trascendentale, è anche trascendente rispetto all'ente predicamentale. L'ente trascendentale abbraccia tutto ciò che è in qualsiasi modo, attualmente o potenzialmente, come atto puro o come potenza attuata. L'ente predicamentale al contrario contiene solo ciò che può essere in tale o talaltro modo particolare e quindi

[1600] *Ibid.*

essenze diverse che non sono l'essere, ma diversamente ricevono l'unico essere.

Nell'ambito dell'ente trascendentale ha luogo l'analogia dell'Infinito e del finito, nell'ambito dell'ente predicamentale (che come tale è finito) ha invece luogo l'analogia della sostanza e degli accidenti, l'analogia cioè dei supremi generi. Dio è trascendente perché superiore al finito, al predicamentale, e perché nell'ambito del trascendentale è l'Infinito, il Primo e Sommo Analogato, non perché esuli dall'ente, perché ciò che esula dall'ente – e non ha importanza se per pretesa superiorità o per inferiorità – non può essere che ciò che S. Tommaso indicò con chiarezza lampante: il nulla assoluto.

Occorre guardarsi dai falsi esaltatori della trascendenza divina, gli esistenzialisti, per i quali l'ente è poca cosa; e dagli irrazionalisti, per i quali il vero fondamento delle cose è solo nascosto e coperto per l'intelligenza, essendo nella sua vera natura inintelligibile; ed anche dai fideisti, sulle cui labbra c'è la fede e nel cui cuore c'è l'ateismo, in quanto un Dio superiore all'ente e all'intelligibile non è[1601] in virtù della sua essenza, ma in virtù, bontà loro, del loro atto di «fede». Costoro non si limitano ad «uccidere Dio» come gli atei espliciti, ma hanno la immodesta pretesa di crearlo dal nulla dopo averlo ridotto al nulla di ente e al nulla di intelligibile. Come l'univocazione dell'essere distrugge panteisticamente la divina essenza, così l'equivocazione distrugge nichilisticamente il divino essere. L'ateismo è il triste esito di entrambe le prospettive negatrici dell'analogia.

Infine S. Tommaso adopera una prova alla rovescia: mentre prima partiva dall'identità in Dio dell'essenza e dell'essere per poi concludere che Egli trascende ogni genere, ora parte dal fatto che ogni genere e ogni sussunto nel genere è ente finito, segnato dalla reale differenza dell'essenza e dell'essere, per dimostrare che perciò Dio non è né genere né nel genere. L'argomento è interamente basato sull'analogia di disuguaglianza che spetta sul piano metafisico a quegli enti che sul piano logico hanno concetti perfettamente univoci.

Ciò che è nel genere possiede la stessa essenza, perché il genere compete univocamente, in modo essenzialmente identico, alle specie in esso contenute, ma non possiede per nulla lo stesso essere, perché l'essere spetta all'essenza tramite il supposito che è incomunicabile e rende incomunicabile pure l'essere che riceve. L'uomo e il cavallo possiedono la stessa e identica animalità, ma non lo stesso essere, anzi, nemmeno nell'ambito dell'unica specie, ad es. umana, un individuo possiede lo stesso essere dell'altro: «Omnia quae sunt in

[1601] Esiste (N.d.C.).

genere uno, communicant in quidditate vel essentia generis, quod praedicatur de eis *in eo quod quid est*. Differunt autem secundum esse: non enim idem est esse hominis et equi, nec huius hominis et illius hominis»[1602]. Essere diverso, essenza una, ma il diverso e l'uno sono tra loro diversi, perciò ciò che è nel genere ha un'essenza diversa dall'essere. Solo il finito e ogni finito è genere o nel genere; l'Infinito, Dio, è al di sopra di ogni genere, è ontologicamente trascendente.

161. S. Tommaso doveva aver meditato molto gli argomenti della divina trascendenza, perché li ripropone spesso, sostanzialmente identici, ma in ordine diverso e con significativi approfondimenti. Così l'ultimo argomento, quello dell'analogia di disuguaglianza, che suppone identità di essenza e diversità di essere, viene talvolta presentato come primo, forse perché è il più facile da comprendere e atto ad aprire la strada anche alle altre dimostrazioni.

«Nihil ponitur in genere secundum esse suum, sed ratione quidditatis suae; quod ex hoc patet, quia esse uniuscuiusque est ei proprium, et distinctum ab esse cuiuslibet alterius rei; sed ratio substantiae potest esse communis. Propter hoc etiam Philosophus [III *Met.*] dicit quod ens non est genus. Deus autem est ipsum suum esse: unde non potest esse in genere»[1603]. L'appartenenza al genere è dovuta all'essenza, non all'essere; solo l'essenza infatti può essere comune; l'esistere è sempre concreto e incomunicabile[1604]. Ciò non sorprende, perché l'essere di ogni cosa le conviene *ratione suppositi*, e come è singolare l'ipostasi di ogni ente, così lo è pure l'essere che l'ente ha per mezzo di essa.

La *ratio substantiae*, ovvero il contenuto essenziale di ciò a cui compete essere in sé, può invece essere comune. Quel «può» è tutt'altro che casuale. Anzitutto non ogni *ratio substantiae* è comune, perché anche la sostanza individua possiede una *ratio*, un *quo est*, altrettanto individuale, e, dato che l'individuo risulta *per definitionem* incomunicabile agli inferiori in linea di essenza, appare con evidenza che la *ratio substantiae individuae ut individuae* non è comune. Vi è poi il fatto che la stessa *ratio specifica substantiae*, in quanto realmente esistente ovvero facente parte dell'ente sostanziale reale, è individua perché i gradi metafisici (individuo, specie, genere) sono realmente identici nell'ente concretamente esistente. Rimane solo il contenuto della *ratio speciei* che è, sì, comune, universale, ma solo nel suo isolamento astrattivo, come concetto e per conseguenza come *ens rationis*.

[1602] I, 3, 5 c.
[1603] *De Pot.*, 7, 3 c.
[1604] E diverso (N.d.C.).

Vi è infine il fatto, molto importante per queste nostre analisi, che se si prende la *ratio substantiae* non più come ciò cui compete sussistere a titolo di una potenza cui spetta un atto, ma, trascendentalmente, come ciò che *quocumque modo* possiede l'essere in sé (sia per identità che per partecipazione in un'essenza distinta), si giunge allora al di là della sostanza predicamentale alla sostanzialità trascendentale che indubbiamente conviene ad ogni ente in quanto è ente (un ente non sussistente o in sé o in altro, o per sé o per altro, non è ente reale). Questa è, certo, comune, anzi, universalissima, ma non è comune a titolo di pura essenza, bensì a titolo di essenza che sussiste ed esiste (l'ente infatti è l'esistente, ciò che in ogni modo ha l'essere). Ecco perché l'ente non è un genere. Esso infatti comprende in uno (per essenza o per partecipazione) sia l'essenza che il supposito esistente o, meglio, un'essenza rapportata all'essere e l'essere comunicato all'essenza.

Non si tratta allora più del rapporto dell'essenza pura ai suoi inferiori che essa contiene proprio in quanto è essenza; cosa che avviene tramite differenze aggiunte e quindi suscettibili di lasciare intatta la *ratio essentiae* in tutta la sua univocità. Si tratta invece, nel caso dell'ente trascendentale, del rapporto dell'essenza a una perfezione e a un atto ad essa superiori, ovvero al sussistere ed essere, e questo rapporto è essenzialmente diverso in essenze diverse e solo proporzionalmente simile, sia perché le essenze si rapportano tutte all'unico essere che partecipano ciascuna secondo la proporzione della sua finitezza ovvero della sua distanza dall'atto puro di essere, sia perché la proporzione in cui l'essere compete a un'essenza è simile a quella in cui un altro essere compete a un'altra essenza. Parimenti l'essere si comunica alle essenze sussistenti in modi essenzialmente diversi. Così il concetto dell'ente non può separare il differenziato e la differenza, come può farlo quello di un genere, dimodoché esso è analogo come la *ratio generis è* univoca ed è superiore (trascendente) al genere come l'essere (a cui l'ente essenzialmente fa riferimento) è superiore all'essenza (sul cui piano esclusivo si colloca il genere) e come l'atto è superiore alla potenza.

Ecco perché S. Tommaso, prima di concludere che «(Deus) non potest esse in genere», constata «propter hoc [...] ens non est genus»: Dio è trascendente, perché è trascendente l'ente[1605]. La divina sostanza in sé sola esaurisce tutta l'infinità dell'atto di essere. E siccome l'essere è e rimane sempre al di sopra di ogni essenza, anche la *ratio entis*, che è quella di ciò che in ogni modo è[1606], sarà sempre superiore a tutte le sue differenze. Proprio perché Dio è essere, proprio per questo Egli trascende il mondo intendendo per

[1605] Il trascendentale comprende anche il trascendente (N.d.C.).
[1606] Esiste (N.d.C.).

«mondo» l'insieme degli enti per partecipazione, degli enti che hanno l'essere senza esserlo. Pretendere che il Dio dei Patriarchi debba trascendere anche l'essere come trascende il Dio dei filosofi, postulato tipico dell'attuale moda irrazionalistica, equivale a giungere, per le storte vie del fideismo esaltato, là dove l'ateismo si trova già sin dalla partenza, alla negazione di Dio. Se lo lascino pur dire questi esaltatori della religione a scapito della ragione: l'essere è la stessa divina essenza e chi vilipende l'essere non esalta certo, ma abbassa e *offende* la divina Maestà. Ed è proprio nell'essere reale che si verifica la solida, perfetta, identità tra il Dio dei filosofi e quello della Sacra Scrittura, con la sola differenza del modo di avvicinarlo cognitivamente – con la sola ragione o per fede – che dipende tutta dalla parte del soggetto conoscente costituendo una distinzione di pura ragione.

Il secondo argomento fa ancora leva sulla composizione di atto e di potenza in tutti gli enti che appartengono a un genere. Vi è tuttavia un prezioso chiarimento del fatto che né il genere è materia, né la differenza è forma, bensì «ratio generis sumitur ex materia, et ratio differentiae sumitur ex forma»[1607]. L'origine del contenuto essenziale generico è nella materia o comunque in un qualcosa di materiale rispetto al contenuto della differenza specifica che invece deriva dalla forma o comunque da un che di formale. Ciò permette una significativa estrapolazione analettica del rapporto materia-forma a quello, tanto caro al tomismo, di essenza-essere mediante il binomio concettuale universale e analogo che è potenza-atto. «Unde in omni eo quod est in genere, oportet esse compositionem materiae et formae, vel actus et potentiae»[1608]. La conseguenza implicita è che la stessa appartenenza di specie a generi, che è univoca, si differenzia analogicamente negli enti composti di materia e forma e negli enti di un'essenza semplice ed incomposta. Sostanza materiale e spirituale sono sostanze analogicamente, ma sempre appartengono alla sostanza-predicamento; Dio invece trascende ogni sostanzialità predicamentale realizzando al sommo grado quella trascendentale (il semplice «essere sussistente»). La gerarchia delle sostanze segue i gradi della loro complessità: le più composte sono le più limitate e nel contempo, più una sostanza è imperfetta (limitata), più le spetta essere univocamente in un genere.

[1607] *Ibid.*
[1608] *Ibid.*

Analogia di sostanza. Analogia di "appartenenza al genere"

1) Sostanza divina

Semplice trascendente ogni genere
Essere = Essenza = Sostanza individua atto puro senza potenzialità

2) Sostanze spirituali finite

Composta: genere – dall'essenza in quanto è Essere potenza rispetto all'essere

Essenza = Sostanza individua specie – dall'essenza in quanto è atto in sé

3) Sostanza materiale

Composizione: genere – dalla parte materiale Essere dell'essenza
Essenza forma – origine della speciespecie – dalla parte formale dell'essenza
Materia – sostrato individuante

Dio non è moltiplicabile in nessun modo. Le sostanze spirituali si moltiplicano come essenze nell'ambito dell'essere e quelle materiali come individui nell'ambito della stessa essenza (specie).

Il terzo argomento infine parte questa volta da un principio nuovo, quello cioè della divina perfezione. Il bene suppone l'integrità, nulla di essere deve mancargli, sicché il bene assoluto possiede in sé tutto l'essere e non solo l'essere di questo o quest'altro genere con esclusione di altri generi: «Cum Deus sit simpliciter perfectus, comprehendit in se perfectionem omnium generum: haec enim est ratio simpliciter perfecti [...]. Quod autem est in aliquo genere, determinatur ad ea quae sunt illius generis; et ita Deus non potest esse in aliquo genere: sic enim non esset infinitae essentiae, nec absolutae perfectionis, sed eius essentia et perfectio limitaretur sub ratione alicuius generis determinati»[1609].

Appare con evidenza la natura dell'univoco ovvero l'estrinsecità delle differenze. Il genere univoco non può essere perfetto in assoluto, perché è suscettibile di ricevere delle differenze aggiunte che fanno parte dell'essere, eppure non fanno parte del suddetto genere, sicché un siffatto genere non comprende in sé tutto ciò che è

[1609] *Ibid.*

dell'essere, né è del tutto perfetto. Dio non può dunque essere un genere, proprio perché Egli è perfetto in assoluto e quindi tale da escludere da sé ogni eventuale aggiunta di ulteriore perfezione. Egli possiede dunque tutte le differenze dell'essere, ma non le riceve, né il contenuto ontologico ed assiologico della sua infinita Essenza (giacché *ens et bonum convertuntur*) può limitarsi a quello che può contenere, o in sé o per aggiunte di differenze, ossia a un genere particolare. Mentre però è doveroso dire che Dio comprende in sé le perfezioni di tutti i generi, sarebbe inesatto e falso affermare che contiene in sé i generi medesimi. Ciò che Egli formalmente ha non dev'essere limitato né nell'essenza né nel modo di essere. Egli ha le perfezioni assolute (di infinita essenza) in un modo infinito, ovvero formalmente (quanto all'essenza) eminentemente (quanto al modo). Ha invece le perfezioni miste (di finita e imperfetta natura) solo con un contenuto purificato dal limite e, ancora, con un modo infinito di essere, ovvero virtualmente (ha quel contenuto particolare, ma molto più di esso) ed eminentemente (l'ha in maniera illimitata).

Non essendo Dio, *sit venia verbo*, un universale, ma sommamente individuo e sussistente, tutte le perfezioni sono atto puro e unico in Lui, né si può dire che Egli sia «analogo» rispetto ad esse. Al contrario l'ente comune contiene virtualmente le perfezioni e le supera come un universale i suoi inferiori così da essere un analogo vero e proprio.

È invece profondamente vero che Dio è analogo (in ordine di essere) ad ogni ente finito (divisibile e diviso in generi e specie) e che non può essere colto (nell'ordine del conoscere) che partendo dall'ente finito (univocamente appartenente a specie e genere) per mezzo di una estrapolazione di natura intimamente analogica della *ratio entis* che permette di intravedere il sommo analogato, ossia l'Ente per sé sussistente.

Dato che Dio non è specie nel genere, Egli non può nemmeno essere un genere e[1610], viceversa, dato che non è un genere particolare di ente, non può nemmeno far parte di un genere come una specie.[1611] Inoltre Dio non ha né individualità appartenente a una specie né differenza alcuna, ragion per cui non è nemmeno definibile né dimostrabile quanto alla sua essenza, ma solo quanto al suo essere partendo dagli effetti e risalendo alla causa.

[1610] I, 3, 5 c.: "Et ex hoc patet quod non habet genus neque differentias".

[1611] *De Pot.*, 7, 3 c.: "Ex hoc ulterius patet quod Deus non est species, nec individuum, nec habet differentiam".

f. Dio non è in un genere

162. Il fatto che Dio trascende ogni genere coincide con il fatto che «il suo essere non può essere designato per mezzo dell'aggiunta di qualche differenza sostanziale»[1612], il che a sua volta equivale a dire che la divinità non è definibile come appartenente a un genere nell'ambito del quale essa sarebbe contratta a tale specie da una differenza, e soprattutto che essa non costituisce un genere al quale si potrebbe aggiungere qualcos'altro per contrarlo a tale o talaltra specie[1613].

La condizione previa assolutamente necessaria di ogni esistere è la costituzione della sostanza che esiste. E perché il soggetto possa ricevere l'essere, è necessario che anzitutto esso possieda tutto ciò che spetta all'essenza della sua sostanza. «Impossibile est enim aliquid esse in actu nisi omnibus existentibus quibus esse substantiale designatur: non enim potest esse animal in actu quin sit animal rationale vel irrationale»[1614]. La quiddità costituisce non già l'esserci di ciò che è, ma il contenuto di ciò che è[1615], ed è ovvio che nulla può esistere se non ha una natura ben determinata.

Il soggetto dell'essere, la sostanza, può avere l'essere e perciò esistere solo se, prima di ricevere l'essere, possiede già tutto ciò che fa parte della sua essenza, del suo costitutivo formale. Quest'ultimo appare dunque da un lato come parte (formale) della potenza dell'essere (ovvero della sostanza suscettibile di ricevere l'essere); dall'altro lato invece si presenta come atto (non entitativo, certo, ma formale) e attuante (rispetto alla sostanza che costituisce).

Si potrebbe anche dire che il supposito, per essere attuato ultimamente dall'atto entitativo di essere, deve prima (strutturalmente e non temporalmente parlando) essere attuato dall'atto formale della sua essenza. In tal modo l'essenza e il supposito si completano, si perfezionano e si dispongono a vicenda a ricevere l'essere, poiché quest'ultimo non c'è, se non in un che di esistente tramite un qualcosa per cui l'esistente è tale esistente e non

---

[1612] CG I, 24: "Divinum esse non potest designari per additionem alicuius differentiae substantialis".

[1613] Così bisogna fare attenzione quando si distingue un concetto generico di Dio da uno specifico, come quando per esempio di distingue un "Dio cristiano" da un "Dio islamico", come se esistesse un genere *Dio* e una differenza specifica *cristiano* o *islamico*. Si tratta di modi di dire che non toccano Dio *in se stesso*, ma diversi modi di *conoscerlo*, che non possono non essere espressi per mezzo di generi e specie, ma non dobbiamo lasciarci ingannare dal nostro modo di esprimerci (N.d.C.).

[1614] *Ibid.*, n. 223.

[1615] Non ciò che esiste, ma ciò che può esistere e che quindi ha bisogno dell'atto d'essere per esistere (N.d.C.).

talaltro ovvero esiste in tale e non talaltra natura. L'essenza, per essere formalmente attuante, deve a sua volta costituirsi come atto formale completo e quindi ultimamente determinato.

Ogni atto (*enèrgheia*) è il raggiungimento dell'ultima determinazione conforme al proprio fine (*entelècheia*). Perciò nessuna essenza è perfettamente tale se si mantiene sul piano puramente generico, ma è veramente atto formale solo se discende al grado specifico lasciandosi attualmente determinare dalle differenze sue proprie. Non senza buona ragione S. Tommaso si appella ai Platonici che ammettevano le idee solo di specie e non di generi, ben intuendo che solo le specie sono perfette, ultimamente determinate, e degne di essere chiamate «essenze» nel senso pieno della parola. D'altra parte un vivente generico non è riscontrabile *in rerum natura*, ma solo un vivente tale, irrazionale, o talaltro, razionale.

Mentre i generi discendono alle specie per mezzo di differenze essenziali, le specie non sono suscettibili di altre differenze essenziali (sono già essenze perfette), ma semmai di differenze di indole accidentale rispetto all'essenza. «(Genera) designantur ad esse speciei per differentias essentiales [...] (species) ad sui designationem non indigent essentialibus differentiis»[1616]. E infatti le differenze specifiche sono formali e perciò formalmente determinanti quell'essenza che a sua volta è forma e costitutivo formale; le differenze numeriche delle sostanze corporee derivano invece da una componente estranea alla forma, che è la materia prima sottoposta alle esigenze, accidentali, della quantità interminata.

È essenziale all'essenza della sostanza corporea avere la materia prima; eppure la materia prima non fa parte di tale essenza: è essenziale all'uomo che sia o Tizio o Caio o qualche altro individuo umano, ma che sia precisamente Tizio anziché Caio o qualche altro individuo umano è del tutto accidentale rispetto al suo essere uomo, mentre non è per nulla accidentale al suo essere vivente il fatto che sia vivente di natura razionale anziché irrazionale.

Se dunque Dio fosse in un genere, la sua essenza sarebbe indeterminata e incompleta. E, dato che la sostanza non può avere l'essere se non tramite un'essenza perfetta nel suo atto formale, nel caso ipotizzato Egli dovrebbe prima completare la Sua natura e solo in dipendenza da tale complemento e in seguito a esso ricevere l'essere. Ora, in Dio la sostanza coincide con il suo essere, sicché se la sostanza abbisognasse di un ulteriore perfezionamento, anche l'essere di essa non sarebbe più immediato, ma dipendente da qualcos'altro. Ma, se così è, Dio non è più l'essere necessario (impartecipato), la cui necessità metafisica poggia sull'identità di

[1616] *Ibid.*

sostanza-essenza-essere, ma contingente e perciò causato, il che è ovviamente assurdo e contraddice lo stesso assunto della reale identità tra la sostanza e l'essere di Dio.

«Si igitur divinum esse per aliquid aliud superadditum designatur designatione essentiali, ipsum esse non erit in actu nisi illo superaddito existente. Sed ipsum esse divinum est sua substantia [...]. Ergo substantia divina non potest esse in actu nisi aliquo superveniente. Ex quo potest concludi quod non sit per se "necesse esse". Cuius contrarium supra ostensum est»[1617]. È da notare il passaggio dalla linea dell'essenza, determinata (specie) o no (genere), a quella del supposito-essere. Di fatto l'atto formale è il presupposto di quello entitativo e la causalità efficiente (che dà l'esistere) non si esercita se non in virtù di quella forma che l'agente già possiede e la cui similitudine esso intende imprimere all'effetto.

L'essere è nel soggetto tramite l'essenza e, se l'essenza ha bisogno di un complemento causale formale, anche la sostanza avrà bisogno di un complemento causale esistenziale, perché quel «più di forma» di cui abbisogna l'essenza per essere ultimamente determinata richiederà pure un «più di essere partecipato». La dipendenza causale formale rivela una dipendenza a *fortiori* sul piano causale efficiente ed esistenziale. Se l'essenza di Dio fosse determinabile, anche il suo essere sarebbe condizionato e allora la sua sostanza non sarebbe l'essere e Dio non sarebbe più l'essere per essenza, ma essere per partecipazione, né ente necessario, ma contingente, né infine ente increato, ma causato e creato.

Un argomento molto convincente a favore della più totale esclusione di ogni differenza aggiunta alla divina essenza si fonda sull'analogia dell'ente. L'ente è ciò che ha essere e avere essere comprende in sé e non al di fuori di sé tutti i modi in cui l'essere si può avere. Ora un ente finito, realizzato il modo suo peculiare di avere essere, lascia fuori di sé tutti gli altri modi. Al contrario l'ente infinito, Dio, consiste in una essenza che non ha essere, ma è essere, ovvero possiede l'essere in tutta la sua infinita ampiezza. E dato che all'essere non si può aggiungere nulla di reale, perché tutto ciò che è, è in quanto fa già parte dell'essere, l'Ente infinito la cui essenza consiste nell'*esse ipsum*, non può ricevere aggiunte essenziali per lo stesso motivo per cui l'essere stesso non può ricevere aggiunte reali (esistenti).

Ben diversa invece è la natura del genere univoco; esso costituisce, non certo, come s'è visto, un'essenza completa, ma un che di essenziale, una *ratio generis*, un contenuto generico, la cui peculiarità consiste proprio nell'estrinsecità delle sue differenze che non possono che essergli realmente aggiunte dal di fuori. Il

---

[1617] *Ibid.*

contenuto del «vivente di vita sensitiva» non comprende in sé nulla di ciò che fa parte del contenuto «razionale», così che nell'uomo il razionale si aggiunge al vivente di vita sensitiva non già come un complemento del contenuto generico, giacché il razionale è al di là dei confini del sensitivo, ma come un atto aggiunto a una potenza.

«Quod additur alicui ad designationem alicuius designatione essentiali, non constituit eius rationem, sed solum esse in actu. Rationale enim additum animali acquirit animali esse in actu, non autem constituit rationem animalis in quantum est animal; nam differentia non intrat definitionem generis»[1618]. L'aggiunta essenziale è sempre aggiunta all'essenza che, certo, determina l'essenza, ma in modo tale da costituire un'essenza nuova. È evidente che l'essenza che costituisce il punto di partenza, per poter essere ulteriormente determinata, dev'essere in qualche modo indeterminata in sé, suscettibile dunque dell'aggiunta suddetta. L'aggiunta stessa però avviene al di fuori dell'essenza determinabile che essa porterà a una maggiore determinazione e, se si tratta di una differenza specifica, all'ultima.

Ecco perché l'aggiunta essenziale di una differenza a un genere "*non constituit eius rationem*", non costituisce l'essenza del genere stesso, ma qualcosa che si pone al di là di essa. S. Tommaso a questo punto dice, in un modo che sorprende un po', che quell'"al di là" dell'essenza (*ratio*) generica costituito dalla differenza aggiunta, è "*solum esse in actu*", solo l'essere in atto. Sembrerebbe allora che le differenze aggiunte al genere diano l'atto di essere, ovvero lo stesso esistere. Questo però non può costituire il senso genuino dell'affermazione "*quod additur alicui ad designationem alicuius designatione essentiali, non constituit eius rationem, sed solum esse in actu*", perché l'atto di essere non è una differenza dell'essenza e perché, d'altra parte, nessuna differenza determinante l'essenza, che come tale è necessariamente finita, può dare la partecipazione a un atto che per natura sua è infinito, ovvero all'atto di essere.

Il vero significato è piuttosto questo: la differenza che porta l'essenza vaga del genere alla determinazione specifica costituisce incontestabilmente un'attuazione – non a caso la *ratio generis* viene presa da ciò che è materiale o perlomeno potenziale, mentre la *differentia specifica* deriva dall'aspetto formale ed attuale; non un'attuazione entitativa però, bensì formale che si situa dunque a livello dell'essenza, ma la rende ultimamente disposta (sul piano formale, non supposizionale) a ricevere l'atto di essere. A sua volta l'atto di essere, nella sua finita partecipazione, assumerà le

[1618] CG I, 24, n. 226.

caratteristiche dell'ultima differenza. Così per i viventi l'essere è vivere e per gli intelligenti l'essere è *intelligere*[1619].

Supponendo per assurdo che Dio sia un genere, tutte le differenze che gli si vogliano aggiungere assumeranno un atteggiamento per dir poco anomalo, perché, dato che l'essenza divina è l'essere stesso e dato che la differenza aggiunta porta il genere alla specie e quindi alla partecipazione dell'essere, ogni essere che si voglia aggiungere a Dio non gli si può aggiungere perché fa già parte di quell'essere che è la divina essenza, atto puro di essere. «Si in Deo addatur aliquid per quod designetur designatione essentiali, oportet quod illud constituat ei cui additur rationem propriae eius quidditatis seu naturae. Nam, quod sic additur, acquirit rei esse in actu; hoc autem scilicet esse in actu, est ipsa divina essentia [...]. Relinquitur ergo quod supra divinum esse nihil possit addi quod designet ipsum designatione essentiali, sicut differentia designat genus»[1620].

È come se tutte le differenze fossero ricacciate dalla superficie al centro dell'essenza divina per il semplice motivo che l'essenza divina non ha una superficie, ma solo un'infinita interiorità come l'essere stesso. Nulla si può aggiungere all'essere tranne che il nulla di essere; tutto ciò che è, è già nell'essere, o virtualmente nell'essere comune o attualmente eminentemente nell'essere per sé sussistente (atto puro). Siccome poi la suscettibilità di ricevere differenze estrinseche, in quanto precisamente estrinseche, caratterizza la stessa natura del genere, è sufficientemente dimostrato che Dio non è un genere.

163. Non solo Dio trascende ogni genere, ma trascende anche tutto ciò che può far parte di un genere. E, se Dio non è un genere, non è ancora detto che non faccia parte d'un genere perché, mentre dal punto di vista logico il sussunto d'un genere è più particolare ed è inferiore rispetto a esso, dal punto di vista metafisico il genere è potenziale, e ciò che di determinato vi è in esso è invece più attuale e perciò anche più perfetto. Dopo aver fatto vedere che Dio non è un genere, rimane ancora da decidere se sia o meno qualcosa di appartenente al genere, all'ente categoriale[1621].

Per dimostrare la tesi della trascendenza di Dio non solo al di sopra di ogni genere, ma anche al di là di tutto ciò che si colloca in un genere, S. Tommaso muove da un'interessante analisi dell'univoco logico che però, quanto alla sua dimensione realmente entitativa,

---

[1619] Ciò che si aggiunge alla ragione di genere, ossia la differenza, non costituisce la ragione di genere, ma fa sì che il genere, mediante la differenza, esista in atto (N.d.C.).

[1620] *Ibid.*

[1621] Sembrerebbe di sì, se si considera per esempio che Dio è spirito e non materia, che è sostanza e non accidente, che è atto e non potenza, che è infinito e non finito, e così via (N.d.C.).

costituisce un analogo, quell'analogo che dal Gaetano è stato opportunamente chiamato «di disuguaglianza». Sia detto per inciso che anche questo tipo di analogia non abbandona il piano della concettualità (l'analogia infatti concerne enti di ragione, seconde intenzioni); ma a differenza del concetto univoco che isola l'essenza della cosa reale, l'analogo di disuguaglianza poggia su un concetto che rappresenta, sì, l'essenza, ma non separatamente dalla sua esistenza, bensì con la precisa connotazione del suo modo di essere. L'analogia suddetta manifesta il dominio universale dell'analettica (partecipazione) nell'ambito dell'ente, perché in questa luce appare con chiarezza che persino l'univoco è, per così dire, solo un caso particolare dell'analogo, un derivato partecipativo della *ratio entis* analoga, fonte di ogni partecipazione.

Orbene, dicesi univoco quel concetto che riesce a rappresentare astrattivamente l'essenza di una realtà isolandola perfettamente dai suoi modi di essere. Sicché la stessa essenza si dice ugualmente (se non fosse così, la predicazione non sarebbe univoca) di più enti realmente diversi tra loro e perciò diversamente esistenti. «Quidquid est in genere secundum esse differt ab aliis quae in eodem genere sunt. Alias genus de pluribus non praedicaretur. Oportet autem omnia quae sunt in eodem genere, in quidditate generis convenire quia de omnibus genus in quod quid est praedicatur. Esse igitur cuiuslibet in genere existentis est praeter generis quidditatem. Hoc autem in Deo impossibile est. Deus igitur in genere non est»[1622]. La proprietà del genere è l'universalità, la predicabilità rispetto ai molti senza l'alterazione del contenuto essenziale. Perciò tutte le specie del genere hanno la stessa essenza generica, sono cioè uguali in quanto precisamente appartenenti a tale genere, ma nel contempo devono essere realmente plurime e perciò realmente distinte tra loro, altrimenti la predicazione del genere sarebbe essenziale all'univoco, ma non universale.

Dato che il genere è essenzialmente uno (e non si tratta solo di nomi o concetti, ma di realtà) in tutte le sue specie, mentre le specie sono realmente diverse le une dalle altre, è evidente che a questo punto si impone una differenziazione di aspetti, altrimenti si avrebbe la contraddizione dello stesso ente che nello stesso tempo e sotto lo stesso aspetto sarebbe uno e molti realmente. Ora gli appartenenti a un genere possiedono un'essenza realmente una in soggetti realmente plurimi con esistenze realmente diverse. In tal modo la distinzione che si impone e che non concerne solo il concetto distinto dal reale, ma il reale stesso, è quella tra il contenuto essenziale realmente uno e le esistenze realmente diverse in soggetti diversi. Gli appartenenti a un genere sono dunque dei sussistenti il cui essere si

[1622] CG I, 25, n. 230.

pone al di là della loro essenza. Solo così infatti la loro essenza è isolabile dal loro essere e può essere considerata come una in soggetti molteplici. L'identità dell'essenza con l'essere, che è il costitutivo stesso della Deità, esclude l'univocità in quanto l'unità dell'essenza comporta anche l'unità dell'essere[1623].

Laddove l'essere non è, come è in Dio, Ente[1624] per sé sussistente, identico all'essenza, ma è essenza costituita semplicemente da ciò che in qualsiasi modo è, qual è appunto l'essenza dell'ente comune, si avrà ancora un universale, un che di uno predicabile di molti, ma un universale essenzialmente analogo in quanto l'unico ente si dice in modi diversi e non ugualmente di tale o talaltro ente particolare. «Unumquodque collocatur in genere per rationem suae quidditatis: genus enim praedicatur *in quod est*. Sed quidditas Dei est ipsum suum esse. Secundum quod non collocatur aliquid in genere: quia sic *ens* esset genus, quod significat ipsum esse. Relinquitur igitur quod Deus non sit in genere»[1625]. La collocazione nel genere avviene tramite una determinazione attuante, sicché ciò che fa parte di un genere dev'essere, almeno in qualche modo, potenziale. Ora, la prima e fondamentale potenzialità è quella dell'essenza rispetto all'essere. Così, ciò che è di un genere dovrà essere un'essenza distinta dall'essere e per ciò stesso isolabile dall'essere e applicabile come un'essenza per l'appunto univoca ad esistenti realmente diversi.

L'ente, pur non coincidendo con l'essere stesso, non è tuttavia nemmeno un'essenza distinta dall'essere, bensì un'essenza che consiste nell'avere l'essere in un modo qualunque; sicché averlo in questo modo anziché in quell'altro costituirà differenza essenziale e l'essenza dell'ente discenderà in modi essenzialmente diversi (analoghi) ai singoli enti cui spetta avere l'essere in questo anziché in quell'altro modo. È facile intuire come la *ratio entis* si rivesta delle stesse esigenze dell'atto di essere, così da risultare anch'essa trascendente rispetto ad ogni genere e analoga nei riguardi dei generi supremi e di tutto ciò che univocamente può sussistere in essi.

164. L'analogia dell'ente e perciò la sua trascendenza rispetto ad ogni genere univoco è saldamente fondata nella partecipazione dell'ente in tutte le sue possibili differenze. Ecco perché, dicendo che l'analogia e la partecipazione si appartengono a vicenda, non si fa altro che esplicitare una tesi implicita in tutta l'ontologia tomistica. L'univoco è l'universale le cui differenze contraenti non partecipano

---

[1623] Se però per "univocità" s'intende determinatezza e precisione, allora si può dire che anche l'essenza divina è univoca, nel senso di dotata di un solo significato, assolutamente unica ed inequivocabile (N.d.C.).

[1624] Essere (N.d.C.).

[1625] *Ibid.*, n. 231.

di esso, ma gli sono esterne, ragion per cui il genere è ugualmente nei suoi inferiori e nel contempo gli inferiori ne delimitano, contraggono, l'estensione.

L'analogo invece è l'universale le cui differenze esplicitanti partecipano di esso medesimo così da essere virtualmente precontenute in esso; ragion per cui l'analogo, in particolare l'ente, discende ai suoi inferiori radicalmente ed essenzialmente modificato in modo tale però che la differenza esplicitata non restringe l'estensione dell'ente in sé, tanto è vero che quella *ratio entis* che è partecipata in tutti i suoi inferiori è già dotata implicitamente di tutte le differenze possibili ed immaginabili. Ad es. una pianta è una istanza particolare dell'ente; in quanto pianta non possiede certo le proprietà del conoscere, ma quell'ente di cui anche il vegetale partecipa possiede in sé implicitamente tutte le proprietà reali, compresa quella del conoscere.

«Si ens esset genus, oporteret differentiam aliquarn inveniri per quam traheretur ad speciem. Nulla autem differentia participat genus, ita scilicet quod genus sit in ratione differentiae, quia sic genus poneretur bis in definitione speciei: sed oportet differentiam esse praeter id quod intelligitur in ratione generis. Nihil autem potest esse quod sit praeter id quod intelligitur per ens, si ens sit de intellectu eorum de quibus praedicatur. Et sic per nullam differentiam contrahi potest. Relinquitur igitur quod ens non sit genus. Unde ex hoc de necessitate concluditur quod Deus non sit in genere»[1626].

La conclusione non lascia spazio a dubbi: Dio è trascendente perché l'ente è trascendentale. Essendo Dio ente sussistente in virtù del suo proprio essere, il rapporto di Lui alle creature (enti finiti) sarà analogo alla *ratio entis* partecipata nei riguardi degli enti partecipi di tale "*ratio*". E come l'ente per essenza trascende ogni sua partecipazione, così l'Ente per sé sussistente trascende ogni supposito la cui essenza realmente differisce dall'atto di essere. Se Dio fosse in un genere, quel genere non potrebbe che essere «ente», ma, non essendo l'ente in un genere, perché non è univoco, nemmeno Dio potrà essere nel genere e il suo rapporto al mondo (enti finiti) non potrà essere concepito che secondo analogia[1627].

Il genere manifesta la sua finitezza ontologica per il fatto stesso che qualcosa gli può essere aggiunto come determinazione, atto e

[1626] *Ibid.*, n. 232.

[1627] Quando si dice per esempio che Dio è *Sostanza infinita, sostanza* potrebbe sembrare un genere ed *infinita* la differenza specifica. Invece questo modo di esprimerci rappresenta solo l'imperfezione della nostra logica umana, benchè sia vero ciò che diciamo. Infatti in Dio l'*infinità* non si aggiunge al genere *sostanza* come atto a potenza, ma, da un punto di vista ontologico, *infinità* coincide con *sostanza* come atto puro di essere (N.d.C.).

perfezione. Infatti, nell'individuo coincidono genere, specie e l'individuo stesso, sicché la differenza toglie al genere il suo carattere di universalità, lo rende, in altre parole, realmente contratto. Da un lato essa aggiunge perfezione al suo contenuto generico; dall'altro lato proprio tale aggiunta comporta una restrizione di estensione. Nella definizione, che ha per oggetto, propriamente parlando, la specie, entra dunque la *ratio generis* e la differenza specifica la quale, proprio per determinare il genere rendendolo definibile, non deve avere nulla in sé del genere, altrimenti il genere sarebbe posto nella definizione due volte e starebbe non solo dalla parte del determinabile, ma anche dalla parte del preteso determinante, il quale non sarebbe allora determinante affatto, perché parteciperebbe in sé un che di generico e quindi di indeterminato.

È dunque assolutamente necessario che il contenuto della differenza non abbia in sé (non sia partecipe di) nulla del contenuto (*ratio*) del genere. Non a caso, per sottolineare che si tratta di contenuti quidditativi, S. Tommaso adopera la formula "*id quod intelligitur in ratione* (*generis vel entis*)". La differenza è allora al di là (*praeter*) del genere, si aggiunge ad esso lasciando inalterato il suo contenuto essenziale, aggiungendo al contenuto della specie una perfezione radicalmente nuova e restringendo l'estensione del genere a quella della specie.

L'ente invece possiede nel suo contenuto essenziale tutte le differenze realmente esistenti, poiché nulla è reale se non per partecipazione dell'ente. Perciò "*ens* (*est*) *de intellectu eorum de quibus praedicatur*"[1628]: in tutto ciò che è[1629], vi è l'essenza particolare di ciò che è[1630], ma in essa vi è inoltre l'«essenza» universale analoga di ciò che è l'ente. In tal modo, nessuna differenza può essere realmente aggiunta alla *ratio entis* che è ontologicamente infinita ed esplicitarne una non è togliere le altre, sicché l'ente rimane sempre inalterato in sé, non diventa mai i suoi inferiori (come il genere diventa specie e individuo), per quanto sia sempre partecipato in essi, in quanto il tutto rimane in ogni dato momento superiore a tutte le sue singole parti.

Semmai si può togliere all'ente qualche differenza e allora non è più ente, ma tale ente particolare e solo così, impoverendone il contenuto, se ne può anche restringere l'estensione. Nel contempo però la *ratio entis* partecipata in tutti gli enti particolari non è affatto uguale in essi, poiché la differenza tramite la quale l'universale

---

[1628] Di tutto ciò di cui si parla è sottinteso che sia un ente, si trattasse pure del non-ente, che viene allora concepito come se fosse ente (*ad instar entis*) (N.d.C.).

[1629] Esiste (N.d.C.).

[1630] Esiste (N.d.C.).

discende al particolare appartiene allo stesso universale così da modificarlo nella sua essenza.

g. Tre tipi di analogia

Dall'analisi qui esposta si arguisce facilmente la divisione stessa dell'analogia. La prima analogia, meno propriamente detta, concerne gli univoci secondo l'intenzione logica, così da essere sì analogia, ma *secundum esse tantum*. La stessa e identica *ratio generis* si trova in tutte le sue specie, eppure in ciascuna di esse è essenzialmente diverso il modo della sua realizzazione. Il contenuto di ciò che è «essere vivente di vita sensitiva» non cambia nell'insetto, nel pesce, nell'uccello, nel cavallo, nel cane e nell'uomo; cambia però, e profondamente, il modo del suo realizzarsi[1631]. A titolo di esempio basti dire che l'olfatto si trova sia nell'uomo che nel cane, ma nel primo in misura ben ristretta, in maniera molto maggiore invece lo incontriamo nel secondo.

La seconda analogia è veramente tale perché concerne la stessa essenza delle cose, la loro *intentio*. Nel campo dell'*analogia entis* si tratta di quell'analogia che mette in relazione all'Essenza suprema, infinita per la sua identità con l'essere stesso, le essenze finite in quanto realmente distinte dall'essere. L'analogo si realizza allora realmente solo nel supremo analogato, poiché solo quella essenza che è l'essere, è in assoluto, le altre sono essenze solo imitando l'assolutezza della prima essenza.

Dato che l'essere dell'analogo esiste solo nel sommo analogato, è esclusa l'analogia *secundum esse*, così che rimane l'analogia *secundum intentionem tantum*, detta anche di semplice proporzione o di attribuzione. L'intellettualità tende alla perfezione dell'intuitività. Ma solo nelle sostanze separate essa giunge a tanto. Così possiamo dire che solo l'angelo è appieno intellettuale, mentre l'uomo lo è con un'intellettualità adombrata, diminuita, parziale, perché mista a razionalità che la rende essenzialmente discorsiva. Si dà dunque differenza di essenza (intenzione), non di essere, perché nella sua purezza l'intellettualità è intuizione e come tale è solo nell'angelo nel quale è ovviamente in modo univoco. L'uomo, in questa prospettiva, non è intellettuale, ma si denomina tale, perché nonostante il limite della discorsività anch'egli giunge ad intuire, non immediatamente però, bensì mediante la deduzione di conclusioni

[1631] Analoghe sono le specie, ma univoco è il genere. Siccome l'essere si realizza nelle specie, è detta *secundum esse*. Ma non entra in gioco il concetto (*intentio*), come nelle specie successive di analogia (N.d.C.).

ricollegate analiticamente ai princìpi[1632]. Nell'uomo c'è qualcosa di simile all'intellettualità pura, ma non tale intellettualità stessa.

La terza analogia infine è quella più pienamente degna di essere chiamata «analogia», perché coinvolge nell'analogicità e l'essere e l'essenza. Infatti, non prendendo più l'ente come sommo ente per la somiglianza del quale altri enti si dicono enti (cosa che avveniva nel secondo tipo di analogia), ma prendendo come ente tutto ciò che in qualsiasi modo può avere l'essere, immediatamente appare che questa volta la *ratio entis* così intesa, si diffonde intrinsecamente in tutte le istanze concrete di ciò che è[1633], ma in modo essenzialmente diverso seguente la diversità di ciò che è[1634].

Il fatto di «avere l'essere» cambia contenuto essenziale in ogni esistente, possiede esistenza in ognuno di essi, ma anch'essa ed essenzialmente diversa in ciascuno. In altre parole, l'analogia è *secundum intentionem et secundum esse*. Proviamo a riproporre l'esempio dell'intellettualità. Se non si pretende di isolarla, per così dire, allo stato puro e perfetto, ma la si considera come «la capacità di conoscere l'universale in ogni modo», è chiaro che allora essa, così intesa, ci sarà realmente (*secundum esse*) sia nell'angelo che nell'uomo e sarà intrinseca a entrambi. Eppure nell'uno e nell'altro cambia la sua essenza (*secundum intentionem*), poiché è essenzialmente diversa l'intelligenza separata e intuitiva, da quella legata ai sensi e raziocinante, che si proporziona all'essenza. L'intuente ha un esistere intellettivo (*intelligentis esse est intelligere*) diverso dal raziocinante. E si capisce subito che siamo dinanzi a un caso di analogia di proporzionalità: come avere l'intelletto compete all'intelligenza separata che si attua intuitivamente, così ciò spetta pure all'intelligenza umana legata ai sensi, ma che si attua discorsivamente. Il paragone non ha più luogo tra essenze, ma tra modi di essere di essenze, non è più di relazione del derivato all'origine della sua derivazione, ma di proporzione tra relazioni di soggetti essenzialmente diversi a un essere relativamente uno.

h. Come Dio è Sostanza

165. Dio, pur sommamente sussistente e quindi Sostanza, non è tuttavia nel genere di sostanza né logicamente né ontologicamente. D'altronde i due aspetti, quello del nome (logico) e quello della realtà (ontologico), non sono arbitrariamente separabili come se l'uno non avesse nulla a che fare con l'altro. È un'obiezione di indole

---

[1632] Ed anche gli stessi princìpi sono oggetto di intuizione (N.d.C.).
[1633] Esiste (N.d.C.).
[1634] Esiste (N.d.C.).

prettamente nominalistica quella che separa il nome di sostanza dalla realtà di essa, dicendo che al genere logico di sostanza compete un'imperfezione, quella di sottostare agli accidenti, che, com'è ovvio, dev'essere esclusa da Dio, mentre al genere per così dire «metafisico» di sostanza spetterebbe una perfezione soltanto, quella di essere un ente per sé, che come tale non solo può, ma deve attribuirsi a Dio[1635].

Senonché la sostanza-genere è ben diversa dalla sostanzialità analoga che conviene all'ente in quanto è ente (sussistere *quocumque modo*) o all'ente in quanto è perfetto (sussistere *in se*). Per costituirsi come un genere la sostanza deve implicare nella sua *ratio* un che di determinabile e quindi un che di imperfetto, di potenziale. L'ente non è potenziale, perché non è suscettibile di essere determinato per mezzo di differenze estrinseche a esso, ma solo tramite determinazioni implicitamente intrinseche. La determinazione della *ratio entis* non è dunque quella di una potenza per opera di un atto, ma ben al contrario quella di un atto per opera di potenzialità implicite[1636]. Infatti, l'essenza dell'ente non è né essere in sé né essere in altro, ma qualcosa di superiore a entrambi e di più attuale di entrambi, che nel contempo contiene i modi suddetti come modi restringenti, come delle potenzialità implicite la cui esplicitazione delimita l'ente a tale o talaltro modo particolare di essere.

Non basta però, per costituire la sostanza-genere, nemmeno l'aggiunta del «per sé» all'ente[1637]. Il «per sé» si oppone all'«in altro», così che il suo significato proprio consiste in una pura negazione e per giunta nella negazione di un'imperfezione; sicché l'ente per sé non dice che cosa sia l'ente in particolare, ma piuttosto che cosa non sia l'ente preso nella sua perfezione di sussistente. L'ente trascendentale fa sempre riferimento alla sostanza, perché l'ente puramente accidentale, l'ente in altro, senza la sostanza, senza quell'"altro" in cui è, non solo non è, ma non può nemmeno essere. Similmente l'ente perfetto fa riferimento alla sostanza non come facente parte del genere sostanza, ma come perfettamente realizzante in sé la caratteristica di sostanzialità. Ma né l'ente trascendentale è genere, né l'ente perfetto (Dio) fa parte d'un genere,

---

[1635] Cfr. CG I, 25, n. 235: "Potest autem alicui videri quod, quamvis nomen *substantiae* Deo proprie convenire non possit, quia Deus non *substat* accidentibus; res tamen significata per nomen ei conveniat, et ita sit in genere substantiae. Nam substantia est *ens per se:* quod Deo constat convenire, ex quo probatum est ipsum non esse accidens".

[1636] Per determinare l'ente, bisogna entrare nell'ente, non uscirne. Non si tratta di astrarre l'ente da tutto il resto, ma di trovare tutto il resto nell'ente (N.d.C.).

[1637] Cfr. *ibid.*, n. 236.

perché in entrambi i casi non si è riscontrata nessuna potenzialità estrinsecamènte determinabile.

Questa si trova solo definendo il genere sostanza non già «ente per sé» (che è analogo), ma «cosa (essenza) cui spetta non essere in un soggetto»[1638], unico modo in cui si riesce a introdurre potenzialità (e quindi univocità generica) nella *ratio substantiae*. Ogni ente che, rigorosamente parlando, fa parte del genere sostanza, possiede un'essenza sussistente in sé[1639], ma non esistente da sé[1640], bensì precisamente distinta dal suo essere. Dio è perciò Sostanza, perché è sussistente, ma non lo è univocamente come parte del genere «sostanza», bensì analogamente e trascendendo quel genere come l'essere trascende l'essenza. Infatti, proprio come l'essere supera l'essenza, così il sussistente in virtù del suo stesso essere trascende il sussistente per mezzo d'un'essenza distinta dall'essere[1641].

3. La sostanzialità dell'ente in quanto è ente

I. La terminazione supposizionale[1642] *in genere spetta all'ente in quanto ente*

a. Significati del termine "sostanza"

166. L'ente, ciò che in un modo qualsiasi possiede l'essere, si denomina dall'essere stesso, sicché l'ente è ciò che è, ciò che esiste. Ora nulla può esistere se non sussistendo in qualche modo, perché non vi è essere se non nel soggetto dell'essere e in ciò che a tale soggetto si riferisce. La tesi afferma che la terminazione supposizionale appartiene all'ente trascendentale evitando, a scanso di equivoci, l'espressione «sussistenza», poiché nella sua prima e più propria accezione la sussistenza significa sempre ciò che è per sé e

---

[1638] Cfr. *ibid.*: "Res cui conveniat esse non in subiecto; nomen autem rei a quidditate imponitur".

[1639] E da sé (N.d.C.).

[1640] *Aseitas*. Proprietà esclusiva dell'essere divino. Infatti ogni altro essere è *ab alio* (N.d.C.).

[1641] Ciò che quindi rende analoga la Sostanza divina alla sostanza predicamento è il semplice fatto che nell'uno come nell'altro caso si tratta di enti sussistenti (N.d.C.).

[1642] Con questa espressione l'Autore intende il fatto che l'ente in senso forte è il supposito, ossia il soggetto dell'essere. Terminazione supposizionale è allora il termine del supposito, che è l'esistere in sé. Il sussistere vero e proprio è riservato dall'Autore solo alla sostanza (N.d.C.).

non in altro, eppure anche ciò che è in altro, l'accidente predicamento, è (ed è dunque ente) solo in virtù della sua terminazione supposizionale che esso, come accidente, non possiede in sé, ma appunto in altro ovvero nella sua sostanza di cui è accidente.

Se tuttavia l'accidente non avesse nessun termine supposizionale, nemmeno in altro, esso non esisterebbe né sarebbe ente e ciò non solo in sé (cosa che, per la verità non gli compete), ma neppure in altro come invece si addice alla sua natura. È facile vedere come ogni ente, sia sostanziale che accidentale, implica terminazione supposizionale: la sostanza è ente per sé, perché sussiste in sé, l'accidente è ente dell'(altro) ente, perché sussiste in altro. Se è dunque vero che la sussistenza significa per sé e primariamente l'esistente per sé, ossia la sostanza, la sussistenza tuttavia significa secondariamente ed estensivamente, ma sempre propriamente, anche l'esistente in genere, sia sostanziale che accidentale, in quanto ogni ente ha il suo essere nel supposito e tramite il supposito, sia che il supposito appartenga alla sua natura (sostanza) sia che appartenga alla natura di un altro ente (accidente).

Prima di dedurre il significato derivato ed estrapolato, è bene chiarire quello immediato e ristretto al predicamento «sostanza»[1643]. Attenendosi alla tradizione aristotelica, l'Aquinate distingue anzitutto la sostanza seconda dalla sostanza prima, ovvero la natura costitutiva della cosa e la stessa cosa indicabile come «questa qui». La natura si dice quiddità o essenza e viene espressa nella definizione; la cosa sussistente è invece concettualmente rappresentata come supposito. Nella realtà stessa (al di là del concetto) essa è[1644] sussistenza, se esiste in sé e non nell'altro; è cosa[1645] di una determinata natura in quanto sottostà a una natura comune ed è ipostasi o sostanza in quanto sottostà agli accidenti.

Schematicamente possiamo riassumere così:

Sostanza è la cosa[1646]:

- secondo la sua natura costitutiva
  - nella realtà: *quiddità* o *essenza*[1647]
  - secondo l'intenzione[1648]: *definizione*

[1643] Cfr. I, 29, 2 c.; Cfr. anche *De Pot.*, 9, 1 c.

[1644] Meglio: ha sussistenza (N.d.C.).

[1645] Realtà (N.d.C.).

[1646] Non nel senso volgare corrente di *cosa od oggetto materiale*, ma nel senso trascendentale di *res, entità o realtà oggettiva esistente in sé e per sé*, sia materiale che spirituale (N.d.C.).

[1647] O natura (N.d.C.).

[1648] Nel concetto (N.d.C.).

- secondo ciò che sussiste nel genere di sostanza
  - secondo il nome che significa l'intenzione: *supposito*[1649]
  - secondo il nome che significa la realtà
    - esistere in sé e non in altro: *sussistenza*
    - essere sostrato di
      - una natura comune: *res naturae*[1650]
      - accidenti: *ipostasi* o *sostanza*

167. Tra i due significati principali di sostanza-essenza[1651] e supposito[1652], vi è uno stretto legame, così che la definizione completa della sostanza, «essenza cui compete essere in sé ovvero sussistere», mette in evidenza entrambi. Nel suo significato primario, stretto, il sussistere si riferisce a un'essenza particolare[1653] dotata della proprietà di essere suscettibile di un'esistenza in sé e non in altro. Nel significato estrapolato, trascendentale, il sussistere significa un essere nel soggetto *quocumque modo*, sia immediatamente, perché l'essenza ha tale soggetto in sé (sostanza), sia mediante l'inesione dell'essenza (accidente) ad altro (sostanza), che comunque ne costituisce un termine supposizionale, seppure esterno. Non v'è dunque esistere senza sussistere *sensu lato*; *sensu stricto* il sussistere si riferisce non all'esistere, ma all'essenza cui spetta esistere a modo d'un sussistente, all'essenza cioè che ha in sé medesima il suo soggetto.

b. Condizioni della sostanzialità

Ora, l'essenza sussistente non può che essere individua. Le due terminazioni sono distinte, eppure l'una (individuazione nell'ambito dell'essenza) è presupposto dell'altra (sussistenza in vista dell'essere). Le dimensioni astratte dell'essenza – il grado generico e quello specifico – non sussistono in tale loro astrazione, ma solo in quella reale concrezione nella quale esse si identificano materialmente con l'individuo. Né l'essenza generica né quella

---

[1649] Soggetto (N.d.C.).
[1650] Fondamento (N.d.C.).
[1651] Sostanza seconda (N.d.C.).
[1652] Sostanza prima (N.d.C.).
[1653] Completa (N.d.C.).

specifica sono propriamente sussistenti, ma il sussistere conviene esclusivamente all'individuo[1654].

Gli altri gradi ontologici dell'essenza sussistono dunque ma non in sé, bensì nella loro individuazione e in virtù di essa o, meglio, in dipendenza da essa. «Boëthius dicit genera et species *subsistere*, inquantum individuis aliquibus competit subsistere, ex eo quod sunt sub generibus et speciebus in praedicamento substantiae comprehensis: non quod ipsae species et genera subsistant, nisi secundum opinionem Platonis, qui posuit species rerum separatim subsistere a singularibus»[1655]. Non ogni essenza è perciò sussistente, ma solo quella che appartiene al predicamento della sostanza. Inoltre tale proprietà si addice non al suo grado generico o specifico, bensì a quello individuale. Eppure anche il genere o la specie di un ente sostanziale si possono dire sussistenti in quanto sussistono gli individui di tali nature generiche o specifiche. *Sensu stricto* dunque la sussistenza spetta all'essenza appartenente al genere di sostanza e individualmente terminata, anche se, nell'ambito stesso dell'essenza sostanziale, si può attribuire la sussistenza anche alle specie e al genere, ma solo estensivamente e per essenziale riferimento all'individuo[1656].

Il sussistere compete alla forma che, mediante la sussistenza, nel termine supposizionale, riceve l'essere. Nelle sostanze finite vi è dunque una triplice dimensione: il supposito terminante[1657] la forma (essenza) e l'essere che l'essenza riceve nel suo supposito e per suo tramite. In tutte le entità finite differisce l'essere dall'essenza e, per conseguenza, il soggetto ricevente l'essere e disponente l'essenza a tale ricezione dalla stessa essenza che esso così dispone.

Un ulteriore limite però si aggiunge a livello dell'ente sostanziale materiale in quanto non solo la sussistenza differisce realmente (modalmente) dall'essenza, ma è dovuta alla forma non in virtù di essa stessa e immediatamente, bensì solo per mezzo della materia e tenuto conto della congiunzione della forma sostanziale col suo sostrato materiale. «Forma ergo in istis inferioribus (scil. substantiis materialibus), quia per se non subsistit, oportet quod in eo cui comunicatur, sit aliquid aliud per quod forma vel natura subsistentiam recipiat: et haec est materia, quae subsistit formis materialibus et naturis. Quia vero natura materialis vel forma, non

---

[1654] A meno che, come avviene nell'angelo, lo stesso individuo non coincida con la specie (N.d.C.).

[1655] I, 29, 2, 4m; cfr. *De Pot.*, 9, 1, 5m: "Subsistere attribuitur generibus et speciebus, non quia subsistant, sed quia individua in eorum naturis subsistunt, etiam omnibus accidentibus remotis".

[1656] Col quale, nella realtà, coincidono (N.d.C.).

[1657] Il termine supposizionale è il termine, ossia il sussistere, che il supposito dà alla forma capace di sussistere (N.d.C.).

est suum esse, recipit esse per hoc quod in alio suscipitur; unde secundum quod in diversis est, de necessitate habet diversum esse: humanitas non est una in Socrate et Platone secundum esse, quamvis sit una secundum propriam rationem»[1658].

In genere dunque vale quanto segue:

a) la forma o natura riceve l'essere solo tramite la sussistenza;

b) l'essere attua la forma, ma inerisce propriamente al termine supposizionale;

c) la forma costituisce l'unità dell'essenza, il soggetto determina l'unità dell'essere sostanziale.

Prima di essere soggetto dell'essere, l'ipostasi[1659] è soggetto della stessa essenza che riceve l'essere, affinché lo possa ricevere. La forma dunque dà essenza al supposito e a sua volta l'ipostasi sussiste in tale determinata natura. L'ipostasi non si identifica, nell'ente finito, con l'essenza, eppure non si compone nemmeno con essa come una realtà con un'altra o una parte con un'altra. Diversa è dunque l'unione della materia e della forma che è composizione *sensu stricto* dando adito a quel *tertium quid* che è il composto[1660] e l'unione del soggetto con l'essenza [1661]che non costituisce un'unità ulteriore al di là degli elementi dell'unione medesima.

In ciò vi è qualcosa di simile all'unione della sostanza con l'accidente; anche in questo caso la composizione non porta, propriamente parlando, alla costituzione di un'unità diversa, almeno non di un'unità per sé (sostanziale). Come dunque la sostanza è soggetto della forma accidentale, così il termine supposizionale nella sostanza stessa è soggetto della sua essenza costitutiva. Il che illustra egregiamente la nostra tesi che ogni forma o natura, ciascuna a modo suo, direttamente o mediatamente, si rapporta a un soggetto nell'ambito dell'ente reale (una forma senza soggetto è ente di pura ragione).

Meditando sulla possibilità dell'Incarnazione[1662] S. Tommaso si premura di avvertire che l'unione ipostatica supera ogni tipo di unione naturale, eppure contiene una certa somiglianza con alcuni modi nei quali tale unione naturale può realizzarsi.

Ecco lo schema dei tipi di unione naturale:

1) Unione reciproca per congiunzione in qualcosa di uno:

[1658] *De Pot.*, 2, 1 c.

[1659] Soggetto, supposito (N.d.C.).

[1660] Questa rimane nell'ambito dell'essenza o natura (N.d.C.).

[1661] Questa è unione dell'essenza con l'essere mediante il sussistere (N.d.C.).

[1662] III *Sent.*, d.1, 1, 1 c.

a. secondo identità numerica (braccia nel torace)
b. secondo unità specifica (Socrate e Platone nell'uomo)
c. secondo unità generica (uomo e asino nell'animale)
d. secondo unità analoga (sostanza e qualità nell'ente)

2) Congiunzione reciproca in qualcosa di uno derivante da tale congiunzione (materia e forma nel composto)

3) Unione reciproca, ma non in un qualcosa di uno (sostanza e accidente non costituiscono un uno per sé di cui potrebbero dirsi «parti»)[1663].

La congiunzione delle due nature nell'unica persona[1664] segue il primo modo, quella della persona con la natura umana il terzo modo. Rimane escluso il secondo modo, perché la divinità non è suscettibile di composizione. «Si [...]consideremus personam assumentem, sic coniungitur humanae naturae assumptae tertio modo coniunctionis, quia persona divina fit persona huius naturae humanae; sed ex his duobus non resultat aliquod tertium, sicut etiam in Socrate ex persona eius et natura non fit aliquod tertium, sed persona eius in humana natura subsistit»[1665].

Si può dunque dire che:

a) l'unione del soggetto con la forma differisce dalla composizione della materia con la forma, poiché mentre la materia, essendo estranea alla forma, costituisce con essa un *tertium quid*, il soggetto sussiste semplicemente *nella* sua forma;

b) vi è un'analogia tra il sussistere dell'essenza sostanziale nel soggetto e quello dell'accidente nella sostanza, poiché in entrambi i casi non viene costituita una nuova unità sostanziale;

c) vi è però anche un'essenziale diversità, perché il soggetto dell'essenza sostanziale è privo di una forma o essenza propria[1666], sicché la sussistenza è immediata; la sostanza come soggetto dell'accidente invece è dotata di

---

[1663] Ma conservando la dualità. Per esempio, l'uomo e la donna (N.d.C.).
[1664] Di Cristo (N.d.C.).
[1665] *Ibid.*
[1666] È la materia prima individuale, la quale sussiste da sé insieme con la sua forma (N.d.C.).

essenza e forma propria diversa dalla forma accidentale, sicché l'inesione dell'accidente è mediata dalla forma sostanziale che sola immediatamente sussiste.

c. Il primo Sussistente

168. Sforzandosi di dimostrare l'unità del primo principio, S. Tommaso ricorre all'analogia dell'ente intesa come un'intrinseca partecipazione della *ratio entis* nei singoli suppositi esistenti. L'ente, ciò che è[1667], consiste dunque in un sussistente rivestito di essere proporzionato alla sua natura. «Invenitur [...] in omnibus rebus natura entitatis, in quibusdam magis nobilis, et in quibusdam minus; ita tamen quod ipsarum rerum naturae non sunt hoc ipsum esse quod habent: alias esse esset de intellectu cuiuslibet quidditatis, quod falsum est, cum quidditas cuiuslibet rei possit intelligi esse non intelligendo de ea an sit. Ergo oportet quod ab aliquo esse habeant, et oportet devenire ad aliquid cuius natura sit ipsum suum esse; alias in infinitum procederetur; et hoc est quod dat esse omnibus, nec potest esse nisi unum, cum natura entitatis sit unius rationis in omnibus secundum analogiam; unitas enim causati requirit unitatem in causa per se»[1668].

I capisaldi dell'argomentazione sono metafisicamente estremamente significativi:

a) Vi è una "*natura*[1669] *entitatis*" comune a tutte le cose esistenti e intrinseca a esse.

b) Ogni esistente ha parte in tale comune natura in gradi essenzialmente diversi.

c) L'essere, costitutivo della «natura dell'ente», non si identifica con la natura delle cose né deriva da essa, giacché le cose (finite) sono pensabili nella loro natura a prescindere dal loro esistere.

d) Gli esistenti ricevono l'essere da un principio.

e) Tale principio che dà l'essere a tutte le cose non può che essere uno solo, perché l'ente è analogamente uno e l'unità (analoga in questo caso) del causato esige l'unità della causa.

[1667] Esiste (N.d.C.).

[1668] II *Sent.*, d. 1, 1, 1 c.

[1669] La *ratio* o *logos* dell'essere. Nella SS. Trinità l'Essere è il Padre (Colui Che è), il Logos è il Figlio (N.d.C.).

La "*res*"[1670] è una natura sussistente o sostanza e si dice che essa intrinsecamente possiede, partecipa, la natura dell'ente, il fatto cioè di essere un esistente. Non vi è ente che non sia almeno in qualche modo esistente e l'esistenza non può realizzarsi in un'essenza se non in quanto quest'ultima, *saltem quodammodo* – in sé o in altro – sussiste. Ogni ente comprende perciò una triplice dimensione: sussistenza[1671], essenza, esistenza.

A differenza della "*natura rei*" che può convenire univocamente ai supposiți individuali, la "*natura entitatis*" è essenzialmente diversa in supposiți diversi. Infatti l'essere che costituisce l'ente si pone al di là dell'essenza di ogni cosa e raggiunge tale essenza solo tramite il supposito; sicché anche là dove la natura è univocamente comune a sussistenti diversi, il loro essere rimane comunque essenzialmente differenziato, poiché i supposiți (pur soggiacenti alla stessa quiddità) sono sempre per sé diversi. Si tratta comunque di una diversità che non esclude l'unità analoga, al di là dell'essenza, in rapporto all'essere comune a tutti gli esistenti.

L'essere che trascende la natura del supposito non può giungere ad esso se non da un sussistente superiore, un sussistente infinito, la cui infinità ontologica consiste nel fatto che in esso l'essere non trascende l'essenza, ma s'identifica con essa. Si è visto però che nei partecipanti dell'essere la natura dell'ente è analogicamente una, sicché essa non potrà che essere sostanzialmente *una* in quel supremo sussistente, la cui natura è l'essere stesso, in quella sublime *res* in cui la *natura rei* riassume in sé tutta la *natura entitatis*. Vi sarà dunque un Sussistente unico di essenza identica allo stesso essere, Causa prima di essere e di ragione di ente in ogni altro esistente, Esistente supremo solo analogicamente paragonabile agli esistenti derivati e rivestiti di essere solo per partecipazione.

169. La *ratio entis*, costituita dall'*actus essendi*, poiché essere ente significa sempre, in un modo o in un altro, avere l'essere, è dunque analogicamente comune a sussistenti diversi ed è intrinseca ad essi. Nella comunanza suddetta l'essere (costitutivo dell'ente) inerisce intrinsecamente a supposiți esistenti ciascuno in virtù della sua individua e irripetibile esistenza (partecipazione per composizione del soggetto all'atto di essere). L'esistere è dunque essenzialmente diverso in ogni soggetto e ogni soggetto possiede l'essere ed esiste in un modo suo incomunicabile agli altri. L'atto d'essere al quale tutti gli esistenti partecipano è dunque, nella sua essenza, comune a tutti come il termine al quale tutti gli esistenti si rapportano (attribuzione), ma il rapporto stesso, non già all'essere in

[1670] La cosa nel senso di realtà o entità oggettiva (N.d.C.).
[1671] Soggetto (N.d.C.).

sé, bensì all'essere nelle sue intrinseche partecipazioni, è simile in soggetti diversi con termini essenzialmente diversi in ciascuno di essi.

L'atto d'essere che pone nell'esistere la sostanza e la qualità è uno solo, ma l'esistenza della sostanza è diversa dall'esistenza della qualità come la natura della prima è diversa da quella della seconda, sebbene il rapportarsi (la relazione, non il suo termine) sia simile in entrambe: come la sostanza esiste in virtù dell'essere sostanziale, così la qualità esiste in virtù del suo essere quale. Si ha dunque a livello dell'essere partecipato (esistere concreto), una proporzionalità, un inverarsi proporzionalmente ed intrinsecamente di esistenze diverse in soggetti diversi secondo la diversa misura delle rispettive essenze.

Vi è chi, pur ammettendo tale intrinseca analogia sul piano generale, tende a negarla nell'applicazione particolare al Creatore e alle creature. Nessuna comunanza, nemmeno di ente analogo, vi sarebbe in quest'ultimo caso né la comune partecipazione a qualcosa di uno. Nel contesto della domanda se l'oggetto della sacra dottrina sia un qualcosa di uno[1672] S. Tommaso solleva esplicitamente questa obiezione: «Quaecumque conveniunt in uno genere univoce vel analogice, participant aliquid idem, vel secundum prius et posterius, sicut substantia et accidens rationem entis, vel aequaliter sicut equus et bos rationem animalis. Sed Deus et creatura non participant aliquid idem, quia illud esset simplicius et prius utroque».

Ed ecco la risposta: «Communitas (scil. analogiae) potest esse dupliciter: aut ex eo quod aliqua participant aliquid unum secundum prius et posterius, sicut potentia et actus rationem entis, et similiter substantia et accidens; aut ex eo quod unum esse et rationem ab altero recipit, et talis est analogia creaturae ad Creatorem: creatura enim non habet esse nisi secundum quod a primo ente descendit: unde nec nominatur ens nisi inquantum ens primum imitatur».

La comunità analoga è sempre comunità, ma diversa nei due tipi fondamentali di essa:

1) due o più soggetti che partecipano una perfezione comune superiore ad essi in gradi diversi di partecipazione;
2) uno o più soggetti che ricevono la loro perfezione da un soggetto a loro superiore.

Nel primo caso l'analogia non comprende il soggetto che possiede la perfezione analoga per essenza, ma riguarda solo gli inferiori nei quali essa si diffonde per partecipazione senza che peraltro uno di tali inferiori debba essere causa di altri.

Nel secondo caso l'analogia si articola tra il soggetto che possiede la perfezione analoga per essenza ed è dunque causa di tutte le sue

---

[1672] I *Sent.*, prol., 1, 2, arg. 2 e 2m.

partecipazioni negli inferiori e gli inferiori stessi che hanno parte nella perfezione suddetta in dipendenza causale da ciò che è così perfetto per essenza.

Come si vede in entrambi i casi vi è proporzionalità ed intrinsecità (d'altronde, se l'ente non fosse comune a Dio e alle creature[1673], come potrebbe essere trascendentale?), ma nel primo caso vi è solo il rapporto di soggetti partecipanti alla perfezione partecipata; nell'altro caso vi è invece il rapporto di soggetti partecipanti al soggetto essenziale e quindi di effetti (analoghi) alla causa. In entrambi i casi l'analogia poggia sulla partecipazione.

In conclusione si noti come dal testo tomistico emerga la totale dipendenza dell'ente creato dal Creatore, la struttura esemplare per cui il finito imita l'infinito e per conseguenza l'attribuzione implicita nella proporzionalità – la creatura si denomina «ente» in quanto imita l'Ente primo ed increato.

II. La sussistenza spetta all'ente in quanto è perfetto

a. Concetto di sussistenza

170. La sussistenza *sensu lato* (avere un termine supposizionale o in sé o nell'altro) compete all'ente in genere, la sussistenza *sensu stricto* (sostanzialità) compete all'ente in quanto possiede la perfezione di essere soggetto, dell'essere per sé. La sostanza categoriale è tuttavia solo il grado infimo di sostanzialità, in quanto la sua definizione implica, sì, indipendenza nel sussistere ed esistere, ma dipendenza sul piano dell'essenza. Abbiamo potuto constatare come S. Tommaso, dimostrando la trascendenza di Dio, non si stanchi mai di ripetere che definizione della sostanza-predicamento non è «ciò che è per sé», ma «essenza alla quale conviene essere per sé», il che implica manifestamente l'imperfezione della potenzialità entitativa.

L'essenza può essere imperfetta in due modi: o perché incompleta o perché finita. Ed è incompleta sia come composto - l'essenza della sostanza materiale è essenza completa, ma non è pura forma, bensì forma con l'aggiunta di materia – sia come forma sussistente ma non perfetta quanto alla sua quiddità – l'anima umana è sussistente come

---

[1673] Dio e la creatura convengono nell'ente, ma al contempo si differenziano proprio sotto l'aspetto dell'ente. Dunque l'ente è uno e diverso: è analogo. La dialettica qui non serve, perché essa o separa o confonde. Invece bisogna, come dice Maritain, *distinguer pour unir*. Chi non capisce questo cade o nel panteismo (univocismo) o nell'ateismo (equivocismo) (N.d.C.).

pura forma, senza la materia, eppure essa ha bisogno della sua comparte materiale per costituirsi essenza a pieno titolo.

Le sostanze separate hanno delle forme sostanziali che sono già essenze complete senza dipendere da altro e quanto al sussistere e quanto al costituirsi quiddità perfette, ma rimane pure in loro il limite della potenzialità rispetto all'atto di essere. Solo l'Ente per sé sussistente è così perfettamente per sé, e quindi Sostanza, da non dipendere da altro né quanto al sussistere, né quanto all'essenzialità né, e ciò gli è proprio, quanto all'esistere che, identificandosi con l'essenza, è da sé e non può dunque dipendere da una causa.

Dice l'Aquinate al riguardo: «Triplex est gradus essendi per se. *Infimus* est, qui competit cuicumque substantiae etiam incompletae in ratione substantialitatis: independentia in exercendo actu essendi a subiecto inhaesionis. *Secundus* gradus est independentia ab alia comparte substantiali in exercendo actu essendi, quae competit substantiae completae in ratione substantialitatis. *Tertius* gradus est independentia a quacumque causa influente, quae competit soli enti a se, et secundum hunc supremum gradum essendi per se solus Deus est substantia»[1674].

La perseità caratteristica della sostanza è perfezione dell'ente in quanto consiste formalmente nell'indipendenza del soggetto rispetto all'esercizio dell'esistenza ed è facile comprendere che più un esistente è indipendente nell'esistere, più perfettamente esso è ente. Il grado supremo di perseità è perciò l'aseità ovvero l'indipendenza dello stesso atto di essere non ricevuto in un soggetto potenziale, ma identico col soggetto come atto puro.

Secondariamente si potrebbe riassumere la scala dell'essere per sé così:

- Essere per sé consiste nell'essere indipendente
  - quanto al **soggetto di inesione** con dipendenza dell'essenza dalla materia e con potenzialità dell'essenza rispetto all'essere.
    - *la dipendenza dalla materia può verificarsi:*
      - quanto alla completezza dell'essenza e quanto alla sussistenza (sostanze corporee).
      - Solo quanto alla completezza dell'essenza (l'anima umana, che è forma sussistente, ma non essenza).

[1674] J. GREDT, OSB, *Elementa philosophiae aristotelico-thomisticae*, Ed. Herder, Friburgi Br., 1926, 4 ed., t. II, p. 209, n. 799 [3].

- quanto al soggetto di inesione e quanto all'**essenza che è forma semplice**, ma potenziale rispetto all'essere (sostanze separate).
- quanto al soggetto di inesione, quanto all'essenza semplice e quanto all'**essere stesso sussistente per essenza** come atto puro (Ente per se sussistente, Ente da sé, Ente incausato).

b. Perfezione e limite della ragione di sostanza

171. Nel concetto di sostanza si cela una perfezione congiunta con un limite: la perfezione consiste nella caratteristica dell'essere per sé; invece il limite affonda le radici nella potenzialità dell'essenza della sostanza-predicamento, che ne fa un genere (categoria) particolare dell'ente e che rende il sussistente concreto di tal genere non solo sussistente in sé, ma suscettibile di dare terminazione supposizionale a delle nature accidentali che, come tali, non sono sussistenti in se stesse, ma solo, per appunto, nell'altro.

Il limite inerente alla sostanza predicamento non è tuttavia essenzialmente connesso con il suo aspetto di pura perfezione (perseità), sicché non solo è possibile, ma risulta addirittura doveroso isolare astrattivamente la perfezione del sussistere (essere per sé) da quel limite che è «avere essenza potenziale» e «sottostare a perfezioni accidentali». Ricondotta la perfezione della sostanzialità al suo stato puro, essa è da estrapolare al di là e al di sopra dei limiti del primo predicamento e sarà analogicamente, eminentemente, da applicare all'Ente sommo e perfettissimo, a Dio.

«Nomen hypostasis non competit Deo quantum ad id a quo est impositum nomen, cum non substet accidentibus. Competit autem ei quantum ad id, quod est impositum ad significandum rem subsistentem»[1675]. Ogni ente dunque fa riferimento a un che di sussistente, poiché l'essere stesso non c'è se non nel soggetto. E più perfetto è l'essere di un ente, più immediato è il suo rapporto alla sussistenza. Così l'Ente per sé sussistente si dice tale perché sussiste in virtù del suo stesso atto di essere. In ogni ente finito l'essere è ricevuto nel soggetto. Nell'ente da sé (incausato) l'essere non è ricevuto (partecipato) nel soggetto, ma è il soggetto stesso come è pure (identicamente) l'essenza di esso.

Ovviamente occorre allontanare dalla sostanzialità dell'Ente perfetto ogni idea d'un sottostare ad altro. Non solo infatti non vi è un sottostare a degli accidenti per il semplice motivo che la

[1675] I, 29, 3, 3m; cfr. 14, 1, Im; 39, 1, 3m; I *Sent.*, d. 23, 1, 2, 3m; d. 26, 1, 1, 2m.

composizione accidentale, attuazione di un soggetto potenziale, suppone potenzialità del soggetto che in Dio è esclusa, ma non vi è nemmeno un sottostare del soggetto all'essenza e della sostanza (essenza sussistente) all'essere giacché, l'abbiamo appena detto, in Dio le tre dimensioni dell'ente (supposito, essenza ed essere) non sono che un tutt'uno.

Tuttavia ciò che non esiste in realtà è distinguibile secondo la ragione[1676]. Inoltre la ragione prescinde dalla connotazione del sottostare e mantiene solo quella del sussistere (essere per sé, non avere un altro sottostante a sé) che costituisce perfezione semplice ed è per conseguenza da attribuire formalmente eminentemente al sommo Ente. «Licet in Deo non sit compositio, ut in eo aliquid sub alio intelligi possit, tamen secundum intellectum nostrum, seorsum accipimus esse eius et substantiam ipsius sub esse eius existentem, ut huic subsistens dicatur. Vel dicendum, quod licet subesse, a quo imponitur vocabulum subsistendi, Deo non conveniat, tamen per se esse, ad quod significandum imponitur, competit ei»[1677].

Si tratta dunque di un'estrapolazione analettica in piena regola: si isola la perfezione analoga dal limite restringente (univocante), come ciò per cui il nome è imposto da ciò da cui esso è stato desunto, e poi si applica al di là della sostanza composta e della stessa sostanza semplice (sussistenti in virtù d'un'essenza composta o semplice) all'ente supremo, sommamente sostanziale, perché sussistente in virtù dell'essere stesso.

III. Analogia della sussistenza nell'analogia dell'ente

172. La divisione dell'ente è quadruplice[1678]: a) ente *per se* e ente *per accidens*; b) ente sostanziale e accidentale secondo la varietà dei predicamenti; c) ente vero e non vero a seconda del rapporto che la mente assume alla realtà conosciuta e infine d) ente attuale e potenziale. Ogni tipo della divisione è analogo, ma prima ancora risulta analoga la stessa divisione delle divisioni. Così la prima,

---

[1676] La ragione coglie distinzioni formali all'interno dell'ente laddove l'ente reale è semplice, si tratti pure dell'assoluta semplicità divina. Così la ragione distingue in lei diverse potenze o attributi, come per esempio l'intelletto e la volontà, o la giustizia e la misericordia. Tali distinzioni sono giustificate dal fatto che l'ente in oggetto si manifesta con atti che sono simili a quelli che vengono compiuti da un altro ente, nel quale quelle distinzioni hanno un fondamento reale. Così, per esempio, siccome Dio si manifesta con atti o con effetti che assomigliano al nostro intendere e volere, così gli attribuiamo analogicamente l'intendere e il volere (N.d.C.).

[1677] *De Pot.*, 9, 3, 6m.

[1678] *In Met.*, V, 1, 9 *passim.*

quella dell'ente per *se* e dell'ente *per accidens*, si riferisce alla seconda, in ente sostanziale e accidentale, come il relativo si rapporta all'assoluto e risulta incomprensibile senza tale riferimento. Infatti, il *per accidens* si dice rispetto al *per se* come il contingente rispetto al necessario; se non vi fosse un'essenza delle cose, dotata di proprietà che le convengono per sé, sarebbe pure impensabile che le cose possano avere delle determinazioni che spettano loro *per accidens* ovvero in un modo non necessariamente connesso con l'essenza. La prima divisione dell'ente consiste perciò in un confronto di contenuti essenziali che ha un'indole squisitamente relativa.

La seconda divisione oltrepassa i confini del semplice raffronto tra essenze e mette subito in luce l'ordine dell'essenza alla sussistenza, quella sussistenza che costituisce la condizione previa *sine qua non* dell'esistere e che dà all'essenza la sua indipendenza da altri soggetti di inesione, le dà, in altre parole, una certa assolutezza. Ora, come l'essenza non è[1679], se non è sussistente, così lo stesso confronto tra essenza e proprietà essenziali e accidentali non è reale, se non si riferisce a sua volta a delle essenze sussistenti. È vero che possedere la funzione nutritiva conviene per sé a un vegetale, ma se non vi fosse nessun vegetale concretamente esistente, anche quel rapporto per sé di essenza e proprietà non avrebbe le caratteristiche del reale.

Non solo dunque, nell'ambito di questa seconda divisione, i predicamenti non sussistenti, gli accidenti, dipendono da quello sussistente, cioè la sostanza, ma, al di là dei suoi stessi confini, la divisione di sostanza e accidente che avviene secondo sussistenza e in assoluto, fa dipendere da sé la prima che si verifica nel raffronto di contenuti essenziali ed è di carattere relativo e composito.

La terza divisione dipende anch'essa dalla seconda, sebbene in un altro modo. Il vero e il falso hanno luogo nella mente conoscente in quanto essa rappresenta o meno la realtà stessa delle cose, dimodoché tale realtà sia causa e misura della rappresentazione mentale. Il vero dipende allora dal reale come l'effetto dalla causa e come il misurato dalla sua misura.

La quarta divisione infine dipende in qualche modo da tutte le precedenti (in particolare dalla seconda e dalla terza) e si verifica in tutte perché fa dipendere la potenza dall'atto. Le divisioni precedenti avvenivano secondo l'ente in atto, sicché l'introduzione della potenzialità nella nuova divisione, la quarta, la fa dipendere dalle altre proprio come la potenza, nella sua stessa natura, dipende dall'atto.

Da tutto ciò emerge una chiara convergenza analettica di tutte le divisioni dell'ente verso la divisione principale, quella cioè dell'ente

---

[1679] Esiste (N.d.C.).

reale (sussistente) secondo i dieci predicamenti, nella quale a sua volta emerge come sommo analogato il predicamento di sostanza.

Riassumendo si può ottenere uno schema come questo:

- *ens relative* (*per se* – *per accidens*)
- *ens absolute*
  - *actu*
    - *causa* (*ens reale divisum in decem praedicamenta*)
      - *effectus* (*ens verum per adaequationem ad ens reale*)
  - *potentia* (*divisio secundum potentiam et actum*)

L'ente in assoluto è più ente di quello relativo, l'ente in atto è più ente di quello in potenza e l'ente-causa è più ente di quello che consiste in un effetto dell'ente reale nella mente rappresentante. In altre parole, l'ente-sostanza è sommamente ente.

173. Nell'ambito dell'ente-sostanza vi è tuttavia ancora un'analogia di perseità che sconfina, come abbiamo visto, ben al di là dei limiti dei predicamenti. Vi è poi, proprio a causa di questa estrapolazione del «per sé» al di là della categoria di sostanza, un'analogia tra il per sé dell'ente predicamentale e il per sé dell'ente trascendentale, tra la sostanza e l'Ente per sé sussistente. In entrambi i casi gli analogati inferiori sono accomunati dalla partecipazione di una perfezione che li precede tutti e si realizza pienamente solo nel sommo analogato. Per conseguenza l'ordine del sommo analogato agli analogati inferiori implica pure un qualcosa di comune a tutti, ma non di precedente, perché la perfezione comune trova la sua suprema realizzazione, la realizzazione per sé, per essenza, nel sommo e primo analogato.

Così l'ente predicamentale è comune a quantità e qualità e precede entrambe, perché l'una e l'altra sono «enti» rispetto all'ente predicamentale per sé che appartiene alla categoria di sostanza. Similmente l'ente trascendentale si dice della sostanza separata e di quella materiale, ma precede entrambe, perché solo la Sostanza infinita dell'Ente sussistente in virtù del suo atto di essere è ente per essenza. L'ente trascendentale è pure comune alla Sostanza infinita (Dio) e a quelle finite (creature), ma questa volta non le precede, perché nel sommo analogato esso trova già la sua massima realizzazione.

Dice infatti l'Aquinate: «Dicendum est, quod de Deo et creatura nihil praedicatur univoce; non tamen ea quae communiter

praedicantur, pure aequivoce praedicantur, sed analogice. Huius autem praedicationis duplex est modus. Unus quo aliquid praedicatur de duobus per respectum ad aliquod tertium, sicut ens de qualitate et quantitate per respectum ad substantiam. Alius modus est quo aliquid praedicatur de duobus per respectum unius ad alterum, sicut ens de substantia et quantitate. In primo autem modo praedicationis oportet esse aliquid prius duobus, ad quod ambo respectum habent, sicut substantia ad quantitatem et qualitatem; in secundo autem non, sed necesse est unum esse prius altero. Et ideo cum Deo nihil sit prius, sed ipse sit prior creatura, competit in divina praedicatione secundus modus analogiae, et non primus»[1680].

Non si tratta qui affatto della distinzione tra proporzionalità e attribuzione, giacché nell'uno e nell'altro caso l'analogia è completa e comporta entrambi gli aspetti. Quantità e qualità sono accomunate nell'ente e relazionate alla sostanza; quantità e sostanza sono relazionate l'una all'altra e accomunate nell'ente. La differenza dunque non è tra relazione (attribuzione) e comunione (proporzionalità), bensì tra l'ordine degli inferiori nel solo ambito degli inferiori e l'ordine degli inferiori al superiore che è supremo. Nel primo caso l'ordine del *per partecipazione* lascia fuori di sé il *per essenza*; nel secondo caso l'ordine si pone proprio tra il *per partecipazione* e il *per essenza* che non ha nulla di superiore e di precedente a sé.

Sempre tuttavia il per partecipazione esige *quel che è per sé* sia che il per sé trascenda l'ordine analogo sia che ne faccia parte: così l'insieme degli accidenti esige la sostanza e l'ente predicamentale nella sua globalità esige un'articolazione nel sussistente in sé (sostanza) e sussistenti nell'altro (accidenti); similmente l'insieme degli enti finiti esige l'Ente per sé sussistente e l'ente trascendentale nella sua completezza esige l'analoga distribuzione in Ente sussistente in virtù dell'essere stesso e in sostanze sussistenti in virtù di un essere ricevuto e partecipato.

4. L'ente per sé e l'ente per partecipazione

I. Partecipazione e analogia

a. I tipi di partecipazione

174. La divisione fondamentale della partecipazione avviene secondo la duplice dimensione insita in ogni struttura partecipativa a seconda del primato strutturale dell'una sull'altra. Infatti, ogni

[1680] *De Pot.*, 7, 7 c.

partecipazione consiste essenzialmente nel possedere in parte una perfezione che, in se stessa, nella sua essenza, è più ampia, sicché la parzialità necessariamente implica la limitazione di un qualcosa di più vasto, di un tutto più ampio. Il possesso parziale equivale a una certa composizione del possedente e del posseduto, del parziale e del più ampio e nel contempo la parzialità non può che significare una limitazione formale di una realtà più vasta, più perfetta, più attuale.

Se la composizione costituisce il fondamento della partecipazione, indubbiamente si ha una partecipazione per composizione che, come ogni partecipazione, implica parzialità e limitazione, ma tale limitazione non è previa alla composizione, ma ne è l'effetto derivato. È ben noto l'assioma secondo il quale "*quidquid recipitur ad modum recipientis recipitur*" e, dato che il soggetto consiste nella concrezione, non ci si meraviglia se ogni forma ricevuta in esso subisce una certa coartazione.

Al contrario può succedere che la stessa forma sia coartata e limitata in sé, indipendentemente dalla sua ricezione in un eventuale soggetto, come limitazione di una forma più ampia con la quale la forma meno perfetta, coartata, mantiene un rapporto di similitudine, ma anche di subordinazione assiologica formale. Dato che in questo caso la limitazione è primaria, è giusto parlare di partecipazione per limitazione formale o, seguendo la terminologia del Geiger, partecipazione per similitudine o per gerarchia formale.

Come la composizione conduce alla limitazione, così la limitatezza formale conduce alla composizione, dato che il limitato implica attitudine a comporsi con altre perfezioni superiori a esso. L'imperfetto consegue la sua ultima perfezione ricevendo in sé l'attualità del più perfetto. Nel contempo però tale composizione partecipativa non è possibile se non supponendo dei soggetti già formalmente gerarchicamente differenziati, sicché le due partecipazioni si richiamano e si completano a vicenda[1681].

175. La teoria della partecipazione è strettamente connessa con quella della sostanza. Non a caso il per partecipazione si riferisce essenzialmente al per sé. Ora *al per se* si oppone comunemente il *per accidens* o il *secundum quid*. Il *per se* a sua volta esprime la sostanzialità nella sua pienezza ovvero nella sua duplice dimensione messa in luce già dallo stesso Stagirita: essenza cui compete il sussistere da un lato (*to ti en èinai*) e lo stesso sussistente concreto di tale essenza (*tòde ti*).

È questa la dualità che sta alla radice del duplice essere accidentale: il *per accidens* detto relativamente all'essenza della

---

[1681] Cfr. L. B. GEIGER O. P., *La participation dans la philosophie de S. Thomas d'Aquin*, Ed. Vrin, Paris, 1953, 2 ed., pp. 27-29.

sostanza come ciò che ne fa parte e le è estraneo[1682] e l'*accidens* come ciò che, incapace di esistere in sé, trova esistenza nella sostanza[1683] in quanto solo la sostanza è sussistente *sensu stricto*. Il primo rapporto concerne le essenze, il secondo le sussistenze. Mantenendo l'essenza nella sua astrazione dal soggetto, si può allora dire che là dove una perfezione in virtù del suo contenuto essenziale è solo perfetta e perciò infinita, ogni sua limitazione è un *per accidens*, un qualcosa di estraneo all'essenza stessa che casualmente le accade.

La sussistenza invece non può che essere considerata nella sua concrezione, ma proprio per questo essa restringerà e limiterà ogni perfezione universale che inerirà al soggetto. Così alla duplice accidentalità corrisponde la duplice partecipazione: quella di limitazione formale concerne l'essenza di una perfezione cui per motivi estranei capita di realizzarsi in un modo coartato e quella di composizione che concerne l'esistere concreto di una perfezione che, per quanto illimitata in sé, risulta sempre limitata se si realizza per inesione a un soggetto a sua volta limitato nella sua essenza.

«Pour Saint Thomas [...] il faut distinguer deux sens du mot essentiel ou *per essentiam*: un premier qui s'oppose à la composition substance-accident; est essentiel en ce sens, ce qui est l'essence d'un être, par opposition à tout ce qui, de quelque manière que ce soit, est étranger l'essence. Un second sens, qui s'oppose à la limitation et selon lequel est *per essentiam* ce qui représente universellement ou en plénitude une forme donnée»[1684].

Il primo tipo di accidentalità consiste nella carenza di sussistenza propria, giacchè solo l'essenza della sostanza è sussistente, mentre le essenze degli altri predicamenti hanno sussistenza solo nella sostanza e in un legame stretto con essa che a sua volta può essere essenziale (proprio) o accidentale (improprio). L'altro tipo di accidentalità riguarda l'essenza astratta di una perfezione per sé infinita cui capita di trovarsi in contenuti essenziali ristretti la cui limitatezza deriva da fattori estranei all'essenza stessa.

Ad esempio la vita dell'uomo è accidente nel soggetto, eppure è essenziale (proprio) all'uomo essere vivente. Nel contempo però la vita umana non è la vita in assoluto, tant'è vero che l'uomo ha la vita, ma non è certo la vita. Vi è allora un'accidentalità che concerne l'essere (la vita è qualità del vivente e il vivente ha la vita senza essere la vita) e una che concerne l'essenza (la vita è propria del vivente, eppure un vivente ontologicamente limitato non esprime la vita in tutta la sua perfezione).

[1682] Accidente predicabile (N.d.C.).
[1683] Accidente predicamentale (N.d.C.).
[1684] *Ibid.*, p. 55.

Il per partecipazione coincide dunque con il *per accidens*, ma solo se si tiene debito conto della diversità dei tipi di accidentalità. Così, mentre Dio è ente per sé, le creature sono enti per partecipazione, il che però non vuol dire che l'entità delle creature sia solo un che di estrinseco e di accidentale nel senso di non-sussistente[1685]. Infatti ogni ente, anche quello finito, ha dignità di sostanza e possiede un'entità sostanziale intrinseca che dà sostegno ontologico anche alle entità accidentali. Nondimeno l'ente finito è partecipato e accidentale nel senso che la limitazione della *ratio entis* che pure è un ente e quindi fa parte dell'ente, risulta tuttavia esterna a tale *ratio* stessa in quanto l'ente di suo, nel contenuto essenziale, non dice limite alcuno, sicché ogni limite che gli possa capitare deriva da una motivo estraneo (accidentale) all'essenza di ciò che è l'ente in sé. Così l'ente finito è ente intrinsecamente e sostanzialmente, ma non in virtù di se medesimo ed essenzialmente, bensì per partecipazione e, nel senso suddetto, accidentalmente.

176. Che l'ente finito sia tale intrinsecamente e nel contempo partecipativamente, è dovuto alla complementarità dei due tipi di partecipazione (limitativa e compositiva) e per conseguenza di analogia (attributiva e proporzionale). È cosa ben nota che nell'ambito dell'analogia la proporzionalità si avvicina di più all'estremo dell'univoco, mentre quella di attribuzione ha più parte nell'equivoco. Similmente la partecipazione per composizione può dar luogo all'univoco logico che ontologicamente è comunque analogo secondo disuguaglianza. Invece la semplice limitazione formale, se tenesse conto della sola limitazione e prescindesse dalla forma esemplare da cui le forme esemplate derivano, tenderebbe a costituire un che di puramente equivoco.

«Dans la participation par composition, l'univocité joue un rôle fondamental et nécessaire. Elle s'étend même aux éléments qui en droit doivent lui échapper, l'être par exemple et les propriétés transcendentales. Du moment que l'accent y est mis surtout sur l'identité dans la diversité, sur l'élément qui est commun des réalités différentes, l'univers doit y apparaître finalement comme stratifié, comme composé des concepts et de leurs divisions univoques.

Dans la participation par similitude au contraire, l'insistance, facilement exclusive, sur la multiplicité analogique tend à représenter l'univers sous les espèces d'un principe suprême dont les participations vont en diminuant progressivement, comme la chaleur ou la lumière qui peu à peu décroissent à mesure qu'on s'éloigne du foyer»[1686]. Infatti, là dove la composizione non incontra soggetti

[1685] Come pensava Spinoza (N.d.C.).
[1686] *Ibid.*, p. 298.

essenzialmente diversi tra loro, il risultato sarà l'univocità come nel caso della potenzialità fondante il genere o della materialità fondante l'individuo. La limitazione invece diversifica essenzialmente le forme, mantiene un rapporto esclusivamente estrinseco (esemplare-esemplato) alla forma essenziale da cui le forme limitate derivano.

Affinché la partecipazione sia tanto intrinseca quanto veramente «partecipata» (ovvero analoga e non univoca), è necessario che le due linee di partecipazione si congiungano come avviene appunto nel caso dell'ente e dei trascendentali, dove lo stesso atto si compone intrinsecamente, ma in modi essenzialmente diversi, con soggetti già in partenza essenzialmente differenziati tra loro e gradualmente ordinati secondo una varietà di distanze che essi assumono dal soggetto sommo e primo che è tale (ente, vero, buono, etc...) per essenza, ovvero che nella sua concreta sussistenza esprime l'infinita pienezza delle perfezioni suddette.

1) La partecipazione per composizione

177. La partecipazione per composizione comporta un rapporto di astratto e di concreto, di universale e di particolare. Si tratta infatti di una perfezione comunicata a più soggetti ed inerente a essi. L'intrinsecità comune offre una solida base all'astrazione. Se la comunicazione concerne soggetti essenzialmente uguali, indifferenziati, l'astrazione della proprietà comune potrà essere totale nel pieno senso della parola, ovvero tale che il concetto astratto potrà del tutto prescindere dai concreti inferiori dai quali è stato desunto e potrà per conseguenza rapportarsi uniformemente, indifferentemente, il che equivale a dire univocamente, a tutti.

Nel caso che la perfezione sia comunicata a soggetti essenzialmente diversi, l'astrazione totale non riuscirà mai del tutto, ma manterrà in sé delle caratteristiche tipiche dell'astrazione formale. Si astrae non già la parte formale dal tutto, ma si tenta di astrarre come in ogni astrazione totale l'universale comune dal singolo particolare, il tutto da tutti i soggetti della sua realizzazione; eppure, data la diversità dei soggetti, anche la perfezione diffusa in essi sarà essenzialmente diversa nell'uno e nell'altro, cosicché nella sua astrazione essa connoterà sempre un residuo riferimento alla varietà delle sue realizzazioni concrete.

È possibile, per esempio, astrarre il concetto di vita comune a Dio, angelo, uomo, animale e pianta, ma non è possibile prescindere nel concetto, pur così astratto, dalla varietà delle sue connotazioni essenzialmente (analogicamente) differenzianti: vita-essere, vita-intelletto, vita-ragione, vita-senso, vita-vegetazione. Perché poi questa strana somiglianza dell'astratto analogo con l'astratto formale? Come la forma è atto e principio di essenziale differenza,

così l'universale analogo contiene *actu implicite* le sue differenze così da risultare anch'esso essenzialmente differenziato.

178. La partecipazione per composizione conosce due limiti che la rendono ontologicamente meno significativa: (a) la perfezione partecipata è intrinseca a soggetti diversi, ma non entra nella costituzione del soggetto stesso; ad esempio, il calore è ricevuto diversamente (e ciò non solo secondo i criteri quantitativi come vorrebbe il riduzionismo meccanicistico) nel ferro e nel vetro, ma il ferro e il vetro possiedono già una natura indipendentemente dal calore che eventualmente riceveranno; (b) la perfezione entra nella costituzione del soggetto, eppure non è perfezione pura nella sua essenza. Per esempio, la vita vegetativa in quanto vegetativa non è perfetta in ogni modo, eppure essa si trova essenzialmente sia nelle piante, sia, sebbene in modo essenzialmente diverso, negli animali.

La composizione ontologicamente significativa è quella che concerne una perfezione pura nel suo contenuto essenziale e nel contempo intrinseca alla costituzione dei soggetti che la ricevono: così la vita è essenziale a tutti i viventi in quanto sono viventi e nel contempo, in sé, costituisce perfezione assoluta. In questo caso il per partecipazione (per composizione) riconduce al per sé (per semplice identità dell'essenza e del soggetto).

«L'expression la plus concise du raisonnement propre à la participation est donnée par la formule suivante: "Les êtres composés et les êtres qui participent doivent nécessairement se réduire aux êtres qui sont par essence, comme leur causes" (*In Met.*, II, 1, 2, n. 296). L'esprit s'élève donc des êtres participants et composés aux êtres qui sont par essence, et il affirme que ce qui est par essence est cause de ce qui est composé»[1687].

La riduzione causale del *per participationem* al *perse* concerne anzitutto la partecipazione per composizione, il che non sorprende, perché si tratta di una partecipazione intrinseca in virtù della quale la stessa perfezione, seppure in modi essenzialmente diversi, viene comunicata a soggetti altrettanto diversi. Una siffatta comunicazione a sua volta non può che essere di natura causale efficiente, in quanto essa produce nel partecipante (soggetto della composizione) un che (perfezione composta) di dipendente da sé quanto al divenire e quanto all'essere.

La partecipazione compositiva è esistenziale nella sua struttura, perché riguarda il modo di essere (l'esistere) della perfezione partecipata nel soggetto partecipante. Il rapporto soggetto-essere si trova allora in primo piano e se il soggetto possiede l'essere di tale o tal'altra perfezione e, in ultima analisi, l'essere stesso, che è la

[1687] *Ibid.*, p. 152.

perfezione di tutte le perfezioni, in virtù della sua essenza, esso è semplice e *per se*. Se lo possiede invece come qualcosa di ricevuto, cosicché l'essenza del soggetto non è identica all'essenza della perfezione partecipata, allora esso ha tale perfezione solo per composizione e quindi per partecipazione, il che equivale a dire in virtù d'un principio esterno che, data la sua esteriorità e la dipendenza della perfezione partecipata da esso, non può che essere causale efficiente.

«Les principes qui énoncent cette réduction, en affirmant qu'on doit exiger un être *per essentiam* pour tout être qui est *per aliud*, *per alterum* ou *per accidens* mettent en relief l'aspect formel de ce qu'énoncent plus matériellement les principes qui parlent seulement de la participation et de la composition. La démarche que nous analysons aura donc exactement la signification suivante: tout ce qu'un être n'est que par participation, c'est-à-dire, tout attribut qui n'est pas totalement identique au sujet dont il est affirmé, exige l'existence d'un être qui soit par essence le même attribut, qui soit en outre la cause de l'attribut participé».

Il motivo della riduzione del partecipato all'essenziale non è la ricezione del partecipato nel partecipante – si tratterebbe in tal caso di mera tautologia – ma la composizione intesa come inerenza al soggetto della perfezione partecipata come un qualcosa di esterno al soggetto medesimo.

2) La partecipazione per limitazione

179. La partecipazione per limitazione formale comporta un limite insito nella forma stessa, indipendentemente dalla sua comunicazione al soggetto di natura ristretta e perciò coartante. Si fa perciò astrazione dal modo di essere, dall'esistenza che è propria, appunto, al soggetto, e l'attenzione si concentra sul contenuto essenziale di una perfezione inferiore, ristretta, che imita per similitudine (esemplarità) una perfezione superiore e più ampia. Così la razionalità pone il limite intrinseco di discorsività alla perfezione, in sé infinita, dell'intellettualità.

Vi sono però molti punti in comune tra i due tipi di partecipazione perché, se è vero che la composizione impegna il soggetto e il suo esistere, mentre la similitudine riguarda la forma o essenza in sé, rimane pur vero che nell'uno e nell'altro caso, sia che esso scaturisca dalla composizione, sia che esso inerisca al contenuto quidditativo, il limite costitutivo dell'ente per partecipazione consiste sempre e comunque in una certa potenzialità. E quest'ultima a sua volta rimane sempre legata a una composizione o perché scaturisce da essa o perché ne è il fondamento. Se un'essenza non fosse limitata,

non fosse cioè potenziale, essa non potrebbe porsi in un genere, né sarebbe suscettibile di ricevere delle differenze, un ricevere che a modo suo costituisce pure una composizione.

Infine, ogni potenza trova il fondamento nel suo atto e, dato che l'atto è esterno alla potenza, la potenza avrà il suo fondamento ontologico solo in una causa. Anche la partecipazione per gerarchia formale comporta dunque causalità, seppure non necessariamente causalità efficiente, ma sempre causalità estrinseca, anche se formale, quella causalità che giustamente vien detta esemplare. Così la razionalità è intellettualità col limite intrinseco della discorsività; dato però che la perfezione, in quanto tale, rifugge da ogni limite, è chiaro che la razionalità non è la somma intellettualità, ma imitazione finita, similitudinaria, di una perfezione pura ed infinita, esemplare e paradigmatica.

Mentre però la composizione è intrinseca in quanto comunica una perfezione comune dal superiore all'inferiore limitante, la similitudine formale è estrinseca in quanto pone in relazione una forma limitata ed inferiore a un'altra infinita e suprema, relazione, questa, che non può aver luogo se non tra termini diversi. Non si tratta di attuazione della potenza, ma di gradi diversi di attualità formale delimitati da potenzialità anch'esse gradualmente ordinate. Il modo finito e partecipato è inerente solo al partecipante, non alla perfezione partecipata che in questo caso è incomunicabile trattandosi della perfezione esemplare. Così, mentre l'ente si comunica all'infinito e al finito e l'uno e l'altro sono modi intrinseci dell'ente stesso, l'Ente per sé sussistente è incomunicabile e gli enti finiti che lo imitano per similitudine non sono modi suoi, ma modi della sua imitazione[1688]. Anzi, se l'Ente infinito avesse in sé modalità finita, cesserebbe di essere se stesso ovvero infinito. Infatti, un limite intrinseco all'essenza, rende finita l'essenza stessa, mentre un limite imposto a una perfezione, a causa della sua inesione al soggetto limitato, non compromette la perfezione stessa nella sua essenza, bensì solo il suo modo di essere finito in un soggetto altrettanto finito.

3) I due tipi di partecipazione si completano a vicenda

180. I due tipi di partecipazione si completano a vicenda, sicché né l'uno né l'altro, da solo, sono in grado di dare ragione della partecipazione e dell'analogia dell'ente. Infatti, se la composizione è diversificata secondo la diversità dei recipienti, ci si chiede da dove mai venga la diversità stessa delle essenze costituenti i soggetti recipienti e viceversa, se vi è una gerarchia di essenze più o meno

[1688] Cfr. *ibid.*, pp. 244-247.

attuali nel loro essere formale, non si vede da dove venga, al di là dell'atto formale, l'essere, l'atto entitativo che indubbiamente si configura nei confronti delle essenze finite come un *quo est* rispetto a un *quod est*. Certo, nella gerarchia formale si giungerà al vertice a un'essenza che è Atto sommo e puro, e che è, identicamente, Essere. Ma anche in questo caso si raggiunge l'essere solo tramite l'essenza che con esso s'identifica. Diversamente, rimarrebbe del tutto priva di spiegazione la diffusione dell'essere partecipato alle essenze finite, distinte dall'atto di essere, nelle quali l'essenza, lungi dal coincidere con l'essere, non può che ricevere l'essere e comporsi con l'essere. Ancora una volta: come l'essere e l'essenza costituiscono l'ente, così la partecipazione compositiva e limitativa costituiscono la partecipazione della *ratio entis*, mentre l'analogia di proporzionalità e di attribuzione costituiscono l'analogia completa dell'ente.

«La participation par composition n'explique pas tout, puisqu'elle laisserait en dehors de son horizon l'origine de la multiplicité formelle et l'origine dernière du sujet qui limite les formes [...]. La participation par limitation semble incapable de rendre raison de la composition de matière et de forme, d'essence et d'existence, de substance et d'accident, de *quod est* et de *qua est*»[1689].

S. Tommaso illustra bene questa complementare dualità di partecipazione[1690] riconducendo la diversità nelle cose o alla causa che di sua iniziativa produce tale diversità o, laddove la causa agisce uniformemente, alla varietà dei recipienti che ricevono l'influsso della causa ciascuno a modo suo proprio.

Ora, la Causa prima è una sola e con l'unica sua infinita potenza tutto crea, conserva e governa. Diverso però è il modo in cui enti diversi ricevono l'influsso della causa suprema. Si può allora dire, pur evitando ogni sapore di panteismo (pericolo cui non sono del tutto sfuggite espressioni simili di Scoto Eriugena), che la Causa prima è ugualmente in tutte le cose, ma le cose (effetti) sono diversamente nella Causa prima perché diversamente partecipano il suo influsso.

A questo punto però occorre distinguere bene tra due tipi diversi dell'azione della Causa prima: «Una (actio) secundum quam instituit res, quae dicitur creatio; alia vero secundum quam res iam institutas regit»[1691]. Il primo tipo di causalità non si può spiegare in base alla sola partecipazione compositiva. Infatti, la composizione suppone l'esistenza attuale di soggetti recipienti essenzialmente diversi, ma nella *institutio rerum* che è la creazione, tali soggetti vengono appunto posti nell'essere; il che vuol dire che «prima» non

[1689] *Ibid.*, pp. 301-302.
[1690] *In De Causis*, prop. 24, 1, 24, nn. 397-399.
[1691] *Ibid.*, n. 399.

esistevano né potevano ricevere alcunché o comporsi con una qualsiasi perfezione. L'essenza stessa di ogni cosa non è presupposta all'azione della causa prima, ma deriva a sua volta da essa. Il governo delle cose invece trova già l'universo istituito secondo la varietà degli enti, ciascuno dei quali riceve l'azione governante della prima causa a modo suo proprio. «Oportet dicere quod prima diversitas rerum secundum quam habent diversas naturas et virtutes non sit ex aliqua diversitate recipientium, sed ex Causa prima: non quia in Ea sit aliqua diversitas, sed quia est diversitatem cognoscens. Est enim agens secundum suam scientiam et ideo diversos rerum grados producit ad complementum universi. Sed in actione regiminis, de quo nunc agitur, diversitas receptionis est secundum diversitatem recipientium»[1692]. È da notare come l'istituzione delle essenze avviene secondo conoscenza (esemplarità) e non secondo l'essere reale (agire efficiente).

Tutto ciò potrebbe far pensare, e di fatto il Geiger purtroppo è incline a trarre questa conclusione, che la partecipazione per composizione sia del tutto secondaria e marginale. Nulla di più errato! Occorre infatti tener presente non solo che l'essenza senza l'essere non è nulla di reale, ma anche che tra l'essenza e l'essere ha luogo una vera composizione (seppure ben diversa da quella che si verifica tra materia e forma). Così, nella stessa istituzione dell'ente causato, ha luogo l'una e l'altra partecipazione: una che determina l'essenza come potenza di essere, l'altra che compone l'essenza con l'essere come potenza con l'atto suo proprio. Nella creazione le due partecipazioni sono distinguibili eppure inscindibili, come d'altronde l'essere, pur realmente distinto dall'essenza, è anch'esso inscindibilmente legato a essa, dato che, sottratto l'essere, l'essenza non è più nulla (sul piano della realtà). Pretendere che, affinché si abbia distinzione reale, vi sia anche la separabilità[1693], costituisce l'errore di base di ogni filosofia nominalista secondo la quale non v'è distinzione tra essenza ed essenza, ma solo tra soggetto e soggetto.

181. L'appartenenza reciproca delle due partecipazioni è fuori dubbio[1694], ma meno agevole risulta determinarne il fondamento ontologico. Non basta dire che, se vi fosse solo la partecipazione per composizione, non sarebbe pensabile una creazione immediata di tutte le cose, ma solo una derivazione di una creatura dal primo principio per mezzo di un'altra creatura più vicina a esso. Infatti

---

[1692] *Ibid.*

[1693] Il fegato e il cuore nell'organismo sono realmente distinti, eppure non possono vivere separati (N.d.C.).

[1694] *Ibid.*, p. 394: "La participation par composition suppose [...] toujours la participation par limitation formelle".

l'emanazionismo progressivo ha ben poco a spartire con la composizione; ben al contrario le singole ipostasi sono piuttosto delle limitazioni di ciò che l'Uno primordiale possiede senza limite e senza divisione.

Né si può sostenere come ruolo sufficiente della partecipazione per somiglianza quello di essere un «correttivo»[1695] della composizione. È vero che il rapporto tra l'Ente primo e gli enti finiti è incomprensibile senza la partecipazione di gerarchia formale, ma è anche vero, e ciò va detto con forza, che è altrettanto incomprensibile senza la partecipazione di composizione. Dire poi che la composizione fornisce uno schema puramente logico a degli astratti univoci è, sì, giusto, ma solo in parte, perché in unione alla limitazione formale la composizione svolge un ruolo ontologico di primo piano e concerne, al di là dei concetti astratti, degli enti concreti, reali, analoghi.

Il fatto è che la composizione dà adito all'univoco solo se presa isolatamente dalla gerarchia formale. Se i riceventi sono tra loro essenzialmente (specificamente) uguali, essi non modificheranno ontologicamente la perfezione ricevuta, ma si contenteranno di restringerne l'estensione logica, concettuale. Là dove si ha invece una limitazione risultante dalla composizione sul piano ontologico, la differenza essenziale dei supposti riceventi modifica essenzialmente la perfezione ricevuta, la quale risulta allora intrinseca ai soggetti suddetti, e ciò realmente e nel contempo squisitamente analoga. Non si tratta dunque di un correttivo aggiunto né di un presupposto estrinsecamente antecedente, bensì di un presupposto strutturalmente appartenente alla partecipazione (nella partecipazione entitativa la limitazione formale e la composizione si appartengono essenzialmente ed intrinsecamente).

Infine va detto che se l'esagerazione del ruolo svolto dalla composizione porterebbe all'univocazione, quella della limitazione formale finirebbe in un estrinsecismo equivocante. Lo stesso va detto delle rispettive analogie: la sola analogia di proporzionalità è, sì, intrinseca, ma sminuisce le differenze tra gli analogati, mentre quella di attribuzione a sua volta mette tanto in rilievo le differenze degli analogati da risultare del tutto estrinseca (anche se la relazione tra termini estrinseci può avere un fondamento *per se* in essi).

182. I due tipi di partecipazione sono nel contempo realmente distinti e inseparabilmente collegati così come lo sono l'essenza e l'essere, dimensioni costitutive dell'ente. Tant'è vero che la partecipazione di gerarchia formale pone l'ordine delle essenze, mentre quella di composizione pone le essenze realmente esistenti e

[1695] Cfr. *ibid.*, p. 395.

per conseguenza enti reali. «La distinction entre ces deux participations fait l'originalité de la position que nous croyons être celle de Saint Thomas»[1696]. Il fatto che le due partecipazioni sono originariamente unite non è un argomento valido per contestare la legittimità della loro distinzione, a meno che non si voglia seguire il nominalismo nella sua assurda pretesa di non ammettere distinzione se non tra realtà concretamente, sostanzialmente, separate.

D'altro lato la distinzione non va esagerata fino al punto di affermare che la composizione porta sempre e comunque all'univocità e la similitudine formale all'estrinsecità quasi equivoca. Il mistero dell'ente, oggetto proprio della sapienza metafisica, non è adeguatamente abbordabile se non si tiene conto del legame tra limitazione e composizione, tra la perfezione formale dell'essenza e la perfezione entitativa dell'essere partecipato.

La partecipazione similitudinaria è, certo, estrinseca perché mette in relazione soggetti esterni l'uno all'altro asserendo nel contempo che l'uno imita l'altro, assomiglia all'altro. In questo modo l'essenza di ciò che è Essere (Essere per sé sussistente) è esterna a ogni ente limitato e nel contempo ogni ente limitato deriva per somiglianza esemplare da ciò che è l'Essere per essenza[1697].

La partecipazione compositiva è intrinseca, perché si comunica in modi essenzialmente diversi, eppure simili, a soggetti altrettanto diversi cosicché in questo caso si tratta non di similitudine tra soggetto e soggetto, bensì di similitudine tra il modo in cui un soggetto e un altro possiedono la stessa perfezione; i soggetti sono vicendevolmente estrinseci, ma la perfezione è intrinseca a ciascuno di essi. Così l'atto di essere è comunicato a essenze diverse in modi essenzialmente diversi, eppure così da essere intrinseco a ogni essenza realmente esistente e da accomunarle tutte nel semplice fatto di esistere[1698].

183. Un'accentuazione diversa, nell'ambito della dottrina tomistica sulla partecipazione, da quella proposta dal P. Geiger, ma per nulla opposta da essa, si trova nelle analisi di Padre Cornelio Fabro. Questa nostra asserzione potrebbe sembrare un po' strana, data la manifesta polemica tra i due illustri autori suddetti, ma a nostro modesto parere *disputatio illa magis de nominibus quam de rebus est* e là dove tocca le cose stesse ognuna delle due posizioni mantiene la sua legittimità solo a patto di non escludere l'altra. In altre parole, se è vero che limitazione formale e composizione costituiscono due tipi realmente diversi di partecipazione (e qui ha

---

[1696] *Ib.*, p. 371.

[1697] Eredità platonica fondata sull'esemplarità (N.d.C.).

[1698] Eredità aristotelica fondata sull'analogia (N.d.C.).

ragione il Geiger), è anche vero che entrambi sono inseparabilmente uniti nella partecipazione-analogia dell'ente (e questa è la buona ragione su cui si fonda il Fabro).

Il merito di Padre Fabro consiste anzitutto nell'aver dimostrato *ad abundantiam* l'importanza non accessoria, ma fondamentale della partecipazione nel quadro dell'ontologia tomistica. In più egli riuscì a far vedere con chiarezza quel che certe menti offuscate dalla materialità d'un approccio meramente storico, non riescono né mai riusciranno ad intravedere e cioè che la partecipazione, lungi dall'essere esclusa dal sistema aristotelico, ne è invece un'esigenza organica ed imperativa, seppure più o meno latente. «Il problema della partecipazione nell'Aristotelismo tomista, guardato nel suo porsi, ha un'origine simile a quella che riveste nel Platonismo, quella cioè di assicurare la piena oggettività del pensiero, determinando i rapporti fra astratto e concreto»[1699].

E di questo effettivamente si tratta. In che modo l'universale (che, affine com'è al formale, costituisce l'ente e quindi possiede una certa pienezza ontologica) discenda nel particolare rendendosi partecipe in esso è lo scoglio insuperabile contro il quale continuamente si urta la dialettica platonica. In che modo il singolo, che solo realmente è[1700], risulti intelligibile – e dovrebbe pur esserlo dato che è intelligibile ciò che è e precisamente in quanto è – se dall'altra parte solo l'universale costituisce oggetto di vera scienza, rimane un'aporia con la quale dovrà sempre lottare l'epistemologia aristotelica.

Per evitare il realismo esagerato che separa l'universale dal particolare e l'estremo nominalismo che toglie al singolo il suo costitutivo formale, non v'è altra soluzione che quella prospettata dal tomismo: la forma realmente esistente nella materia e fondamento dell'universale astratto permette l'intelligibilità del singolo il quale tuttavia, al di là della forma possiede un altro atto, quello di essere, che, più ancora della forma rende intelligibile[1701]; non è separabile dal concreto come lo è la forma, ma sussiste in esso come un partecipato nel partecipante e come un analogo nell'analogato. «L'astrazione propria della scienza formale lascia quindi sussistere sempre un "residuo" che bisogna pur risolvere se si vuol dare fondo all'intelligibilità. Questo residuo è l'atto di essere reale, alla considerazione del quale attende la "filosofia prima", la quale come la ragion d'essere, che corrisponde all'atto di essere, è anch'essa un "astratto" che non può essere compreso nel suo contenuto se non è visto in relazione al concreto in cui si realizza, dal quale quindi non

---

[1699] C. FABRO, *La nozione metafisica di partecipazione secondo S. Tommaso d'Aquino*, Ed. SEI, Torino, 1950, 2 ed., p. 143.

[1700] Esiste (N.d.C.).

[1701] Sott'inteso: il singolo ente o l'ente nella sua specie (N.d.C.).

può mai astrarre del tutto»[1702]. Tale infatti è la condizione della partecipazione a pieno titolo, quella che fonda l'analogo, il quale, imbevuto com'è delle sue differenze, non è mai separabile da esse.

Le sorti dell'analogia fondata sulla partecipazione sono inseparabilmente legate sia a quelle della metafisica in genere sia, in particolare, a quelle della teoria della conoscenza. La dissoluzione dell'analogia termina sempre in dialettica, il ripudio della partecipazione in un barcollare tra empirismo e razionalismo, il caos arbitrario del concreto e la necessità immanente dell'astratto, l'affermazione della causalità a scapito dell'essere e quella dell'essere a detrimento della causalità e di ogni divenire. «Sembra pertanto che se il pensiero formale puro deve respingere la causalità nella misura in cui afferma l'unità dell'essere e deve ignorare l'essere nella misura in cui afferma la causalità, ciò dipende dal carattere astrattivo formale che ha avuto il pensiero occidentale tanto nell'antichità come nell'epoca moderna fino all'ultimo Heidegger compreso. L'astrattezza e il formalismo di cui si parla consistono nel considerare il pensiero dell'essere mediante l'appartenenza necessaria ovvero analitica; mentre in realtà l'essere [...] è e non può non essere originariamente che di natura sintetica, perché esso si dà e si manifesta nella "ecstasi" o libera uscita della creazione divina il cui segreto rimane nascosto in Dio stesso [...]. È in virtù di tale intrinseca sinteticità dell'essere che si è profilata nello sviluppo del pensiero occidentale la dualità di essenza e di esistenza, come momento risolutivo nella tensione fra l'essere e l'apparire, fra l'Uno e i molti»[1703].

Solo la distinzione tra essenza ed esistenza, potenza e atto nell'ambito dell'ente finito e la sua concreta realizzazione a modo di una composizione nell'*esse per participationem*, garantiscono la profonda contingenza degli enti finiti, fondamento della loro dipendenza causale dall'altro, e la trascendenza di quell'Atto da cui tutto dipende senza che Egli dipenda da qualche altra necessità. Solo così si comprende anche il carattere sintetico dell'essere non solo rispetto all'essenza, cosa che si verifica sul piano del finito e del contingente, ma anche rispetto al pensiero; sinteticità, questa, che vale ovunque, persino nei riguardi dell'Ente assolutamente necessario poiché, contrariamente a quanto pensava S. Anselmo, non è sufficiente pensare la necessità di tale Ente perché esso realmente sia nella modalità della sua intrinseca, essenziale, necessità.

Ciò vuol dire che il pensiero non pone l'essere, ma lo coglie come un che di esterno da sé, da cui esso, pensiero, profondamente

---

[1702] *Ib.*, p. 144.

[1703] C. FABRO, *Partecipazione e causalità secondo S. Tommaso d'Aquino*, Ed. SEI, Torino, 1960, pp. 10-11.

dipende[1704]. Così l'essere e la causalità si conciliano solo in un pensiero che pensa l'essere come realmente esistente e quindi lo coglie non come un'aprioristica posizione (*Setzung*)[1705] sua, ma come una misura alla quale il pensiero si sente sottomesso. Se l'essere fosse prodotto dal pensiero, esso competerebbe univocamente a tutti i contenuti pensati (univocità) e a nessuno secondo la realtà della cosa in sé (equivocità). L'essere colto dal pensiero è invece colto come essere, ma anche, nell'ente finito, come limitato dalla potenzialità dell'essenza e la concezione globale dell'ente che ne risulterà, sarà indubbiamente di indole partecipativa e analitica.

4) I tre princìpi della partecipazione

184. Le caratteristiche fondamentali della partecipazione vengono riassunte in tre princìpi di base[1706]. Anzitutto la partecipazione ha luogo tra l'astratto e il concreto, dei quali il primo è una data perfezione nella sua infinità, mentre il secondo ha tale perfezione, ma solo parzialmente, con limitazione. La parzialità dell'avere rispetto alla totalità dell'essere, questo è il rapporto di ciò che è per partecipazione a ciò che è per essenza. La partecipazione si limiterà all'ambito puramente logico laddove la perfezione non è assoluta, ma già nel suo stesso concetto (contenuto formale) limitata da qualche imperfezione. È ovvio che un'essenza in sé coartata non è suscettibile di essere per essenza nel senso di un essere reale. Al contrario le perfezioni semplici postulano l'infinità e l'essenzialità in virtù del loro stesso concetto, sicché laddove una simile perfezione si riscontra in misura limitata, occorre pensarla come il limite di un che di superiore e di trascendente, ossia di quella stessa perfezione, ma esistente illimitatamente ovvero essenzialmente.

Anche qui però non si passa dal concetto all'essere, bensì dall'essere per partecipazione, tramite il concetto rappresentante l'essenza, all'essere (reale) per essenza. Il bene universale si trova partecipato in innumerevoli istanze particolari e sono queste reali partecipazioni del bene *in concreto* che permettono all'intelligenza di farsi un concetto del bene in astratto, concetto che di suo dice solo illimitata perfezione, sicché le limitazioni non possono essere attribuite alla perfezione stessa, ma a qualche causa efficiente che pone nelle istanze concrete la perfezione e la sua limitazione. Ora,

---

[1704] Sta qui l'errore fondamentale della gnoseologia idealista. Praticamente c'è in essa la pretesa di dare all'uomo un potere che spetta solo a Dio: quello di creare l'essere (N.d.C.).

[1705] Cfr. la gnoseologia di Rahner (il *Vorgriff*), ispirata ad Heidegger, il quale a sua volta dipende da Hegel. Persino il nobile Rosmini non è esente da questa tendenza (N.d.C.).

[1706] C. FABRO, *La nozione*, p. 34.

non può causare la perfezione con la sua limitazione se non ciò che possiede tale perfezione al di sopra di ogni limitazione, ciò che è dunque per essenza tale.

Il secondo principio estende l'ambito della partecipazione sia ai trascendentali che all'ente predicamentale e afferma che in entrambi i casi la partecipazione («avere limitatamente») comporta una composizione. La differenza dei due ordini è notevole, poiché nell'ente trascendentale il concetto stesso è analogo in quanto conviene in modo essenzialmente diverso ad inferiori diversi. Dato infatti che l'essere è l'ultima perfezione, è chiaro che non vi è perfezione alcuna che non appartenga già all'essere e che quindi non abbia già l'essere in un modo profondamente suo. Al contrario nell'ambito dell'ente predicamentale ci si ferma sul piano dell'attualità formale, che è già limitata nel suo concetto, e quindi suscettibile di ricevere differenze aggiunte che lasciano tale concetto immodificato (così almeno sul piano concettuale, mentre sul piano dell'essere anche qui avrà luogo la partecipazione e l'analogia).

Il terzo principio infine collega sinteticamente i due ordini di partecipazione: l'ente trascendentale si differenzia partecipativamente tramite la potenzialità graduale dell'essenza rispetto all'essere. La distanza tra essenza (sostanza) e atto di essere, crea uno *hiatus* che esige di essere riempito da perfezioni operative accidentali, superiori all'attualità dell'essenza costituente la sostanza ed inferiori a quella dell'essere stesso. Questa volta però la partecipazione non riguarda il rapportarsi degli accidenti alla sostanza in astratto, ma il concreto rivestirsi della sostanza di essi. Ed è qui, sul piano dell'essere concreto, che le due linee di partecipazione (trascendentale e predicamentale) trovano la loro intima conciliazione.

5) Partecipazione trascendentale e partecipazione predicamentale

185. L'estensione dell'analogia è così universale che solo in essa trovano il loro adeguato fondamento gli stessi generi univoci. D'altra parte, che altro è un genere, anche supremo, se non un modo particolare, partecipato, di ente? L'univoco si limita al solo piano della forma, dell'essenza, prescindendo del tutto dall'essere che è individuale e perciò essenzialmente diverso in ogni esistente. Si noti bene che sia l'analogo che l'univoco riguardano primariamente la rappresentazione concettuale, non la realtà. La differenza non sta dunque nel fatto che l'univoco sarebbe concettuale e l'analogo reale. Al contrario, entrambi sono enti logici, però la loro profonda differenza sta nel fatto che una natura, se si prescinde dal suo essere, permette una intenzione conoscitiva ugualmente comune a più

individui, mentre se l'attenzione della conoscenza si volge all'essere, la comunanza dell'intenzione è solo analoga ovvero relativa, poiché ogni individuo possiede l'essere in un modo incomunicabilmente suo, seppure nel contempo assomigli a ogni altro soggetto esistente nel fatto di «avere essere» o di rapportarsi all'essere posseduto.

«L'essere va predicato secondo l'analogia riguardo a tutti i suoi inferiori, anche gli individui e quindi non soltanto della specie, perché tutti gli univoci vanno infine fondati su di un analogo: "Sicut in praedicationibus omnia univoca reducuntur ad unum primum non univocum, sed analogicum, quod est ens" [I, 13, 5, 1m] per il fatto che gli individui di una stessa specie formale sono distinti per il loro essere, come tante volte afferma S. Tommaso, non possono essere considerati come univoci nella nostra conoscenza intellettuale che di essi acquistiamo»[1707].

Il testo[1708] che documenta la tesi merita di essere riportato: «Cum in re duo sit considerare: scilicet naturam vel quidditatem rei, et esse suum, oportet quod in omnibus univocis sit communitas secundum rationem naturae, et non secundum esse; quia unum esse non est nisi in una re; unde habitus humanitatis non est secundum idem esse in duobus hominibus». Si tratta dell'analogia di disuguaglianza detta anche *secundum esse et non secundum intentionem* dove "*esse*" non significa immediatamente l'essere reale, ma la cosa pensata come esistente oltre che dotata di tale o di tal'altra quiddità. Sul piano dell'essere reale si ha ancora la partecipazione trascendentale dell'essere nel soggetto e la partecipazione predicamentale della differenza nel genere e, negli enti materiali, della forma nel sostrato materiale.

186. La partecipazione riguarda prettamente l'ente nella sua costituzione in atto tramite l'essere, ma anche nella sua moltiplicazione per opera di soggetti potenziali che non sono, ma hanno l'essere, sono perciò enti, ma non in tutto, bensì in parte soltanto, per partecipazione. Il limite in termini ontologici non può essere dato che dalla potenzialità. L'atto primo e impartecipato è uno soltanto e fin qui era giusta l'intuizione di Parmenide; ma l'atto di essere può sussistere non solo nella pienezza, ma anche in parte, in essenze che, potenziali in sé, limitano a loro volta l'attualità dell'essere che ricevono e qui ha ragione l'esperienza sensibile che afferma il divenire, ed è questa la parte giusta del discorso di Eraclito[1709].

[1707] *Ibid.*, p. 172.
[1708] I *Sent.*, d. 35, 1, 4 c.
[1709] Del quale non tiene conto Severino (N.d.C.).

Già Platone si rese conto che la partecipazione offre l'unica possibilità di conciliare entrambe le esigenze: l'essere in sé è unico; esiste però una molteplicità di enti partecipi dell'essere. Senonché l'impostazione platonica si limita alla partecipazione predicamentale che coerentemente conduce all'univocità sul piano logico e su quello metafisico non spiegando la costituzione dell'ente nell'essere ma, semmai, quella dell'individuo nella specie.

Ci voleva la critica, persino esagerata, di Aristotele alla partecipazione platonica, perché tale modello potesse essere ripreso al livello che propriamente gli spetta: non più quello di genere-specie-individuo, bensì quello di essere-essenza-supposito. A questo punto abbiamo l'innegabile merito del Dottore Angelico, strettamente connesso all'intuizione geniale con la quale egli concepisce uno sdoppiamento dell'atto: formale l'uno, entitativo l'altro. La forma è allora vista correttamente nella sua limitatezza (se è materiale, non può fare a meno della materia) e l'essere risalta nella sua infinità dovutagli in quanto esso non è già un atto tra gli altri, bensì l'atto ultimo, l'atto di ogni atto e trascendente ogni atto.

«La nozione di partecipazione in tutti i suoi ulteriori sviluppi, soprattutto in metafisica [...], riunisce in sé il doppio aspetto e della potenzialità, in quanto si oppone a ciò che è tale per essenza e che è piena possessione dell'atto, e di attualità, in quanto partecipando in qualche modo dell'atto si oppone al nulla»[1710]. Giustamente viene osservato che la potenzialità non è il semplice nulla, bensì un *metaxý* tra il nulla di essere e la pienezza di essere[1711]. L'essenza, pur priva di essere, è già atto formale e, dotata di essere, non è certo l'*ipsum esse*, eppure non è nemmeno un non-esistente, bensì un esistente limitatamente, per partecipazione.

Mentre è giusto sottolineare la superiorità dell'*esse* rispetto all'essenza, sarebbe del tutto errato voler opporre l'uno all'altro come suol fare la disgustosa e, si spera, passeggera moda

---

[1710] C. FABRO, *op. cit.*, p. 316.

[1711] La nozione di potenzialità come reale-poter-essere (e non semplice possibilità) dà spazio alla creatura tra l'essere assoluto scoperto da Parmenide e il nulla che Parmenide gli oppone, senza per questo contravvenire al principio di non contraddizione che oppone l'essere al non-essere. Tra l'essere per essenza, assoluto e necessario e il nulla esiste l'essere per partecipazione, relativo e contingente. Il cammino verso la *dynamis* aristotelica, vista peraltro da Aristotele solo come materia e non ancora come forma, è aperto dalla partecipazione platonica, anche se questa resta solo sul piano dell'essenza e non ancora su quello dell'essere e della causa efficiente. Sarà Tommaso, alla luce del concetto biblico di Dio e della creazione, ad operare, nel rispetto del principio di non-contraddizione e tenendo conto dell'esperienza, la sintesi fra l'essere parmenideo, la partecipazione platonica e la dottrina aristotelica dell'analogia e della causalità distinguendo nella creatura l'essenza (potenza) dall'essere (atto), che invece si identificano nel Creatore (puro atto d'essere) (N.d.C.).

dell'esistenzialismo: «La posizione di S. Tommaso non può lasciare dubbi: la causalità ovvero derivazione dell'*esse* ha due momenti, uno immanente rispetto alla forma e uno trascendente rispetto all'efficiente. Il momento della derivazione della forma è di fondazione predicamentale, in quanto indica la corrispondenza fra l'atto formale e l'atto entitativo, che è bensì un rapporto di potenza e atto, anche se d'altronde ciascuno è atto nel proprio ordine»[1712]. L'essenza è atto, ma formale, e in sé è un nulla di essere[1713]; l'essere è atto entitativo che, comunicato a un'essenza, si commisura al suo limite potenziale e in qualche modo dipende da essa ed è determinato da essa. L'essere in sé supera l'essenza, ma l'essere nella sua partecipazione dipende dall'essenza come la forma inerente alla materia dipende da essa né può fare a meno di essa.

6) La partecipazione entra nella categoria dell'accidentale

187. Il «per partecipazione» si oppone al *per se* o per essenza e quindi rientra nella sfera del *secundum quid* e del *per accidens*. Alla base di ogni partecipazione vi è una partecipazione che rende possibile ogni altra, quella cioè dell'essere nella sostanza e già in essa. Per quanto l'essere non sia accidente della sostanza[1714], appare con chiarezza il carattere accidentale al quale essa conduce la dimensione partecipata, poiché, se è vero che l'essere non è accidente, è anche vero che spetta accidentalmente (sinteticamente e contingentemente) a ogni essenza finita. E su tale accidentalità predicabile dell'essere partecipato si fonda l'accidentalità predicamentale[1715] di ogni altra perfezione partecipata.

Infatti, l'essere conviene al supposito immediatamente e quindi non può essere *accidens in subiecto*[1716]. È però dato alla natura non in virtù della natura stessa, ma in virtù del supposito come

---

[1712] C. FABRO, *op. cit.*, Ed. SEI, pp. 349-350.

[1713] L'essenza come tale è un puro possibile o pensabile, sempre che naturalmente non sia contradditoria. Inoltre il semplice fatto che non sia contradditoria, non vuol dire ancora che sia realizzabile: Topolino è immaginabile, rappresentabile graficamente e cinematograficamente, ma non è realizzabile ontologicamente. Non è una creatura di Dio, ma di Walt Disney, anche se costui è stato causa seconda nell'ideare Topolino, mentre la Causa prima è stata Dio (N.d.C.).

[1714] Perché è l'essere sostanziale, accidente non predicamentale, ma predicabile, come si è già visto (N.d.C.).

[1715] L'essere è accidente predicamentale nel senso che inerisce o sussiste nella sostanza, ma in rapporto alla sostanza è lo stesso essere sostanziale e in tal senso non è affatto accidentale, ma necessario, giacchè senza l'essere la sostanza non c'è (N.d.C.).

[1716] È accidente predicabile, ma non predicamentale (N.d.C.).

disponente e dell'agente come efficiente così da convenirle *accidentaliter*. Le perfezioni aggiunte all'essere della sostanza possono derivare dalla natura (e allora spetteranno *per se* ad essa) o da qualcosa di esterno (caso in cui si costituiranno come proprietà accidentalmente spettanti ad essa), ma sempre e comunque avranno un essere non immediato rispetto al soggetto così da essere non già la forma del soggetto, ma delle forme nel soggetto, ovvero degli accidenti.

«La nozione di partecipazione è l'unica chiave che apra e disserri l'intelligibilità dell'essere finito. La creatura non va detta "operare per partecipazione" solo in senso causale trascendentale, ma anche in senso oggettivo predicamentale, per mezzo di capacità e potenze che sono realmente distinte tanto dalla sostanza, quanto dall'atto di essere partecipato. "Unumquodque agit secundum quod est actu. Quod igitur non est totus actus, non toto se agit, sed aliquo sui. Quod autem non toto se agit non est primum agens: agit enim alicuius participatione, non per suam essentiam"[1717] [...]. È per la distinzione reale fra essenza e atto di essere che vengono alla creatura le altre distinzioni reali: fra sostanza e facoltà, fra facoltà ed atti; è appunto per la caratteristica della creatura come ente per partecipazione, che essa deve essere agente e operante per partecipazione».

Gli accidenti-predicamenti possono e devono aver luogo solo nelle sostanze che partecipano l'essere senza che siano l'essere per essenza. Là dove l'atto di essere non è la natura, l'agire del soggetto tramite la sua natura costituirà un atto aggiunto e al soggetto e alla sua natura, eppure non adeguante l'atto stesso di essere, poiché procedente da un esistente limitato. Dato poi che l'atto proprio esige potenza propria, là dove l'atto di agire rimane distinto dall'atto di essere, anche la facoltà operativa sarà distinta dalla potenza entitativa che è l'essenza e aggiunta a essa come l'agire si aggiunge all'esistere (essere partecipato).

D'altronde l'affinità tra partecipazione e accidentalità non sorprende, poiché il limite insito nel «per partecipazione» significa che il soggetto è tale, ovvero perfetto secondo la perfezione partecipata, non solo in virtù della perfezione che possiede, ma anche in virtù di altro, ovvero del limite che di suo è estraneo alla perfezione. Quel «in virtù di altro» è poi la definizione stessa dell'*esse per accidens*[1718].

[1717] CG I, 16, 4.

[1718] L'essere per partecipazione appartiene alla categoria dell'accidente perché si aggiunge all'essenza già completa senza che sia quindi necessario alla sua completezza. L'essere, che è per partecipazione, non aggiunge nulla di essenziale alla pura essenza della creatura, la quale è concepibile, benchè solo come puro possibile, anche senza l'essere che la fa esistere nella realtà. Cento

7) La partecipazione comporta limitazione e composizione

188. La partecipazione, ogni partecipazione, comporta e limitazione e composizione, due momenti di una sola struttura mai isolabili e separabili l'uno dall'altro. «Ogni partecipazione comporta e similitudine (meglio similitudine-dissimilitudine) e composizione, altrimenti la similitudine sola porta difilato all'identità e all'immanenza formale, come fecero coerentemente il Platonismo e l'Averroismo»[1719].

Ora, occorre essere giusti: se l'aspetto limitazione non è separabile, nemmeno quello composizione lo è nel suo isolamento. È vero che l'esclusiva insistenza sulla similitudine porta alla concezione platoneggiante che è immanentistica; ma lo è, non perché rinnega la trascendenza, bensì, tutt'al contrario, perché la esagera fino al punto di rendere trascendente quel che non può essere che immanente, fino a disincarnare ciò che non può trovarsi se non concretamente realizzato in sostrati materiali.

In tal modo persino l'immanente (specie) viene considerato come trascendente (idea) impedendo così la via verso la vera trascendenza dell'ente e dell'*esse* che il P. Fabro giustamente chiama «intensivo»[1720]. Ma anche il lato «aristotelico» è inaccettabile nel suo isolamento, poiché allora, nella prospettiva della sola composizione, si arriva a dichiarare l'immanenza dell'immanente, ma non si restituisce ancora la trascendenza vera al trascendente. Tutt'al più, infatti, si arriva a dire che vi sono forme inerenti alla materia e altre che sono invece separate; ma la comunanza dell'esistere (composizione sostanza-essere) non basta per rendere ragione dell'abissale superiorità dell'immateriale sul materiale e, soprattutto, dell'infinito (attuale) sul finito[1721].

Solo se la composizione avviene nel campo di essenze già essenzialmente preordinate (secondo limitazioni formali), si avrà partecipazione ontologica piena; si avrà un'analogia veramente esprimente la struttura reale dell'ente e l'affermazione della

---

talleri non aumentano di numero per il fatto di non essere solo pensati ma anche esistenti (N.d.C.).

[1719] *Ibid.*, p. 21.

[1720] Se già l'essenza della singolarità empirica la trascende, non resta poi più spazio per la trascendenza dell'essere nei confronti dell'essenza, giacchè la trascendenza dell'essenza viene appunto a sostituirsi alla trascendenza dell'essere (N.d.C.).

[1721] Anche nell'aristotelismo, benchè si abbia una visione realistica sia della sostanza materiale che di quella spirituale, non si giunge all'essere sussistente trascendente, in quanto, nonostante la *nòesis noèseos*, manca la concezione di un atto puro di essere, che renda ragione del composto di essenza ed essere, cioè in termini semplici manca il concetto di creazione (N.d.C.).

trascendenza assoluta non solo dell'essenza non ricevuta nella materia, ma anche dell'Essere non ricevuto nell'essenza, ma costituitosi come Essenza. Entrambi i momenti dunque si appartengono a vicenda e sono inscindibili; nel contempo però sono anche realmente distinti come è distinto l'ordine delle essenze da quello delle rispettive esistenze.

Ci pare dunque un malinteso la polemica intrapresa da P. Fabro contro il Geiger[1722], il quale avrebbe avuto il torto di rivendicare un'eccessiva autonomia alle essenze sottraendole apparentemente all'influsso causale dell'*Esse per se subsistens*. Ora, non c'è dubbio che l'essere delle essenze *in mente Dei* sia lo stesso essere di Dio[1723], ma non è questo quel che interessa l'essenza in quanto è essenza, poiché l'essenza non è essere né, in sé, un avente l'essere, bensì un contenuto formale intelligibile suscettibile di essere.

Come nasce questo contenuto? Dire che c'è già da sempre indipendentemente da Dio è platonismo, ma dire che tali contenuti nascano dalla volontà creatrice di Dio, come avviene per l'essere, è pure un qualcosa che «non dirà nessun tomista», poiché, per dirlo, bisogna essere passati a Scoto, se non addirittura ad Ockham con tutto l'appannaggio di volontarismo, nominalismo e tendenziale esistenzialismo proprio dei sistemi degli autori suddetti.

Le essenze hanno dunque nel loro contenuto un che di «increato» perché non provengono dalla volontà e dalla causalità efficiente di Dio, ma ciò non vuol dire che non dipendano da Dio in nessun modo, perché esse provengono dall'intelligenza divina[1724] e dalla causalità formale. Dio pensa le idee di contenuto distinto dalla sua Essenza in quanto conosce la Sua Essenza come partecipabile *ad extra*. «Sic igitur cum essentia Dei habeat in se quidquid perfectionis habet essentia cuiuscumque rei alterius, et adhuc amplius, Deus in seipso potest omnia propria cognitione cognoscere. Propria enim natura uniuscuiusque consistit secundum quod per aliquem modum divinam perfectionem participat. Non autem Deus perfecte seipsum cognosceret, nisi cognosceret quomodocumque participabilis est ab aliis sua perfectio. Nec etiam ipsam naturam essendi perfecte sciret, nisi cognosceret omnes modos essendi»[1725]. L'autonomia, la relativa precedenza dell'essenza sull'essere, è ben espressa in termini come "*participabilis*" o "*modus essendi*", che esprimono delle possibilità realizzabili, non ancora realtà *actu* esistenti.

[1722] Cfr. *Partecipazione e causalità*, p. 52.

[1723] Cfr. *De Pot.*, 3, 5, 2m.

[1724] Sono "progettate" da Dio, come dice la Bibbia stessa (N.d.C.).

[1725] I, 14, 6 c. (si consiglia di leggere tutto il c.a.); cfr. III *Sent.*, d. 18, 2, 2 c.; I, 14, 6, 3m.

D'altronde lo stesso Padre Fabro riconosce, da un lato, il legame tra partecipazione e causalità, e dall'altro lato, la precedenza della partecipazione sulla causalità. «La partecipazione stessa è nella sua stessa essenza la causalità e i modi di partecipazione sono i modi della causalità: si può dire allora che la dottrina aristotelica della causalità, limitata al divenire delle cause del divenire sensibile, viene ampliata e "salvata" mediante la sua incorporazione della partecipazione, e non viceversa: perché l'atto di *esse* tomistico originale [...], attorno al quale gira non solo il problema della struttura dell'ente, ma anche quello della causalità, è dominato e fondato dalla nozione di partecipazione»[1726].

A livello predicamentale, quello del divenire della forma nella materia, è primaria la causalità, sebbene sempre legata a un aspetto di partecipazione, mentre a livello trascendentale, quello dell'essere che nella sua diffusione suppone la causalità al sommo grado, la partecipazione crea le condizioni preliminari, ossia la possibilità e l'esigenza stessa della causalità, poiché solo un ente per partecipazione può essere causato, ma nel contempo, se *è* ente per partecipazione, non può che essere causato, anche se il suo essere non si riduce affatto al suo essere causato.

Che S. Tommaso riconosca una partecipazione puramente formale, in cui l'atto di essere viene partecipato come forma e non come atto, è un dato di fatto fuori ogni dubbio. «Dicendum quod secundum Philosophum etiam in causis formalibus prius et posterius invenitur; unde nihil prohibet unam formam per alterius formae participationem formari; et sic ipse Deus, qui est esse tantum, est quodammodo species omnium formarum subsistentium quae esse participant et non sunt suum esse»[1727].

Non si può dunque negare che le due dimensioni, realmente distinte nell'ente finito, dell'essere e dell'essenza, provengono da due tipi altrettanto distinti di partecipazione, seppure entrambi facenti riferimento all'Essenza dell'Ente per sé sussistente, all'essenza che è lo stesso essere. «Ciò che è l'*esse per essentiam* in Dio, Atto puro e totalità di perfezione, si dirime nella creatura in una duplice partecipazione, dell'essenza e dell'*esse*: l'essenza è concepita venire da Dio come dalla pienezza ideale di tutte le perfezioni, che è diversamente partecipata dalle creature secondo i tre gradi fondamentali (*esse, vivere, intelligere*); l'*actus essendi* partecipato è la partecipazione di Dio in quanto è Atto puro. Due momenti che evidentemente non si distinguono in Dio, ma si devono distinguere

---

[1726] C. FABRO, *op. cit.*, p. 130.

[1727] *De Pot.*, 6, 6, 5m cit. da C. FABRO, *ib.*, p. 227 (nel contesto, l'illustre A. parla, non a torto, dell'"ardimento delle formule tomistiche").

("dirimere") realmente nella creatura e quindi risalgono a una propria originale derivazione.

Della complicata mediazione platonica della creazione è rimasta in S. Tommaso, grazie alla trasfigurazione da lui fatta del principio aristotelico del concreto, la distinzione reale di essenza ed *esse* nell'ordine statico trascendentale, che ha per riscontro nell'ordine dinamico trascendentale la creazione distinta dell'essenza e dell'*esse*»[1728]. Sia l'essere che l'essenza dipendono perciò profondamente da Dio, ma su piani nettamente distinti, tali da costituire due tipi di partecipazione fondanti due tipi corrispondenti di analogia. «Secondo la doppia partecipazione trascendentale, e quanto all'essenza e quanto all'*esse*, c'è anche un doppio momento dell'analogia: uno formale per imitazione della forma divina, e un altro reale per derivazione dalla causalità divina (CG I, 31)»[1729].

È qui che trova la sua spiegazione, almeno parziale, il fatto sorprendente della relativa autonomia della creatura da Dio[1730], che non solo non toglie, ma postula addirittura la più totale dipendenza. La creatura infatti è costituita dal legame di due dimensioni distinte entrambe derivate da Dio. La loro derivazione fonda la dipendenza, la loro distinzione invece fonda la loro relativa autonomia (dipendente «indipendenza»).

8) L'analogia dell'ente in Suarez e S. Tommaso

189. La nostra ricerca sulla partecipazione ha rivelato fin qui non pochi punti in comune con il pensiero del P. Fabro e, se ha preso le difese del P. Geiger per quanto concerne la reale distinzione (senza negare la reciproca appartenenza) del momento di limitazione formale e di composizione, ha mostrato nondimeno anche il carattere non sostanziale, ma più che altro accentuativo delle due posizioni apparentemente contrastanti. Ci dispiace di poter tributare consensi meno larghi per quanto concerne l'analogia. Anzitutto non è sufficientemente giustificato il cambiamento di senso dei termini «analogia di attribuzione» e «analogia di proporzionalità». Si dice che quella dell'ente sia «analogia di attribuzione (intrinseca) nel senso opposto che ha il termine in Suarez, nei Suareziani che l'accolgono e in quei Tomisti che la relegano a un momento secondario, in dipendenza dalla proporzionalità»[1731].

[1728] Ibid., pp. 380-381 con rif. a *De Pot.*, 3, 5, 2m.

[1729] *Ibid.*, p. 597.

[1730] La consistenza e dignità ontologica della creatura non derogano per nulla, ma al contrario esaltano la sapienza e la potenza della Causa prima, come è insegnato anche nel c.13 del libro biblico della Sapienza (N.d.C.).

[1731] *Ibid.*, p. 523, nota 1.

Senonché il malinteso sta proprio già in Suarez stesso e i Tomisti non fanno altro che rimettere in onore il significato classico (e l'unico ammissibile) dell'analogia. Suarez infatti tenta il passaggio dall'analogia all'univocità, per cui i termini stessi della proporzione sarebbero intrinseci l'uno all'altro. In altre parole, non l'essere sarebbe intrinseco rispettivamente a Dio e alle creature, ma l'essere di Dio in quanto di Dio (termine cui si riferisce l'attribuzione) sarebbe, nell'ipotesi (assurda, per la verità) d'un'analogia attributiva «intrinseca», intrinseco alle creature.

Suarez pensa di sfuggire al panteismo, che qui pericolosamente si affaccia, ricorrendo alla scappatoia scotista: l'essere è comune a Dio e alle creature ed è astraibile da entrambi. Ma l'analogicità dell'essere dice proprio che l'essere analogo non prescinde mai perfettamente dalle sue differenze e per ciò stesso nemmeno dai suoi analogati. E, se si prende l'essere comune, allora non si tratta più di attribuzione – rapporti diversi a un solo termine – bensì di un solo tipo di rapporto di soggetti (esistenti) diversi a un che di relativamente uno, ma essenzialmente diverso, qual è appunto l'ente e l'essere. In altre parole l'essere comune non è in grado di costituire un termine unico quale lo vuole l'attribuzione, ma è già plurificato nella sua universalità proporzionalmente analoga.

Il Fabro, dopo aver detto, e non a torto, che «la formula [...] dell'analogia tomistica resta paradossale»[1732], cerca di giustificare così la sua tesi: «(Quella dell'ente) è anzitutto analogia di attribuzione, perché il primo rapporto dell'*ens per participationem* rispetto all'*esse per essentiam*, è di totale dipendenza e quindi di totale riferenza sotto tutti gli aspetti della realtà»[1733]. E ci piace rilevare che l'attribuzione è vista correttamente come il semplice rapporto dell'ente per partecipazione (creatura) all'Ente per essenza che, ovviamente, non può essere che Dio. Ma proprio in quanto si tratta di attribuzione è esclusa la comunicazione e per conseguenza anche l'intrinsecità formale dell'analogo agli analogati inferiori. Non basta dire che «(la creatura) "ha in sé" il proprio *esse* partecipato», poiché ciò che essa ha in sé è essere suo e non di Dio, che è invece il termine dell'attribuzione. Né ci si può accontentare del fatto che «(Dio) [...] come causa prima e totale dell'*esse* è immanente ("presente") in ogni *esse*», perché tale presenza, che è intimissima secondo l'agostiniano "*Deus intimior intimo meo*", è però anche interamente causale e per nulla formale come vorrebbe invece una analogia propriamente intrinseca.

E se è vero che l'attribuzione mette in rilievo «la totale dipendenza» del creato dal Creatore, è anche vero che ciò non le è

[1732] *Ibid.*, p. 503.
[1733] *Ibid.*

proprio in quanto è attribuzione, ma in quanto è analogia, giacché anche la proporzione (rapporto di relazioni) è sempre profondamente relativa – si direbbe addirittura relativo-relativa – e quindi tale da stabilire dei legami di abissale dipendenza.

È giusto allora dire che «l'attribuzione [...] che è implicata nell'analogia metafisica è necessariamente "intrinseca", in quanto è proprio per essa che è resa possibile la stessa analogia di proporzionalità»[1734], ma non è giusto passare sotto silenzio la formale differenza fra le due analogie. Ciò che l'attribuzione ha d'intrinseco le viene dalla proporzionalità che essa riveste, non dal suo carattere propriamente attributivo. La perfezione è presente in entrambi i soggetti formalmente, sì, ma non in virtù dell'attribuzione che rapporta solo soggetto a soggetto, essenza a essenza, essere concreto a essere concreto. Il Soggetto perfetto si «intranea» nei soggetti deficienti (creature), sì, ma non formalmente, bensì causalmente e si ha, sotto quest'ultimo aspetto, attribuzione, certo, ma non intrinseca.

Ci pare giustissimo infine quanto vien detto sul rapporto fra le due analogie. Dopo aver messo in risalto unilateralmente l'attribuzione, il P. Fabro ammette l'unione di entrambe le analogie e sottolinea anche la loro rispettiva consistenza nell'ambito della perfetta analogia metafisica dell'ente: «L'analogia di proporzionalità [...] e l'analogia di attribuzione [...] s'intraneano completamente, pur conservando ciascuna il proprio carattere»[1735]. Non ci si potrebbe esprimere con più chiarezza, ma è proprio ciò che i discepoli di S. Tommaso hanno sempre fatto contro il sincretismo univocante ed essenzialistico (nel senso deteriore della parola) di Suarez.

Una sola cosa ci lascia perplessi e, anche se ci addolora il fatto di dover contraddire uno studioso così benemerito del tomismo, ci permettiamo nondimeno, con la dovuta modestia e *salva meliori sententia*, di esprimere il dissenso dall'identificazione «analogia di proporzionalità – statica» e «analogia di attribuzione – dinamica». Diremmo piuttosto che entrambe comprendono tutti e due i momenti. Strutturalmente è vero che l'attribuzione poggia sulla presenza causale e non formale, ma costitutivamente essa esplicita l'aspetto più essenziale (formale e gerarchico) che esistenziale (compositivo). Similmente la proporzionalità, che consente intrinsecità formale, è strutturalmente statica, ma la sua costituzione avviene tramite la composizione di essenza sussistente (sostanza) con atto di essere partecipato (esistenza), che è di indole prettamente causale, anzi efficiente, ovvero causale e dinamica *kat'exochèn*.

[1734] *Ibid.*, p. 522.
[1735] *Ibid.*, p. 600.

9) La partecipazione nel Liber de Causis

190. L'analisi tomistica del concetto di partecipazione non sarebbe completa senza un cenno a quell'opera di S. Tommaso, il *Commento al libro De Causis*, in cui essa occupa un posto decisamente privilegiato. È ben nota l'indole neoplatonica di quest'opera di cui l'Aquinate era lucidamente consapevole. Non va inoltre dimenticato che un commentatore non ha la libertà d'un autore e che per conseguenza non tutto ciò che S. Tommaso afferma in questo contesto esprime appieno ed esattamente il suo pensiero. Sempre rimane che la lettura, lo studio e il commento del libro suddetto fornirono al sistema tomistico la sua anima platonica, perfettamente conciliabile e di fatto conciliata in una superiore sintesi con il suo sostanziale aristotelismo.

Anzitutto emerge con chiarezza la profonda distanza ontologica tra l'Uno assoluto e tutte le ipostasi derivate a cominciare dalla stessa Intelligenza che è la suprema tra di esse. È qui, in questa *Diremtion*, come la chiama il Fabro, tra l'infinito (sempre ontologicamente parlando) e il finito, che l'essere si afferma come atto ultimo e più perfetto e la partecipazione dell'essere come la partecipazione prima e più fondamentale. In breve, vi è un incontestabile primato dell'essere quanto alla perfezione e della partecipazione dell'essere quanto alla fondamentalità. Ogni perfezione dipende da quella dell'essere, ogni partecipazione suppone quella dell'essere.

La partecipazione dell'essere definisce la sua finitezza, la prima finitezza che vi sia, quella del partecipante rispetto alla perfezione partecipata. L'essere e solo l'essere è propriamente infinito, sicché l'essere privo del limite della partecipazione, l'essere impartecipato, è l'essere infinito. «Si autem aliquid sic haberet infinitam virtutem essendi quod non participaret esse ab alio, tunc esset solum infinitum et tale est Deus»[1736]. Ogni perfezione è infinita solo in quanto funzionale all'essere, altrimenti nella sua stessa essenza, nel suo contenuto formale, è insito un limite intrinseco. Tale «funzionalità a» significa essere perfetto in quanto si è o almeno in quanto si è secondo un essere più alto. Così sono infinite le perfezioni trascendentali (ad esempio il bene è funzionale all'essere perché ogni cosa è buona in quanto semplicemente è) e lo sono pure quelle graduali (ad esempio l'intelligenza è funzionale all'essere più alto perché, se si ha l'essere al grado sommo, non lo si ha se non nella modalità dell'intelligenza).

Ora, l'essere impartecipato è in realtà ciò che esso è nella sua essenza, ovvero infinito. Se invece l'essere è partecipato e ricevuto, il soggetto che lo riceve è potenziale rispetto a esso. Tale potenzialità

[1736] *In De Causis*, prop. IV, l. 4, n. 109.

poi è sempre un limite come potenzialità, anche se per altro la sua capacità ricettiva di essere fosse infinita. «Sed si sit aliquid quod habeat infinitam virtutem ad essendum, secundum esse participatum ab alio, secundum hoc quod esse participat, est finitum, quia quod participatur non recipitur in participante secundum totam suam infinitatem, sed particulariter»[1737]. Per potenzialità infinita si intende non l'infinito di potenza-privazione di atto, bensì l'infinito di potenza-suscettibilità di atto. Indubbiamente, più l'essenza si avvicina nel suo contenuto formale all'essere, più è capace di essere, ma, anche se la sua attualità formale fosse infinita nel suo genere (quello di atto formale appunto), la ricezione dell'essere porrebbe in essa comunque un limite sul piano dell'attualità entitativa[1738].

Ci teniamo a precisare che l'interpretazione tomistica della partecipazione, mentre sottolinea vigorosamente il primato dell'*esse*, non cade tuttavia mai in un affetto antiessenzialistico fino a dire che l'essere potrebbe al limite fare anche a meno dell'essenza. È vero che persino l'essenza infinitamente ricettiva dell'essere non è l'essere, ma riceve l'essere e perciò risulta ontologicamente finita, ma è anche vero che essenza infinitamente ricettiva e essenza infinita sono due cose ben diverse: l'essenza infinita è l'essere stesso, l'essenza infinitamente ricettiva dell'essere è l'essenza formalmente perfetta[1739], ma entitativamente limitata dal fatto che riceve l'essere, indipendentemente dall'ampiezza della ricezione.

Dalla partecipazione dell'*esse* scaturiscono due conseguenze necessarie. Una è la composizione: «Intelligentia est composita in suo esse ex finito et infinito, inquantum natura Intelligentiae infinita dicitur secundum potentiam essendi et ipsum esse quod recipit est finitum»; l'altra è la moltiplicabilità: «Et ex hoc sequitur quod esse Intelligentiae multiplicari possit, inquantum est esse participatum: hoc enim significat compositio ex finito et infinito»[1740]. L'essere ricevuto in quanto ricevuto, è finito, anche se fosse ricevuto in un'essenza formalmente perfetta (di sempiterna durata) e, sotto quell'aspetto infinita. Si avrà allora una composizione di essenza infinita (sul piano formale) e di essere finito e per conseguenza di potenza e di atto che apre la strada a ogni altra eventuale attuazione, e perciò anche alla moltiplicazione, perché un'essenza potenziale (generica) è diversamente attuabile da differenze specifiche aggiunte.

[1737] *Ib.*, cfr. anche prop. V, 1. 5, n. 146.

[1738] Il partecipante (legato alla potenza) è sempre finito, per cui, anche nell'ipotesi che ricevesse un essere infinito, sempre lo renderebbe finito (N.d.C.).

[1739] Prop. V, 1. 5, n.146, precisa tale formale perfezione: "Inferius autem dicit ipsam naturam participantem esse, quam vocat infinitum propter virtutem ad durandum in esse in infinitum".

[1740] Prop. IV, 1. 4, n. 109.

10) I gradi delle perfezioni assolute

191. Per quanto concerne i gradi delle perfezioni assolute, vi è un duplice ordine: uno astratto di essenze, l'altro concreto di esistenti. Nel primo ordine l'essere è primo perché più universale e quindi contenente in sé tutte le altre perfezioni; nel secondo ordine è primo l'esistere ovvero l'essere partecipato, ma l'*ipsum esse* è ultimo in quanto ogni attuazione perfettiva aggiunta all'attualità fondamentale dell'esistere sostanziale rimane sempre inferiore all'atto di essere, *infra latitudinem essendi*. «Sed a Proculo quidem inducitur haec propositio secundum positiones platonicas quibus ponuntur formae separatae subsistentes, quarum [...] unaquaeque tanto est altior, quanto est universalior et ad plura suam participationem extendens. Et secundum hoc, ipsum Esse est superius quam ipsa Vita et haec quam ipse Intellectus»[1741].

S. Tommaso non è all'oscuro dell'indole platoneggiante di questa unilaterale visione delle cose: infatti manca del tutto l'altro aspetto, quello dell'esistenza del concreto sussistente, alla quale la vita e l'intelligenza si aggiungono come perfezioni ulteriori. La prospettiva è dunque esclusivamente quella dell'astratto e dell'universale che, estendendo le sue partecipazioni ad altre realtà, è superiore a tutte e causa di tutte. Perché ciò potesse avverarsi dovrebbe però avere ragione Platone e l'universale in virtù della sua stessa universalità dovrebbe essere sussistente ed esistente al massimo grado. Ora, S. Tommaso non dà torto a Platone in tutto: è vero che, se non tutti gli universali, almeno alcuni, in virtù della perfezione intrinseca del loro contenuto, esigono di sussistere o di esistere, anzi, di esistere per essenza e di far dipendere da sé altri enti rendendoli partecipi di sé e causando in essi tale partecipazione.

Come si distingue l'universale perfetto, sussistente, da quello che non è né perfetto né sussistente? Tramite l'intensità, ovvero il carattere analogo, del suo contenuto formale. Un universale estensivo che, più si dilata, più s'impoverisce di contenuto, non potrà mai sussistere per la sua universalità, anzi, più universale è, più si allontana dalla sussistenza e dall'essere reale. Ma l'universale intensivo che comprende in sé le sue differenze e le permea di sé, non è mai scindibile da esse, sicché la sua universalità è quella della ricchezza pressoché infinita di contenuto – infinita *ab omni parte* – per i trascendentali coestensivi con l'ente, – infinita almeno *a parte superiori* (sebbene non *ab inferiori*) – per le perfezioni semplici che contengono i gradi minori, pur non essendo contenuti in essi.

[1741] Prop. XII, 1. 12, n. 275.

In questo senso l'ente per partecipazione invia con apodittica e metafisica necessità all'ente per essenza come l'effetto alla sua causa. «Causa autem prima nullo modo habet "yleathin", quia non habet esse participatum, sed ipsa est esse purum [...]. Oportet autem quod omne participatum derivetur ab Eo quod subsistit per essentiam suam»[1742]. L'elemento materiale detto «yleathin» significa più generalmente la potenzialità: là dove manca il limite della potenza, l'essere sussiste per essenza e questo essere per essenza è la causa da cui ogni altro ente, ogni avente essere, deriva.

Ecco la ricostruzione dei singoli passaggi che connettono partecipazione e causalità. Innanzitutto, dall'essere limitato dalla potenza nell'ente finito ci si eleva al concetto dell'essere stesso che esclude ogni potenzialità. Ci si accorge che l'essere stesso non è pura astrazione, ma un universale intensivo che contiene *actu* le proprie differenze. Per conseguenza, dall'esistere, questa volta non più concettuale, ma reale, dagli enti che hanno l'essere per partecipazione, si giunge alla necessaria reale esistenza dell'Ente che è essere per essenza senza limite di potenzialità e senza composizione alcuna. L'essere per essenza non è solo identità di essenza e di atto di essere, ma è il sommo Sussistente e come tale il sommo Agente (*actiones sunt suppositorum*), il quale solo è in grado di causare (efficientemente) quelle perfezioni partecipate che esso possiede essenzialmente ed eminentemente (o formalmente o virtualmente).

Talvolta viene disposta una triplice predicazione: causale, essenziale e partecipativa[1743], dove il *causaliter* non coincide con *essentialiter*, sicché l'appartenenza essenziale della perfezione al soggetto non comporta necessariamente il fatto che tale soggetto sia anche causa della perfezione medesima in altri soggetti. Sembrerebbe allora che non sia più vero il principio "*id quod est per participationem causatur ab eo quod est per essentiam*". Occorre invece tenere bene a mente la distinzione tra forme almeno tendenzialmente sussistenti e quelle che non lo sono per la loro stessa natura. Ciò che è buono per essenza non potrà che essere causa di tutto ciò che è buono per partecipazione. Invece ciò che è «uomo» per essenza ovvero questo singolo uomo sarà causa dell'umano per partecipazione, imprimendo il sigillo dell'umanità al suo agire, e anche di altro umano essenziale tramite la generazione univoca (causare la forma nella materia); avrà però la sua Causa prima in un Qualcosa che è più che umano e che contiene l'umanità causalmente ovvero solo eminentemente e virtualmente e sarà perciò

[1742] Prop. IX, 1. 9, n. 231.

[1743] Cfr. prop. XII, 1, 12, n. 279.

in grado di causarla in sé (causare la forma indipendentemente dalla sua inesione alla materia).

Tra i diversi momenti: quello causale-eminente, quello essenziale-formale e quello derivato-partecipato, vi è una struttura di articolata esemplarità. In tal modo le cose sensibili sono precontenute nell'anima come nel loro esemplare, ma anche l'anima a sua volta partecipa di realtà superiori che essa riceve secondo una derivata similitudine e quindi a modo di esemplati più o meno vicini all'esemplare: «Sic igitur *res sensibiles* quae causantur *ex anima, sunt in anima* per modum exempli, ita scilicet quod huiusmodi res, quae sunt infra Animam, causantur *ad exemplum* et similitudinem Animae. *Res* autem *quae* sunt *supra animam sunt in Anima per modum acquisitum*, idest per quamdam participationem, ita scilicet quod comparantur ad Animam sicut exemplaria et Anima ad ipsam quodammodo sicut imago. Sic igitur patet quod sensibilia praeexistunt in Anima sicut in causa, quae quodammodo est exemplar effectuum»[1744].

11) L'estensione dell'esemplarità

L'esemplarità ha un'estensione universale sia nella regione inferiore rispetto all'anima in cui l'anima è esemplare sia in quella superiore nella quale essa risulta al contrario un che di esemplato a modo di immagine. Quel che ci pare tuttavia estremamente rilevante è il nesso tra esemplarità e causalità: l'anima è causa efficiente di ciò di cui è anche esemplare. Vi può essere pura esemplarità senza causalità efficiente là dove due realtà gerarchicamente ordinate provengono causalmente da una realtà che è superiore a entrambe. Così non v'è dubbio che l'intelletto angelico è esemplare rispetto a quello umano, ma non ne è la causa, giacché entrambi sono causati da Dio. Vi può essere pura causalità efficiente senza esemplarità, come avviene nella generazione univoca in cui la forma del generante è «alla pari» con quella del generato e quindi non può esserne l'esemplare.

Laddove causalità ed esemplarità si intersecano si avrà una partecipazione nel senso pieno della parola traducibile solo in termini di analogia completa in cui convergono attribuzione e proporzionalità. Dio è esemplare e causa degli enti finiti. Infatti, in quanto è esemplare, costituisce termine di riferimento di una relazione di similitudine (limitazione formale-attribuzione); in quanto è causa, Egli dà un che di simile a sé (essere partecipato simile all'essere per essenza) agli effetti del suo agire, cosicché questi

[1744] Prop. XIV, 1, 14, n. 297.

avranno intrinsecamente seppure limitatamente ciò che Egli ha ancora intrinsecamente, ma questa volta infinitamente.

12) La potenza della causalità

192. Sempre rispetto alla causalità è da rilevare che essa non può essere esercitata se non da un ente completo ovvero sussistente e concretamente esistente. L'azione di un agente completo perché sussistente (sostanziale) è tuttavia ancora limitata e partecipata, se l'agente in questione ha una forma a sua volta finita e quindi ricevuta nel suo soggetto. «Illud autem quod est completum apud nos, quamvis sit per se subsistens, in hoc quodammodo sibi sufficiens est, quod non indiget alio cui innitatur sicut subiecto; tamen quia forma quae est principium actionis est in ipso limitata et participata, non potest agere per modum creationis aut influxus, sicut agit id quod totum est forma, quod sui participatione secundum se totum est aliorum productivum»[1745].

La completezza del sussistere (ultimo termine ontologico) abilita ad essere causa, ma, data la parzialità della forma, anche l'azione di un siffatto agente sarà parziale. Esso non agirà secondo sé tutto, ma secondo facoltà operative distinte dalla sua essenza. Né potrà causare tutto l'effetto, ma causerà la forma dell'effetto nel sostrato materiale che tale agente presuppone alla sua azione. Al contrario, nella causa prima la forma è infinita e perciò stesso semplice (identica al supposito). Infatti l'infinità esclude la composizione come al contrario la finitezza è o fondamento o effetto di composizione. Data l'infinità della sua forma, essa produce tutto "*sui participatione*", perché non v'è nulla che non sia similitudine esemplata di essa; data la sua semplicità ovvero identità col supposito, essa agisce secondo tutta se stessa e produce un effetto altrettanto totale, in quanto non causa l'essere della forma *nella* materia, ma l'essere *in assoluto* e della forma e della materia. La confluenza delle due linee di partecipazione, di causalità e di analogia nell'Essere per essenza, Causa prima e sommo Analogato, risulta così del tutto evidente.

La vicinanza del derivato all'Origine della sua partecipazione determina una partecipazione più abbondante che supera la pura similitudine formale e diventa partecipazione anche all'azione di ciò che è (e agisce) per essenza. «Quod autem abundanter participat proprietatem alicuius rei, assimilatur ei non solum in forma, sed etiam in actione»[1746]. Così, ciò che partecipa dell'azione dell'agente superiore esercita due azioni: una propria della sua forma, l'altra secondo la forma partecipata dall'agente superiore: «Quia vero

[1745] Prop. XXII, 1. 22, n. 379.
[1746] Prop. XXIII, 1. 23, n. 385.

forma est principium actionis, necesse est quod omne illud quod ex abundanti participatione influxus superioris agentis acquirit actionem eius, habeat duas actiones: unam, scilicet, secundum propriam formam; aliam vero secundum formam participatam a superiori agente. Sicut cultellus ignitus secundum propriam formam incidit; in quantum vero est ignitus, urit»[1747].

L'ordine delle forme stabilisce una similitudine che, come relazione, nel suo *esse ad* risulta un che di estrinseco, che peraltro può, quanto all'*esse in*, essere ben fondato nell'essenza stessa della cosa, ma il rivestirsi dell'azione superiore e, per essa, di una forma partecipata che dà al soggetto partecipante la capacità di esercitare un'azione che non è sua propria, ma le deriva dall'agente superiore, tutto ciò è un che di intrinseco, di dato al soggetto e di composto con esso. L'*intranearsi* (per usare un termine caro al Padre Fabro) delle due partecipazioni, pur nella loro reale distinzione, appare ancora nell'analogia dell'essere, dove l'essenza finita è sia similitudine che effetto (quanto al suo essere reale) della Causa prima, la quale allora determina il grado di partecipazione dell'*esse* per similitudine all'*esse per essentiam* e poi dà l'*esse* all'essenza così determinata ponendola nell'atto di esistere.

13) Gli enti sempiterni

193. La potenza infinita ad essere si trova negli enti suscettibili di esistere per una durata infinita. Si tratta sempre di potenza passiva, perché in ogni dato momento l'essere è ricevuto nell'esistente, ma l'esistente sempiterno possiede nella sua essenza, pur ontologicamente limitata, almeno una capacità infinita a ricevere l'essere e, finché riceve l'essere, esiste[1748]. Ora, secondo i Platonici, dice S. Tommaso, «omne quod in pluribus invenitur oportet reducere ad aliquod primum quod per suam essentiam est tale, a quo alia per participationem talia dicuntur»[1749].

È questa la struttura perfetta della partecipazione per composizione. Infatti il punto di partenza è una perfezione moltiplicata in soggetti diversi e presente, in misura limitata, in ciascuno di essi. Tale diffusione della perfezione tramite moltiplicazione e, conseguentemente, diminuzione, non è possibile se non in dipendenza da quella stessa perfezione una, non moltiplicata, e infinita nella sua essenza. Alla presenza di molti

---

[1747] *Ibid.*, n. 386.

[1748] Cfr. Prop. XVI, 1, 16, n. 318: "Quae plus durare possunt, habent maiorem virtutem; unde illa quae in infinitum durare possunt, habent quantum ad hoc infinitam potentiam".

[1749] *Ibid.*

soggetti possedenti la stessa perfezione occorre pensare che esista un soggetto che non abbia, ma sia tale perfezione nella pienezza della sua essenza. Il soggetto essenzialmente tale causa poi altri soggetti tali per partecipazione rivestendoli di una certa somiglianza con sé.

Se dunque vi sono più enti finiti, eppure sempiterni, e quindi di infinita potenza rispetto all'essere[1750], ciò vuol dire che tale infinità esiste separatamente da quella molteplicità di soggetti che la partecipano, Esiste dunque un'infinità in sé, ma l'idea dell'infinito non è l'idea dell'ente, perché l'ente separato, l'ente in sé, è partecipe, sì, dell'infinito in quanto suscettibile di infinita durata, ma è partecipe altresì del finito, perché ha l'essere realmente senza averlo per essenza (è da notare l'essenzialismo platonico, per il quale l'ente non è mai perfezione semplice, ma sempre e solo partecipazione dell'essere[1751]; in questo stesso essenzialismo cadono paradossalmente proprio quegli esistenzialisti che, separando l'essere dall'ente, fanno dell'essere un "tutt'altro" evanescente e bollano l'ente dell'indelebile marchio del finito e dell'effimero).

L'ente partecipa allora dell'infinito ed è inferiore a esso, ma nemmeno l'infinito costituisce l'idea suprema, perché anch'esso partecipa di altre perfezioni ovvero dell'Uno e del Bene. L'Uno contiene in sé pienamente l'infinito, ma l'infinito è uno soltanto per partecipazione, perché la durata successiva contiene anche il limite della molteplicità. Così l'Infinito è un Uno limitato e l'Ente è un Infinito limitato. In questo campo però, quello delle idee, la partecipazione avviene non tramite la composizione soggetto-perfezione, ma tramite un limite imposto dalla mescolanza imperfezione-perfezione.

La partecipazione per limitazione (gerarchia formale) è dunque, nel pensiero platonico esposto dall'Aquinate, superiore a quella per composizione perché, mentre questa concerne il rapporto sensibile-idea, quella riguarda i rapporti delle idee tra loro. Questa superiorità della limitazione-attribuzione segna poi il primato, tipicamente platonico, dell'essenza astratta sul suo modo concreto di essere. Sembra logico dunque che una filosofia del primato dell'essere non trascuri, certo, né la gerarchia formale né l'attribuzione, ma affermi in pari tempo la precedenza dell'essere e dell'esistere e, per conseguenza, quella della partecipazione intrinseca, per

---

[1750] Nella durata (N.d.C.).

[1751] Nell'essenzialismo l'ente non ha l'essere, ma è pura essenza; tutt'al più partecipa solo dell'essere. Questa separazione dell'ente dall'essere si trova anche negli esistenzialisti, per i quali l'ente diventa prigioniero della finitezza e del divenire (cfr. il "categoriale" di Rahner), mentre l'essere diventa "atematico"(Rahner) (N.d.C.).

composizione, e dell'analogia altrettanto intrinseca, ovvero di proporzionalità.

194. Il momento essenziale-potenziale ed esistenziale-attuale sono ben distinti nella globale analogia dell'ente. Il primo è già partecipazione di ciò che non è essere, pur essendo forma, a ciò che, come forma, è l'essere stesso. Così determinato come forma distante dall'essere, esso si pone come misura del secondo momento partecipativo ossia come misura della ricezione dell'atto di essere nell'essenza con cui l'essere si compone. «Unumquodque participat esse secundum habitudinem quam habet ad Primum essendi Principium»[1752]. La misura della partecipazione dell'essere (*id secundum quod esse participatur*) è una *habitudo*, una relazione dell'ente finito, prima che esso esista e quindi nella potenzialità della sua essenza, non all'essere, ma al Primo Principio dell'essere, ovvero all'Essere per essenza, all'Essere per sé sussistente.

Si tratta dunque di relazione o di proporzione che ammette gradualità di distanza, tanto è vero che vi sono degli enti che si rapportano al Principio dell'essere solo mediante una forma sempre congiunta con la sua materia, dimodoché la loro essenza stessa sarà potenziale nell'ambito formale[1753] e per conseguenza generabile e corruttibile e, comunque, formalmente contingente. Vi sono invece altri enti, più immediatamente rapportati alla Causa prima, in quanto possiedono una forma sussistente indipendentemente dalla materia, sicché la loro essenza è sempiterna e formalmente del tutto necessaria (pur rimanendo sempre contingente dal punto di vista entitativo).

«Res [...] composita ex materia et forma non habet esse nisi per consecutionem suae formae, unde per suam formam habet habitudinem ad Primum essendi Principium. Sed quia materia tempore praeexistit formae in hac re generata[1754], consequens est quod non semper habeat praedictam habitudinem ad Principium essendi, neque simul cum fuerit materia sed postmodum, superveniente forma. Si ergo aliqua substantia sit ipsa forma, sequitur quod semper habeat habitudinem praedictam ad causam primam nec adveniat ei post tempus, sed sit simul concomitans cum sua substantia quae est forma»[1755].

Ed ecco la conseguenza per il secondo caso ipotizzato: «Sic ergo manifestum est quod omnis substantia stans per essentiam suam

---

[1752] Prop. XXV, 1, 25, n. 409.

[1753] Potenziale rispetto al suo esistere (N.d.C.).

[1754] Da qui traggono pretesto i materialisti per sostenere che lo spirito è causato dalla materia (N.d.C.).

[1755] *Ibid.*

non generatur ex aliquo»[1756]. Una cosa dunque è determinare la misura dell'essere partecipabile nell'ente[1757], un'altra è partecipare dell'essere secondo la misura dell'essenza costituente l'ente[1758]. Nel primo caso si rimane nella potenzialità delle forme che tuttavia hanno relazione all'Essere per essenza e si definiscono nel loro essere forma-potenza di essere proprio da questa relazione. Nel secondo caso ogni forma così determinata riceve il suo atto di essere partecipato secondo la proporzione della sua essenza, proporzione simile in essenze diverse, giacché come la forma inerente alla materia riceve l'essere contingentemente, così la forma che è già sostanza intera possiede il suo essere necessariamente (*ex parte formiae*, si intende, non *ex parte essendi* che rimane sempre contingente in ogni ente finito).

Il limite essenziale, che differenzia l'essenza finita che non è l'essere da quella infinita che è essere, appare nel rapporto tra l'Essere sussistente (Dio supremo) le forme sussistenti ("dèi" inferiori). La Causa prima dell'essere non partecipa nulla, perché non suppone nulla prima e al di sopra di sé. Ogni altra entità o s'identifica con la Causa prima e allora non è «altra» o, se è veramente altra da essa, sarà simile a essa, ma non più né identica né uguale e la similitudine suddetta farà sì che l'altra entità sia un uno in sé non più per essenza, ma per partecipazione. Ora, mentre l'uno per sé è anche unico, l'uno per partecipazione avrà sì, l'unità in sé, ma unità partecipata, affetta dal limite della potenzialità e perciò comunicabile e moltiplicabile. «Si enim ipsum Unum est essentia Primi, oportet quod si aliquis ab Eo differat, quasi secundum post ipsum existens, non sit tale quod essentia eius sit ipsum unum, sed sit participans unitatem»[1759]. La differenza dal Primo è il limite, che è già una partecipazione, eppure fonda un'ulteriore partecipabilità ovvero suscettibilità di ricevere altre attuazioni e altri perfezionamenti dal sommo Esemplare che è anche la Prima Causa.

[1756] *Ibid.*, n. 410. Si noti la vigorosa espressione "*substantia stans per essentiam suam*".

[1757] Questa è la partecipazione che guarda al partecipato, l'essere: partecipazione per limitazione (N.d.C.).

[1758] Questa è la partecipazione che guarda al partecipante, l'essenza: partecipazione per composizione (N.d.C.).

[1759] Prop. XXXII, 1, 32, n. 465.

b. I tipi rispettivi di analogia

1) Origine dell'analogia metafisica dalla matematica

195. La tesi fondamentale di questa ricerca consiste nell'affermazione che alla partecipazione sul piano del reale corrisponde l'analogia sul piano logico del concettuale[1760]. Se ciò è vero, immancabilmente anche le divisioni della partecipazione troveranno i loro correlati nelle divisioni dell'analogia. La partecipazione può dividersi in trascendentale e predicamentale e la prima si divide ulteriormente in 1. partecipazione per gerarchia formale (similitudine), 2. partecipazione per composizione e 3. in una partecipazione globale in cui la composizione attuante la potenzialità suppone e avvolge in sé un ordine gerarchico di forme costitutive di soggetti potenziali riceventi l'attuazione suddetta.

Sosteniamo dunque che la partecipazione predicamentale (della materia alla forma, dell'individuo alla specie e della specie al genere) trovi la sua corrispondenza nell'analogo secondo disuguaglianza che è analogo secondo l'essere soltanto e non secondo l'intenzione (concetto rappresentante la quiddità). La partecipazione trascendentale fonda poi l'analogia che è propriamente tale (secondo intenzione), ma allora può ancora trattarsi di rapporti semplici tra forma e forma e si avrà l'analogia di proporzione (attribuzione) che è di intenzione (forma-essenza rappresentata dal concetto), ma non di essere (infatti, ogni forma ha un essere irrepetibilmente suo) oppure di una similitudine di rapporti del soggetto alla perfezione che possiede in modo tale che una perfezione possa essere concepita come proporzionalmente (e non più essenzialmente) comune a più soggetti, così che la partecipazione compositiva (soggetto che ha la perfezione) conduca all'analogia di proporzionalità, che è sia di intenzione che di essere in quanto varia proporzionalmente sia la quiddità concettualmente rappresentata della perfezione partecipata sia il modo di essere della perfezione suddetta nei soggetti che la partecipano.

196. L'analogia deriva alla metafisica dalla matematica nell'ordine del conoscere *quoad nos*, anche se, nell'ordine per sé e in quello

---

[1760] Molto importante è questa affermazione dell'Autore, benchè sembri fatta *en passant*, ma essa, per sua stessa dichiarazione, è rivelatrice in poche e dense parole, dell'intento di fondo di quest'opera monumentale: Padre Tyn sembra dunque condividere la tesi di Padre Fabro secondo il quale la categoria fondamentale del pensiero tomista, dopo quella dell'*actus essendi*, è la partecipazione. L'analogia è semplicemente lo strumento concettuale per intendere la partecipazione. In tal modo aristotelismo e platonismo si conciliano in Tommaso (N.d.C.).

dell'essere essa si trova realizzata più eminentemente nella struttura dell'ente che nei rapporti quantitativi. Nondimeno la relazione più ovvia, più vicina al mondo sensibile materiale, dato il legame intimo che unisce materia e quantità, è quella numerica o comunque quantitativa. L'ambito della quantità astratta, oggetto formale della matematica, è però univoco per eccellenza. Infatti, al secondo grado astrattivo si prescinde del tutto dal soggetto sostanziale, concreto e reale, e gli si sostituisce l'accidente della quantità isolato e pensato come ordinante un soggetto detto «materia intelligibile» che con la materia sensibile non ha nulla in comune, se non appunto, analogicamente.

Tale sostrato quantificabile è un che di perfettamente uniforme così che i numeri potranno variare nelle loro specie in virtù dell'ultima unità determinante, non però individualmente secondo il sostrato materiale che quantificano. Ecco perché, in questo ambito univoco, la proporzione risulta sempre ben determinata (l'infinito invece appare del tutto «sproporzionato») e tra le proporzioni è raggiungibile una completa e perfetta uguaglianza di identità. Ciò non sorprende, se si pensa al tipo di unità che fonda il numero e al tipo di relazione che rapporta una quantità a un'altra. L'unità matematica è eminentemente estrinseca ed estrinsecante (ha le altre unità fuori di sé e, nel soggetto che essa quantifica, pone una parte al di fuori delle altre). I numeri si compongono di unità addizionate, non sono derivazioni diminuite di un'unità esemplare[1761]. La relazione quantitativa a sua volta è predicamentale per eccellenza, in quanto si aggiunge all'essenza del numero come un che di proprio, sì, ma nel contempo profondamente estrinseco. L'essenza del 3 non è di rapportarsi al 6 in ragione di 1 a 2, ma semplicemente quella di tre unità sommate. La relazione dunque non si pone in virtù dell'essenza del numero, ma per aggiunta ai numeri relazionati come un che di intermedio.

Al contrario la proporzione e la proporzionalità assumono caratteristiche profondamente diverse nel campo ontologico. L'essere non prescinde mai dalla concretezza del soggetto che è[1762], ragion per cui ogni essere è individuale e la somiglianza non sarà mai (esistenzialmente parlando) perfetta uguaglianza[1763]. In cambio

---

[1761] L'unità trascendentale viene divisa in se stessa da ciò che le si aggiunge (le parti, i molti); invece l'unica numerica o aritmetica viene aumentata dalle unità che le si aggiungono (N.d.C.).

[1762] Ovvero il soggetto resistente (N.d.C.).

[1763] La perfetta uguaglianza tra due enti è solo un dato dell'immaginazione matematica, ma non dell'esperienza sensibile e neppure di quanto la metafisica c'insegna circa la natura della sostanza spirituale. E questo perché con l'immaginazione noi possiamo togliere a due individui ciò che li differenzia tra di loro. Dio può far risorgere il medesimo individuo dopo la sua corruzione, ma

l'essere accomuna il finito e l'infinito essendo esso stesso, nella sua *ratio*, attualmente infinito. L'unità trascendentale conviene a quella predicamentale per partecipazione, nel senso che ogni ente è uno a modo suo, solo l'ente in quanto è ente è uno universalmente e solo l'Ente per sé sussistente è uno esemplarmente. La relazione ontologica o è trascendentale come quella dell'essenza all'essere o per lo meno riveste le caratteristiche d'una relazione trascendentale. Così l'essenza dell'intelletto umano non è quella di essere somiglianza dell'intelletto angelico, ma entrambi gli intelletti, umano ed angelico, sono per essenza similitudini dell'intelletto divino e questa essenziale dipendenza dal primo fonda l'accidentale correlazione del secondo (angelico) e del terzo (umano).

Come l'univoco è analogo all'analogo, così la proporzione quantitativa è analoga a quella ontologica. Nel primo caso non si esce dall'ambito (univoco) del genere, nel secondo si supera il genere e si giunge fino al livello della *ratio transcendentalis entis*[1764]. In entrambi i casi si tratta di unità relative, una in relazione ad altra, ma con la suddetta differenza tra l'uno univoco, predicamentale, relazionato *ab extrinseco*, e l'uno analogo, trascendentale, comprendente in sé le relazioni che lo differenziano e proporzionano.

Già a livello della proporzione quantitativa appare peraltro la differenza tra l'aspetto attributivo e proporzionale, tra la semplice proporzione e la proporzionalità (proporzione tra due o più proporzioni). «Quamvis autem proportio vocetur certa habitudo unius quantitatis ad aliam, secundum quod dicimus quatuor duplam proportionem habere ad duo, et proportionalitas dicatur similitudo duarum proportionum, secundum quod dicimus ita se habere octo ad quatuor quemadmodum sex ad tria, utrobique enim dupla proportio est, transtulerunt tamen philosophi proportionis nomen ad omnem habitudinem conformitatis, commensurationis, capacitatis [...] et consequenter proportionalitatem extenderunt ad omnem similitudinem habitudinum. Et sic in proposito vocabulis istis utimur»[1765].

È interessante notare che la suddetta dualità appare anche nel fondamento di divisione adoperato dal Ramirez[1766] per distinguere univoci, analoghi ed equivoci. Esso è triplice: 1. fondamento logico, che è l'universalità *in significando* et *praedicando*; metafisico, che si

---

non può creare e conservare in essere simultaneamente due individui reali perfettamente uguali. Da qui si comprende come il progetto della clonazione umana sia un'idea demenziale (N.d.C.).

[1764] Cfr. le rispettive definizioni in J. RAMIREZ O. P., *De Analogia*, Istituto de Filosofia, Madrid, 1970-1972, ed. V. Rodriguez, vol. I, p. 250 [131].

[1765] Thomas card. DE VIO CAIETANUS, *De nominum analogia*, recognovit P. H. HERING O. P., Angelicum, Romae, 1952, cap. 3, n. 24; pp. 24-25.

[1766] Cfr. J. RAMIREZ, *op. cit.*, I, 271 [152].

sdoppia in una duplice universalità *in essendo*, fondamento dell'universalità logica; 2. il diverso modo di *similitudine* nel significato oggettivo e formale del nome che diversamente conviene ai denominati e 3. il diverso modo *di partecipazione* della stessa ragione oggettiva e formale significata dal nome che, ancora una volta, diversamente spetta ai denominati. Quest'ultima dualità non è casuale, ma essenziale e insita nella natura stessa del reale e la partecipazione *sensu lato* si divide in similitudine (gerarchia formale) e partecipazione *sensu stricto* (composizione).

2) Analogo, equivoco, univoco

197. La divisione degli analoghi dagli univoci da un lato e dagli equivoci *sensu stricto* (*equivoci a casu*) dall'altro, è saldamente fondata sulla loro stessa definizione: «Nomen analogum proprie et perfecte dictum importat essentialiter plures diversasque rationes in ipsa communi intentione nominis ut aliquo modo adunatas unitate proportionali: ita quidem ut in recto et per prius nominet pluralitatem et diversitatem rationum illarum; in obliquo autem et de connotato, et quasi per posterius, licet non mere per accidens, unitatem et identitatem proportionalem sive relativam earumdem, quae non est unitas mere per accidens, sed vera unitas per se, licet essentialiter minor quam unitas numerica vel specifica vel generica univocorum (cfr. III *Sent.*, d. 1, 1, 1 c., n. 12; *In Met.*, V, 1. 8, nn. 876-880)»[1767].

La divisione è logica e non concerne né nomi, né concetti, né cose, ma tutto il plesso di nomi e di significati concettualmente mediati delle cose stesse. Il ruolo centrale spetta al concetto. Se l'unità è del solo nome, si ha l'equivoco (il che già da solo basterebbe per rivelare l'animo anti-filosofico perché anti-metafisico di ogni nominalismo). Se, al di là del nome, si ha l'unità del concetto, tale unità si verifica o *per se* o *secundum quid*. Se il concetto è uno solo *secundum quid* con diversità *per se*[1768], si ha l'analogo che, in quanto concettualmente per sé plurimo, di diritto fa parte degli equivoci *sensu lato*. Se infine è uno *per se* e primariamente, si ha l'univoco.

L'analogo ha una *ratio* complessa: *per se diversa*[1769], *secundum quid eadem*: i significati dei nomi analoghi sono per sé diversi, mentre sotto un aspetto particolare sono identici. Quel "*secundum*

[1767] *Ibid.*, p. 312 [172].

[1768] Perché il concetto analogo comporta e comprende sotto di sé una pluralità di concetti tra loro simili tutti collegati al sommo analogato oppure collegati fra loro da rapporti simili, per cui si assicura, benchè imperfettamente e con una certa imprecisione, l'univocità del concetto (N.d.C.).

[1769] Molteplice, diversificata, pluralistica (N.d.C.).

quid" significa non già «accidentalmente», ma «secondo un accidente» e precisamente secondo relazione. Esso può certo assumere anche il significato di «accidentalmente», ma in tal caso l'analogo si avvicina ulteriormente all'equivoco vero e proprio (senza coincidere del tutto con esso) ed è analogo improprio o metaforico. Se l'analogo invece mantiene un'essenziale diversità con relativa, ma propria, identità, tale relatività può ancora essere duplice: o semplice relazione, proporzione (attribuzione), o relazione complessa, ovvero un rapporto[1770] (intenzionale) tra relazioni, che è propriamente detta proporzionalità[1771]. L'unità di semplice relazione deriva dal termine della relazione stessa: con più relazioni cose per sé diverse si rapportano tutte a un unico termine detto sommo analogato. L'unità di proporzionalità invece non fa riferimento a un unico termine, ma più cose per sé diverse si rapportano a termini per sé diversi secondo relazioni identiche[1772].

Dato che nell'analogo di attribuzione il termine delle relazioni ha un solo essere (nel sommo analogato), ma un plurimo riferimento intenzionale (concettuale), esso è analogo solo quanto all'intenzione, non quanto all'essere. L'analogo, essendo qui uno secondo il suo essere, si avvicina all'univoco, ma essendo nel contempo estrinseco nella sua natura di analogo (la semplice relazione concerne sempre un termine estrinseco *saltem quodammodo*), esso riveste le caratteristiche dell'equivoco.

Nell'analogo di proporzionalità invece diventa plurimo non solo il concetto, ma anche l'essere che esso rappresenta. Infatti cose diverse si rapportano identicamente[1773] a termini (perfezioni) diversi che ognuna partecipa secondo il modo suo proprio, così che la perfezione partecipata in una cosa è per sé diversa da quella partecipata in ogni altra cosa. La sostanza separata si rapporta al suo essere come[1774] la sostanza materiale al suo: la relazione è identica, poiché sempre si tratta del rapporto soggetto-perfezione (atto); gli analogati invece sono diversi, poiché la sostanza separata non è la sostanza composta, e diversi sono anche gli analoghi ai quali si rapportano, poiché l'essere della sostanza spirituale non è quello della sostanza corporea. La struttura analoga è intrinseca, il che la avvicina all'univoco, ma la plurificazione a livello dell'essere oltre che dell'intenzione la mette nelle vicinanze dell'equivoco[1775].

[1770] Una somiglianza (N.d.C.).

[1771] Per dire che assomiglia a una proporzione senza essere un'esatta proporzione (N.d.C.).

[1772] Cfr. S. RAMIREZ, *op. cit.*, vol. II, pp. 745-746.

[1773] O similmente (N.d.C.)

[1774] In modo simile (N.d.C.).

[1775] Cfr. vol. II, *op. cit.*, pp. 737-740.

Gli univoci sono concettualmente un che di per sé uno, ma *secundum quid* anch'essi sono plurimi, non però quanto al concetto in assoluto, bensì nel riferimento dell'intenzione all'essere. Il genere conviene ugualmente a tutte le specie quanto alla sua intenzionalità logica, ma l'essere rappresentato dal concetto generico è diversamente espresso negli esistenti corrispondenti ai concetti delle specie diverse. Si tratta dunque di univoci veri e propri, perché l'univoco è un nome di seconda intenzione e fa parte della logica, ma nel loro essere essi si rivestono delle caratteristiche dell'analogo (secondo l'essere solo, non secondo l'intenzione) detto «di disuguaglianza»[1776]. È come se la realtà stessa delle cose volesse suggerire al nostro pensiero che l'univoco è possibile solo nel mondo concettuale[1777], mentre l'essere e ogni, anche lontano, riferimento all'essere, fanno subito entrare in scena qualche irriducibile aspetto di analogicità.

3) La similitudine come base dell'analogicità

198. La base dell'analogicità sta nella reale similitudine[1778] delle cose tra loro, similitudine che, se si colloca sul piano delle essenze, rimane univoca; se invece trascende le essenze e si situa sul piano della pura relazione, offre fondamento di analogia vera e propria. Anche questo è indice del fatto che l'analogia per eccellenza è quella dell'ente in quanto l'ente; essa si costituisce tramite la relazione trascendentale che, partendo dall'essenza, la trascende tuttavia rapportandola all'atto di essere.

L'analisi della somiglianza è dunque di somma importanza per la comprensione dell'analogia e della sua trascendenza rispetto al mondo degli univoci[1779]. Nel rapporto tra Dio e il mondo si ha solo somiglianza di analogia perché vi è diversità di forma e dipendenza della forma creata dall'Essenza creatrice. «Similitudo creaturae ad Deum deficit a similitudine univocorum in duobus. Primo, quia non est per participationem unius formae, sicut duo calida secundum participationem unius caloris: hoc enim quod de Deo et creaturis dicitur, praedicatur de Deo per essentiam, de creatura vero per participationem; ut sic talis similitudo creaturae ad Deum intelligatur qualis est calidi ad calorem, non qualis est calidi ad

---

[1776] Cfr. vol. I, *op. cit.*, p. 312 [172].

[1777] L'univocità, che comporta chiarezza, precisione e distinzione, è un dato piacevole e naturale per la nostra mente, ma è anche segno dell'imperfezione con la quale essa s'impossessa del reale e soddisfa il suo bisogno di abbracciare l'unità e la totalità: ciò essa compie rinunciando astrattivamente alle differenze ed alle sfumature del concreto e del diverso (N.d.C.).

[1778] O somiglianza, ma anche diversità (N.d.C.).

[1779] Cfr. vol. I, *op. cit.*, pp. 354-357 [192].

calidius[1780]. Secundo, quia ipsa forma in creatura participata deficit a ratione eius quod Deus est, sicut calor ignis deficit a ratione virtutis solaris per quam calorem generat»[1781]. Nell'analogia tra Dio e il mondo vi è, sì, similitudine, ma non nella comunanza della stessa essenza (forma) con sola differenza di grado, bensì, al di là dell'essenza, tra essenze essenzialmente diverse accomunate nell'essere, in modo tale che ciò che il primo analogato possiede per sé, ogni altro analogato inferiore non può possedere che per partecipazione.

L'analogia vera e propria non permette che l'analogo sia nella sua pienezza presente in tutti gli analogati; può anche convenire propriamente a tutti, ma non nella totalità della sua *ratio* quidditativa. Inoltre vi è tra gli analogati un ordine di prima e poi che sancisce differenze non di solo grado nell'ambito di un'essenza una, bensì di essenze per sé diverse e però gradualmente coordinate e subordinate. La prima similitudine alla quale l'Aquinate accenna è dunque quella dell'"avere essere" (per essenza-per partecipazione), similitudine di proporzioni (avere secondo il modo del soggetto che ha), proporzionalità; l'altra si pone tra essere posseduto per essenza e essere realizzato per partecipazione, tra forma e forma, essere ed essere, proporzione semplice e, per conseguenza, attribuzione. Entrambe le similitudini entrano in quella somma analogia di ente che descrive il rapporto tra l'ente per essenza (Dio) e l'ente per partecipazione (creatura).

La similitudine specifica può comportare anzitutto una diversità di grado come tra un bianco più intenso e quello che lo è meno. Similitudine minore, ma ancora univoca, è quella che salta i limiti della specie e mette in relazione specie diverse nello stesso genere come il bianco e il giallo nel colore. Infine la similitudine più remota è quella che accomuna cose di diverso genere nell'ambito dell'ente come il bianco (qualità) e l'uomo (sostanza)[1782]. La similitudine perfetta è l'uguaglianza in cui si comunica nella stessa forma e quanto alla sua specie (*ratio*) e quanto al grado (*modus*). Essa

---

[1780] L'essere divino non è semplicemente un superlativo rispetto all'ente finito. Per questo bisogna fare attenzione a non intendere l'infinità divina in senso meramente univoco-quantitativo, come pare faccia Scoto. Per ottenere l'infinito divino non basta aggiungere con l'immaginazione una serie infinita di gradi ad un ente dotato di una quantità limitata, come si potrebbe aggiungere un'infinità di mattoni per costruire un muro immaginato di altezza infinita. L'infinito divino non ha una comune misura col finito creaturale, perché il suo essere è essere solo in senso analogo all'essere creaturale: mentre in questo l'essenza è distinta dall'essere, nell'essere divino l'una e l'altro si identificano (N.d.C.).

[1781] *De Pot.*, 7, 7, 2m; cfr. *ibid.*, 6m.

[1782] IV *Sent.*, d. 43, 2, 1 c; cfr. I *Sent.*, d. 8, 1, 2 c.

diminuisce diventando meno perfetta, se si comunica nella stessa forma quanto alla specie, ma non più quanto al grado. Somiglianza ancora più remota è quella nella quale la comunione avviene nella stessa forma, ma di specie diversa con la sola identità del genere. Infine vi è la somiglianza che trascende lo stesso genere e si colloca sul piano dell'ente e questa è la somiglianza[1783] di analogia[1784]. In questo ultimo caso è possibile concepire ancora una differenza. Infatti i generi sono analoghi nell'ente l'uno rispetto all'altro, ma sono anche analoghi tutti e ciascuno di essi alla *ratio entis* e ogni ente finito (contenuto nel genere) è analogo all'ente infinito la cui essenza è l'essere.

4) Analogo intrinseco ed analogo estrinseco

199. Non solo similitudine di relazione conviene agli analoghi, ma anche la proprietà di un tutto potenziale o potestativo. È cosa risaputa che il tutto potenziale è presente tutto in ogni sua parte, eppure non totalmente in ciascuna di esse. Il caso emblematico di un tutto potenziale, dal quale deriva anche la sua denominazione, è quello dell'anima, la cui essenza è certamente tutta presente in ogni facoltà e però in un modo tale che, mentre è realizzata perfettamente nelle facoltà supreme che determinano le specie (come l'intelletto nell'uomo definisce l'umanità e l'essere umano dell'anima stessa), nella facoltà inferiore essa è presente in un modo diminuito, derivato e parziale, in breve, per partecipazione.

La caratteristica del tutto potenziale[1785] appare già nell'analogia di disuguaglianza. Il genere, la cui intenzione concettuale conviene ugualmente a tutte le specie, secondo il suo essere si trova più realizzato nelle specie più alte, meno nelle specie inferiori. Così, data la differenza della razionalità, nell'uomo l'animalità giunge al suo apice (vita suprema infatti è la vita spirituale).

Nell'analogo dell'attribuzione l'analogo comune agli analogati è il termine unico al quale tutti si rapportano con relazioni diverse. Così le creature si rapportano a Dio non in quanto e le creature e Dio hanno l'essere (perché questa è già una proporzionalità), ma precisamente perché l'essere delle creature si rapporta all'essere divino in quanto divino. Se è vero che le creature hanno essere, è però ancora più vero che non hanno intrinsecamente l'essere divino del quale esse con il loro essere sono solo delle lontane ed esterne similitudini. Ecco perché l'analogia di attribuzione in quanto di

---

[1783] Somiglianza trascendentale o metafisica (N.d.C.).

[1784] I, 4, 3 c.; cfr. I-II, 52, 3 c.

[1785] Cfr. l'analisi di P. RAMIREZ, *op. cit.*, vol. II, pp. 983 [522]-987 [524].

attribuzione è di sola intenzione ed è estrinseca[1786]. Nondimeno si ha la struttura partecipativa di un tutto potenziale, perché quel che è il sommo analogato nella pienezza dell'analogo (Dio nella pienezza dell'Essere sussistente), gli analogati inferiori lo sono nella parzialità della loro somiglianza relativa all'analogo presente nel sommo analogato (ogni creatura possiede un essere che è similitudine dell'essere divino e quindi relativo all'essere divino come esemplato all'Esemplare).

L'analogia di proporzionalità è intrinseca perché concerne non solo il rapporto a un termine comune (similitudine di cosa a cosa), ma un rapporto di rapporti tra soggetti diversi ed una perfezione diversamente partecipata in essi (similitudine di presenza della perfezione in una cosa alla sua presenza in un'altra cosa). Anche qui le proporzioni proporzionate tra loro sono gerarchicamente ordinate così che vi è una proporzione paradigmatica, perfetta, e le altre si rapportano a essa secondo una gerarchia di derivazioni; vi è come una gerarchia di composizioni, un'attribuzione di proporzioni ovvero, per appunto, proporzione di proporzioni, proporzionalità. Vi è un'avere più pieno e un avere diminuito: si pensi solo al fatto che, mentre la creatura ha l'essere per partecipazione e con la differenza tra essere ed essenza, Dio è l'essere per essenza «avendolo» nell'identità tra quiddità e atto di essere. Come si vede, le proporzioni o relazioni che formano la proporzionalità sono in parte identiche (sempre si tratta di «avere» essere come nell'analogia dell'ente), ma anche diverse (possedere per identità ed essenzialmente da una parte e secondo la differenza del possedente e del posseduto e perciò partecipativamente dall'altra parte sono rapporti abissalmente diversi).

200. Il Padre Ramirez[1787] vuole riconoscere in S. Tommaso un'analogia di attribuzione intrinseca ed entra in polemica con il Gaetano e i suoi seguaci ripetendo che l'identificazione dell'analogia di proporzionalità con l'analogia secondo intenzione e secondo essere «est Caietani aliorumque frequenter post ipsum, minime vero ipsius Thomae». Non per solo amore della tradizione tomistica domenicana, oggi disprezzata come «gaetanista», ma per amore della verità ci chiediamo: è poi così vero che il Gaetano non abbia capito e si sia opposto all'attribuzione intrinseca di suareziana

[1786] E qui ci permettiamo di discostarci dal Ramirez il quale ammette un'analogia attributiva intrinseca. Noi riteniamo invece che quel che c'è di intrinseco, in quanto formalmente tale, non è di carattere attributivo, ma deriva dalla proporzionalità sovrapposta all'attribuzione nell'analogia "completa" qual è sommamente quella dell'ente.

[1787] *Op. cit.*, III, pp. 1408 [647]-1409 [648] e pp. 1415-1416 [651].

invenzione per puro capriccio o qualche motivo misterioso ma comunque del tutto alieno alla struttura obiettiva del pensiero tomista? Ci sia permesso di dubitarne.

Premettiamo che fortunatamente i tomisti recenti, esaltatori dell'attribuzione intrinseca, non difendono Suarez *quoad rem*, sebbene *quoad modum loquendi* suggeriscano pericolosamente il suo errore. Essi infatti non ritengono come Suarez che l'essenza, indistinta dall'essere, è già sempre intrinsecamente in possesso dell'esistere, sicché l'essenza si rapporta all'essere come si rapporta a un'altra eventuale essenza superiore. Se così dovessero pensare, ben lo sanno, essi non potrebbero più dirsi discepoli di S. Tommaso. Ciò che disturba è più un problema di termini che di realtà: essi non amano quell'analogia completa che si dice "*proportionalitatis formaliter cum attributione virtualiter implicita*", eppure la questione dell'aspetto formale è decisamente essenziale anche perché riguarda il *per se* delle cose.

Ora, tutti ammettono ben volentieri che tra l'essere creato e l'Essere divino vi è (anche) analogia di attribuzione (semplice proporzione di uno a un altro superiore, anzi, supremo). E nessuno si sognerà certo di negare che l'essere è intrinseco alla creatura come è intrinseco a Dio. Solo che nell'unica analogia rimane decisamente diverso il rapporto dell'essere creaturale all'essere divino da una parte e, dall'altra, quello dell'appartenenza dell'essere creaturale alla creatura rispetto all'appartenenza dell'Essere increato alla Sostanza divina. Infatti, nel primo caso, l'essere comune è del tutto fuori questione; il paragone avviene unicamente tra due esseri concreti, quello creaturale in quanto finito e quello increato in quanto attualmente infinito. E qui si ha attribuzione, sì, ma anche estrinsecità, perché l'essere finito è similitudine dell'infinito, ma l'infinito ut sic non è per nulla nel finito (che se così fosse, e Suarez avesse ragione, al panteismo univocante sarebbero spalancate le porte). Dove si ha invece intrinsecità vale formalmente la proporzionalità: come si rapporta la creatura all'essere che a modo suo, finito, possiede, così Dio si rapporta al suo Essere infinito e illimitatamente, identicamente, posseduto.

Che la proporzionalità non sia completa se non implica attribuzione (gerarchia di soggetti partecipanti e di analogati sottostanti all'analogo intrinsecamente comune) è profondamente vero; eppure i due aspetti rimangono, nell'unica analogia, formalmente distinti e non ci pare che sia un grande servizio reso alla filosofia se, per semplificare le parole, si confondono i concetti e le cose in essi rappresentate. Parlare di "*analogia formaliter proportionalitatis cum attributione virtualiter implicita*" è dunque giusto e doveroso e le semplificazioni verbali saranno pur legittime, ma solo a condizione che non suggeriscano un'analogia di

attribuzione che sarebbe intrinseca (*secundum esse*) in quanto di attribuzione.

201. La partecipazione descrivibile in termini di analogia attributiva concerne propriamente l'esemplarità che, molto giustamente, vien detta anche causalità formale estrinseca, in quanto pone un rapporto tra forma e forma secondo eccesso e diminuzione, secondo origine e derivazione, secondo prima e poi. «Cum aliquid invenitur a pluribus diversimode participatum, oportet quod ab eo in quo perfectissime invenitur, attribuatur omnibus illis in quibus imperfectius invenitur; nam ea quae positive secundum magis et minus dicuntur, hoc habent ex accessu remotiori vel propinquiori ad aliquid unum: si enim unicuique eorum ex seipso illud conveniret, non esset ratio cur perfectius in uno quam in alio inveniretur»[1788].

Più cose che partecipano in modi diversi, ovvero cose diverse e diversamente relazionate (ma sempre relazionate a un che di uno, come risulta dalla definizione stessa, costituisce un'analogia attributiva *kat'exochèn*), ricevono dal perfetto non la perfezione stessa, ma l'attribuzione della perfezione, la denominazione col nome della perfezione suddetta. Ciò avviene secondo il più e il meno che nel primo e sommo trova la sua misura; così che la differenziazione avviene secondo una certa distanza maggiore o minore, distanza che paragona forma e forma secondo l'ampiezza dell'attualità e il limite della potenzialità. La partecipazione è manifestamente limitativa e la causalità si verifica secondo una dipendenza esemplare: la forma più ampia eccede la forma ristretta; come l'intellettualità nel senso stretto di intuitività eccede la razionalità, seppure anche quest'ultima possieda intellettualità, ma con il limite della discorsività.

Nell'esemplarità è interessante notare l'intrecciarsi della causalità efficiente e finale; il che non sorprende, perché la forma è sia ciò per mezzo di cui l'agente agisce, sia ciò che l'agente intende porre nell'effetto (fine) del suo agire. «Exemplar enim est id ad cuius similitudinem aliquid fit vel constituitur per se ex intentione agentis»[1789]. Sempre tuttavia l'esemplarità suppone un eccesso che trascende i limiti dell'efficienza e della finalità puramente univoche.

L'efficienza e la finalità non più nel loro incontrarsi sul piano della forma, bensì nel loro dinamismo proprio ed estrinseco all'effetto, spettano invece propriamente alla partecipazione compositiva descrivibile in termini di analogia di proporzionalità. Infatti, in questo caso non si tratta del rapporto di similitudine di una forma all'altra, bensì di comunicazione di una perfezione comune a due o più soggetti per sé diversi e quindi riceventi l'atto in

[1788] *De Pot.*, 3, 5 c.

[1789] J. RAMIREZ, *op. cit.*, III, p. 1479 [676] con rif. a *De Verit.*, 3, 1 c.

questione come profondamente diverso nell'uno e nell'altro partecipante (*quidquid recipitur ad modum recipientis recipitur*), eppure rapportandosi alla perfezione ricevuta con relazioni di «aver ricevuto» proporzionalmente identiche.

Il Ramirez stesso lo ammette scrivendo: «Sequitur nomen analogum analogia proportionalitatis propriae communicari perfecte et formaliter et essentialiter et totaliter, licet proportionaliter tantum et suo modo, omnibus et singulis terminis utriusque proportionis comparatae prout reduplicative proportionales et proportionati sunt»[1790]. La perfezione significata dal nome analogo è dunque comunicata, ovvero intrinsecamente ed efficientemente causata nei soggetti partecipanti e si trova in essi formalmente. Nel caso della proporzionalità impropria, metaforica, i soggetti minori partecipano la perfezione non formalmente, ma solo virtualmente, ovvero partecipano della perfezione con un limite insito nella stessa perfezione partecipata e non derivante dal soggetto partecipante. Così Dio si può dire «adirato» non perché suscettibile dell'ira passionale, ma perché possiede ciò che v'è perfetto nell'ira e molto di più senza limite alcuno; possiede perciò qualcosa di sostanzialmente diverso dall'ira, eppure simile ad essa come può essere la giustizia punitiva.

202. Lo stesso Ramirez conosce profondamente la dottrina classica e la espone con la sua lucida genialità. L'attribuzione comporta l'identificazione dell'analogo col sommo analogato e il rapportarsi *ab extrinseco* degli analogati inferiori ad esso. «Nomen illud analogum simpliciter prolatum stat pro famoso analogato; quia unumquodque denominatur per suam formam, et ideo, quod habet formam simpliciter, denominatur simpliciter tale, sicut quando Aristoteles nominat Philosophiam sine addito, intelligit Metaphysicam, quae est Philosophia Prima, id est, summum analogatum philosophiae»[1791].

La predicazione per antonomasia esprime esemplarità: l'analogo perfettamente realizzato nel sommo analogato è la misura degli analogati minori che gradualmente si allontanano dalla sua perfezione. Tutto ciò concerne non solo i nomi, ma anche i concetti in essi significati, e, tramite questi, la realtà stessa. La forma analoga si riscontra esclusivamente nel sommo analogato il quale viene per conseguenza concepito e denominato semplicemente tale. Con tutto ciò non è detto che gli analogati minori siano così denominati impropriamente. Il paragone infatti non avviene tra una forma perfettamente posseduta nel perfetto e imperfettamente ricevuta nel

[1790] *Ibid.*, p. 1498 [684].
[1791] *Ibid.*, vol. IV, p. 1691 [749].

derivato, ma tra una forma (quella del sommo analogato) e un'altra (quella precisamente dell'analogato minore).

Ora è evidente che una non è nell'altra. Vi è allora estrinsecità, eppure l'una (quella dell'analogato inferiore) si rapporta all'altra come l'esemplato all'esemplare ed è ben possibile che la relazione sia fondata nell'essenza stessa o, meglio, in qualche proprietà essenziale del correlato, così che esso sia tale (relazionato a) propriamente. È abusivo e metaforico dire che la medicina è «sana», perché ciò non le conviene secondo la sua natura, ma le capita accidentalmente. Dire che la razionalità è intellettuale costituisce un parlare proprio, eppure nessuno oserà dire che l'intelletto in quanto intelletto (cognizione spirituale intuitiva) è nella discorsività della ragione, la quale nondimeno propriamente ed essenzialmente si rapporta all'intellettualità come una sua espressione derivata e minore.

La proporzionalità al contrario può essere intrinseca, perché concerne non il soggetto della relazione rapportato al suo termine, ma una relazione rapportata a un'altra nella comunanza di ciò che, pur diverso in sé, similmente si possiede: «Forma [...] analogiae attributionis est una numero, et per ipsam formaliter constituitur supremum analogatum, a quo in caetera analogata extrinsece descendit, quae et extrinsece definiuntur per ipsum et resolvuntur in ipsum; sed in analogia proportionalitatis forma est una ratione vel proportione, et per ipsam proportionaliter sumptam unumquodque analogatum intrinsece constituitur, et ideo intrinsece resolvitur in seipsum prout stat sub forma communi analoga, et pariter intrinsece et formaliter definitur per formam illam prout intrinsece et formaliter est in seipso»[1792].

Infatti la proporzionalità fa sì che l'analogo sia, concettualmente, al di sopra degli analogati ed intrinsecamente proporzionato ad essi. Nell'attribuzione invece l'analogo coincide con il sommo analogato e gli altri analogati si proporzionano ad esso. Nel primo caso la forma stessa è proporzionale, nell'altro essa è invece numericamente determinata e i denominati da essa si proporzionano ad essa e a quel sommo analogato che solo la possiede nell'identità numerica. L'attribuzione è l'analogia degli analogati stessi, perché è relazione tra l'uno e l'altro di essi; la proporzionalità è l'analogia dell'analogo proporzionalmente conveniente agli analogati i quali possono essere semplicemente diversi l'uno dall'altro senza ordine o, se vi accede l'attribuzione virtualmente implicita, anche proporzionati e gerarchicamente ordinati. Sempre rimane che la comunicazione della forma analoga conviene agli analogati in virtù della proporzionalità: invece la loro eventuale gerarchia vicendevole deriva dalla semplice proporzione o attribuzione.

[1792] *Ibid.*, vol. IV, pp. 1695-1696 [754].

203. Il rapporto tra Dio e le creature va descritto in termini di quella che abbiamo chiamata «analogia completa», ovvero di un'analogia formalmente proporzionale, virtualmente attributiva. Il primo aspetto riguarda la partecipazione dell'essere alle essenze che avviene tramite la causalità efficiente e che consiste in una composizione intrinseca tra essenza ed essere, tra ogni essenza e il suo essere, proporzionato alla sua «misura» formale. L'altro aspetto invece concerne indubbiamente la partecipazione dell'essere derivato all'Essere per sé sussistente e quindi il semplice rapporto da una parte di essenza ed essenza o di un essere confinato ai limiti dell'essenza con cui si compone e dall'altra parte con l'Essere che è un'Essenza, anzi l'Essenza a sé stante[1793]. L'essere derivato è una «differenza» dell'essere fontale ed essenziale, dal quale esso deriva, sicché la partecipazione consiste in una limitazione che pone il limitato in rapporto a ciò di cui esso è un limite. La causalità invece è formale ed estrinseca, dato che riguarda la gerarchia delle essenze ed degli atti d'essere già commisurati alle rispettive essenze.

«Ens duo significare potest: essentiam et esse, secundum quod sumitur aut nominaliter aut participialiter (cfr. *Quodl.*, II, art. 3). In primo casu ens est praedicatum essentiale respectu omnium et in omnibus intrinsece imbibitur; si ergo nomen ens dictum de Deo et de creaturis sumatur in hoc sensu, dicitur de illis analogice analogia proportionalitatis, et tunc neutrum definit reliquum formaliter. In altero vero casu ens est praedicatum essentiale respectu Dei tantum, cum ens sit intra essentiam Dei et extra essentiam creaturae, respectu cuius est praedicatum accidentale et extrinsecum; unde si hoc nomen ens hoc secundo sensu accipiatur, tunc dici debet de Deo et creaturis analogice analogia attributionis, et ideo in definitione creaturae, quatenus denominatur ab esse, poni debet habitudo ad Ipsum Esse Subsistens quod Deus est. Unde ipse S. Doctor ita conceptis verbis scripsit: "Licet causa prima, quae Deus est, non intret essentiam rerum creatarum, tamen esse quod rebus creatis inest, non potest intelligi nisi ut deductum ab esse divino, sicut nec proprius effectus potest intelligi nisi ut deductus a causa propria" (*De Pot.*, 3, 5, 1m)»[1794].

La distinzione dell'ente in *ens ut nomen* ed *ens* ut *participium* è legittima e persino necessaria, ma nondimeno pericolosa in quanto si presta ad equivoci incresciosi. L'*ens ut nomen* non significa l'essenza, bensì l'essenza esistente ed esistente tramite un atto di essere partecipato che, pur intrinseco all'essenza, ne rimane però sempre realmente distinto. A sua volta l'*ens ut participium* non significa l'atto di essere, che è *esse* e non *ens*, bensì l'atto di essere che è

[1793] Da sé esistente (*aseitas*) (N.d.C.).
[1794] *Ibid.*, vol. IV, p. 1699-1700 [755].

essenza o che attua un'essenza. In ogni caso l'ente riguarda tutto il plesso essenza-essere, seppure sotto aspetti diversi a seconda della connotazione formale nominale o participiale.

Se infatti l'*ens ut participium* fosse l'essere, anche se partecipato, non sarebbe lecito chiamarlo «predicato essenziale», perché nessun'essenza ha il fondamento dell'essere in sé, non solo dell'essere *ut sic*, ma anche del suo essere in particolare. Così l'ente come participio verbale significa l'essere comune, trascendente ogni essenza, che connota in sé la proporzione a ogni possibile essenza, che esso pone in essere a condizione di comporsi con la quiddità in questione e quindi di esserle stato comunicato tramite la causalità efficiente eminente dell'atto creatore.

L'*ens ut nomen* invece significa non quell'essere che è atto puro di essere, bensì l'essenza esistente o perché tale essenza è l'Essere stesso o perché ha l'essere per partecipazione. E qui risulta subito chiara l'estrinsecità del rapporto. Mentre l'essere comune, l'essere-atto trascendentale, è comunicabile a una pluralità di essenze entitativamente potenziali secondo proporzioni analoghe, l'Essere-essenza è estrinseco all'essere-in-essenza e all'essenza partecipe dell'essere. Il rapporto è semplice tra termine e termine (questo essere a quest'altro essere e tutti a Questo Supremo Essere che è per sé sussistente) e non tra proporzione e proporzione. La causalità poi è manifestamente formale ed estrinseca, ovvero esemplare.

Per conseguenza, proprio per evitare l'essenzialismo alieno al tomismo, occorre vedere nella proporzionalità l'analogia dinamica, efficiente, comunicazione dell'atto di essere e nell'attribuzione l'analogia statica, esemplare, rapporto di essenza a essenza e ente a ente.

5) L'analogia mista

204. Rimane fuori dubbio che l'*analogia entis* in genere e quella che rapporta le creature al Creatore nell'ambito dell'ente in particolare, sono delle analogie «miste» ovvero consistenti in una sovrapposizione di due livelli analoghi, vale a dire uno attributivo che proporziona gli analogati tra loro e l'altro proporzionale che proporziona la partecipazione di essere e di «ente» a ciascuno di essi. Il primo livello è primario sotto l'aspetto della fondazione perché, se non vi fossero i soggetti di partecipazione, nemmeno la partecipazione per composizione potrebbe aver luogo. Il secondo livello invece ottiene il primato sul piano dell'attualità, in quanto ciò che formalmente costituisce l'ente è l'essere e l'essere si comunica ai soggetti esistenti secondo proporzionalità.

È dunque abusivo parlare di «attribuzione mista», come se la dimensione formale dell'*analogia entis* fosse quella attributiva e la

proporzionalità non costituisse che un aggiunta. Come si vede, è inutile voler sottrarsi sul piano verbale (evitando nomi compositi) alla verità della reale dualità di analogie sovrapposte. Rimane solo la questione di quale delle due analogie è formale in quella che si dice «analogia completa». Ora, se è vero che la creatura in quanto creatura si rapporta al Creatore secondo l'attribuzione *in recto* e *formaliter* e secondo proporzionalità solo *in obliquo* e *virtualiter*, non è però questa l'analogia dell'ente, nemmeno dell'ente creato rispetto al Creatore, poiché lo stesso ente creato non è costituito dal suo «essere creato», bensì dal suo «essere ente».

«Licet formaliter ens ut ens creatum seu per participationem definiatur per habitudinem ad creatorem seu ad ens per essentiam, tamen virtualiter et secundum absolutam considerationem entis, quae hic est materialis consideratio, habet ens creatum realitatem sibi inhaerentem a qua denominari potest ens; secus enim nec denominationem extrinsecam suscipere posset, cum et ipsamet denominatio sit quoddam ens. Ens ergo ut essentia non dicitur de Deo et creaturis secundum analogiam attributionis purae, sed mixtae»[1795].

L'*ens ut essentia* non è essenza pura, astratta, potenziale, bensì l'essenza attualmente esistente, sottoposta all'atto di essere. E, se è vero che sia l'essenza in sé che l'essere partecipato in sé dipendono interamente ed assolutamente dalla causalità divina, la loro composizione che è l'ente, non è dipendenza da Dio, ma intrinseco possesso dell'essere dalla parte di un'essenza che altrettanto intrinsecamente appartiene al suo essere. L'analogia dell'ente perciò, comunque si voglia considerare l'ente (*ut essentia* o *ut existentia*), è sempre formalmente proporzionale con la virtuale applicazione dell'attribuzione che ordina l'essenza, ma questa volta non l'essenza esistente, bensì essenza pura, all'*Esse per se subsistens*.

Certo, se si prende l'aspetto formale di «essere creato» nell'ente creato, emerge in primo piano la finitezza dell'essenza e il suo essere derivato dall'Essenza Suprema e, per conseguenza, la limitatezza dell'essere partecipato causalmente prodotto dall'Essere per essenza. Se invece si considera l'ente finito come ente finito, l'aspetto di «essere creato» passerà in secondo piano (come proprietà, non come costitutivo formale) e l'analogia tornerà ad essere quella dell'ente e perciò formalmente proporzionale e solo virtualmente attributiva. A meno che non si isoli astrattivamente l'«essere creato» dall'"essere ente", l'ente creato si rapporta all'Ente Creatore secondo una formale, propria ed intrinseca proporzionalità che suppone e contiene in sé una virtuale, propria, ma necessariamente estrinseca, attribuzione proporzionante le essenze e i soggetti esistenti.

[1795] *Ibid.*, vol. IV, p. 1728 [782].

6) L'analogia per eccellenza

205. L'analogia per eccellenza, il sommo analogato nella divisione delle analogie, è costituita indubbiamente dall'analogia di proporzionalità. Solo essa consente l'intrinseca predicazione dell'analogo rispetto agli analogati e solo in essa l'analogicità comprende tutti gli aspetti: gli analogati, le relazioni ai termini e gli stessi termini. Infatti, nella proporzionalità «ratio analoga significata per nomen (est) intrinseca in omnibus et singulis analogatis et non in uno tantum sicut ratio analogiae attributionis; [...] (et) diversae habitudines seu relationes, quas dicunt diversa analogata, unumquodque secundum modum suum, (adunantur) in una ratione communi proportionali non secundum terminum unum numero, ut analogata attributionis, sed secundum terminum unum proportione».

Solo la proporzionalità consente l'intrinsecità del significato come relazione complessa ovvero come relazione di relazioni. La semplice proporzione paragona tra loro due termini, uno dei quali dipende dall'altro e viene denominato tale o tal'altro dall'altro. Così nell'attribuzione i termini sono due e due soltanto. È inutile introdurre un analogo surrettiziamente presente come distinto dal sommo analogato. Così infatti si ottiene, sì, un'analogia intrinseca, ma anche un'analogia che immediatamente cessa di essere attributiva e diventa proporzionale. Così l'accidente si denomina «ente» dalla sostanza, perché dice rapporto di essenziale dipendenza dall'ente sostanziale in quanto sostanziale. E così si ha attribuzione ed estrinsecità, perché nulla di sostanziale in quanto è sostanziale si trova nell'accidente. Se si obietta che l'accidente però non è denominato dalla sostanza estrinsecamente in quanto l'ente è comune e intrinseco sia alla sostanza che agli accidenti, non c'è nulla da ridire sulla tesi ontologicamente del tutto corretta, solo che il rapporto non è più di semplice attribuzione accidente-sostanza, bensì di proporzionalità tra accidente-ente accidentale e sostanza-ente sostanziale.

L'unità del concetto analogo è perfetta nel caso dell'analogia attributiva, perché esso conviene solo al sommo analogato che è numericamente uno ed incomunicabile. Perciò stesso la comunanza del sommo analogato con gli analogati inferiori è imperfettissima in quanto consiste in una pura e semplice relazione, dove i concetti sono del tutto diversi e non formano nemmeno un'unità di relazione concettuale tra concetti che sono e rimangono in ogni modo diversi tra loro. Al contrario, l'unità del concetto analogo proporzionale è in partenza imperfetta, perché l'analogo trascende

(concettualmente)[1796] gli analogati (compreso il sommo) e conviene a tutti, ma solo secondo una varietà di proporzioni simili tra loro.

Si tratta dunque di un concetto uno di unità relativa che è in sé imperfetta, ma proprio per questo consente una più perfetta comunione degli analogati tra loro radunati sotto l'unità proporzionale dell'analogo. Così sono diversi tra loro: (a) gli analogati (sia che siano attributivamente ordinati, sia che siano semplicemente disparati), (b) i termini delle proporzioni, perché l'analogo al quale ogni analogato si riferisce non costituisce un termine assolutamente uno, ma uno secondo proporzione e (c) le stesse relazioni o proporzioni che sono simili più che perfettamente identiche, dato che tra termini diversi non possono avere luogo se non relazioni altrettanto diverse, assimilabili solo nel tipo di relazione. Così la proporzionalità è «analoga *ex omni parte*» e costituisce l'analogia *kat'exochèn*[1797]. Le proprietà dell'analogia proporzionale le consentono non solo l'intrinsecità, ma anche il verificarsi secondo le cause intrinseche (formale e materiale, mentre quest'ultima ovviamente è sottostante alla forma), il che in apparenza contraddice la tesi della fondazione dell'attribuzione nella gerarchia statica delle forme e della proporzionalità nel dinamismo della causalità efficiente-finale.

È opinione diffusa tra i tomisti recenti che l'analogia attributiva sia «dinamica» e quella proporzionale «statica». Non per il gusto di voler contraddire a ogni costo, ma per amore della verità, questo infondato pregiudizio va corretto, anzi, capovolto, perché solo la complessità relazionale della proporzionalità riesce a rendere ragione della causalità efficiente che comunica la forma dell'agente all'effetto. Ciò si rivela al di là di ogni possibile dubbio alla luce delle partecipazioni corrispondenti ai tipi suddetti di analogia. La partecipazione limitativa, infatti, fondamento di attribuzione, lungi dall'accomunare le essenze, le estrinseca l'una rispetto all'altra e le pone in rapporto di esemplarità e di gerarchia formale, in quanto l'essenza derivata ha qualcosa dell'essenza superiore con la sottrazione di qualche perfezione e quindi con l'aggiunta di un limite restringente il contenuto quidditativo; al contrario la partecipazione compositiva, fondamento della proporzionalità, suppone la comunicazione dinamica della perfezione formale comune dalla parte del sommo analogato agli analogati inferiori. Nel primo caso vi è semplice similitudine, nell'altro vi è comunanza formale. Le creature sono soltanto simili a Dio in quanto è Dio, ma sono intrinsecamente accomunate a Dio nel comune possesso dell'essere, non certo dell'essere per essenza, bensì dell'essere comune che come

[1796] Non ontologicamente! (N.d.C.).
[1797] Cfr. *ibid.*, p. 1776.

conviene finitamente alla creatura, così spetta infinitamente all'Ente per sé sussistente.

Rebus sic stantibus potrebbe sorprendere l'osservazione, che invece risulta più che giusta, del Ramirez[1798], secondo la quale solo la proporzionalità consente la comunanza formale, così da poggiare sulla causalità non estrinseca (efficiente-finale), ma intrinseca (formale-materiale, intendendo per «materia» la materia già rivestita dalla forma). Ciò non significa che sia esclusa la causalità efficiente, anzi, solo grazie alla sua origine efficiente-finale la proporzionalità può essere un'analogia strutturalmente formale intrinseca, giacché la forma non è intrinseca all'effetto se non in dipendenza dall'agente.

Tant'è vero che la proporzionalità può esplicitare il carattere causale dinamico della sua origine anche nella sua struttura e costituirsi come una proporzionalità di soggetti e azioni connaturali ad essi, una proporzionalità operativa dunque, o rimanere una proporzionalità di similitudini formali e quindi di carattere entitativo. In ogni caso, l'attribuzione che pure si riferisce alla causalità efficiente, proporziona l'effetto all'agente come il derivato all'origine, esplicitando l'essenziale estrinsecità dell'una e dell'altra forma; la proporzionalità invece riesce ad accomuna re effetto ed agente nell'unica forma analoga, intrinseca ad entrambi, comunicata dall'agente al suo effetto. Così l'essere creato è effetto dell'Essere increato e ne è similitudine formale; nel contempo l'Essere increato comunica l'essere (non increato, ma comune, partecipabile)[1799] all'essere creato in modo tale che lo stesso essere, proporzionalmente parlando, che finitamente costituisce l'esistente finito, costituisca infinitamente ed identicamente l'Esistente eterno, l'Essere da sé, Atto puro di essere.

206. L'unità dell'analogo attributivo è da un lato somma, dall'altro minima. È somma dalla parte del sommo analogato, nel quale solo l'analogo si trova intrinsecamente realizzato e in esso l'analogo in questione assume un'unità numerica, concreta e

---

[1798] Cfr. *ib.*: "Quia ergo ratio analoga huius analogiae intrinsece invenitur in omnibus et singulis analogatis, in unoquoque suo modo, haec analogia unice fit secundum causalitatem intrinsecam, nempe secundum causalitatem formalem et secundum causalitatem materialem prout dicit materiam non proprie loquendo informem, sed formatam. Sic enim materia intrat definitionem rei et connotatur in definitione formae, quam ratio analoga directe significat" (Cfr. Q. D. *De Anima*, 1, 15m).

[1799] Qui si può comprendere come sia possibile che Dio comunica alle creature l'essere, ma non l'essere divino. Per non fare questa distinzione l'"autocomunicazione" divina della quale parla Rahner ha tutto l'aspetto di una visione panteistica (N.d.C.).

terminata. È minima rispetto agli analogati inferiori, ai quali l'analogo conviene solo estrinsecamente e denominativamente. Infatti, in questo tipo di analogia, gli analogati inferiori, in quanto formalmente analogati secondo attribuzione, sono tali relativamente al sommo analogato. La medicina è sana non per una salute sua, intrinseca, bensì per la salute che essa produce nell'organismo vivente e in rapporto ad essa. «Forma illa analoga reduplicative et formaliter ut talis est in tota serie suorum analogorum una numero et non solum una ratione vel proportione. Ratio enim analoga significata per nomen analogum huius generis invenitur formaliter in uno tantum illius seriei, nempe in summo analogato, quod est unum numero»[1800].

Si noti che l'unità che accomuna attributivamente gli analogati inferiori al sommo è di relazione o proporzione, ma non è relativa o proporzionale. Essa concerne infatti non un concetto intrinsecamente comune secondo proporzioni simili a soggetti diversi, bensì un concetto proprio del sommo analogato, al quale si rapportano gli analogati inferiori come al termine della relazione e non come a un'altra relazione simile alla loro. Non si può dire che come la medicina è sana rispetto alla sua salute, così l'animale è sano rispetto alla sua, giacchè che la medicina non ha una sua salute alla quale rapportarsi e perciò, se si rapporta alla salute, si rapporta alla salute altrui, quella appunto che è precisamente del sommo analogato.

7) Attribuzione propria e attribuzione impropria

A questo punto sorge la domanda se l'attribuzione si limiti a rapporti così banali e in fondo impropri quali sono quelli della medicina o del colorito alla salute dell'organismo. Certamente, l'analogia della salute è ben lontana dall'esaurire la ricchezza dell'attribuzione e non ne rappresenta che la parte più modesta, quella che è lecito chiamare attribuzione impropria. Infatti, non solo la medicina è sana per riferimento a un termine esterno (salute dell'animale), ma tale riferimento le viene non dalla sua natura intrinseca, bensì dall'uso degli uomini. Infatti, non solo il termine della relazione è, com'è ovvio, esterno, ma lo è anche il fondamento della relazione nel soggetto correlato.

Si dà invece anche un'analogia di attribuzione propria a un termine sempre estrinseco, ma con un fondamento intrinseco e proprio della relazione. Così è proprio a ogni essenza finita di essere un derivato dall'Essenza illimitata senza che l'Essenza infinita sia tuttavia intrinseca al finito (d'altronde, se così fosse, non sarebbe più

[1800] *Ibid.*, p. 1785 [841].

infinita, giacché *quidquid recipitur ad modum recipientis recipitur*). L'uomo è intellettuale non perché l'intellettualità gli sia intrinseca nella sua essenza, ma perché la razionalità discorsiva è un'intellettualità limitata e così, tramite la razionalità che gli è intrinseca, l'uomo si denomina «intellettuale» per riferimento a una conoscenza intellettiva più perfetta che lo supera e che gli rimane estrinseca.

Come si vede, l'attribuzione è propria, se la relazione attributiva ha nell'analogo inferiore un fondamento essenziale (o l'essenza stessa, ed abbiamo una relazione trascendentale, o una proprietà essenziale, e si dà una relazione predicamentale, ma con fondamento proprio). Se invece si dicesse che, come l'essenza creata è propria alla creatura (soggetto), così quella increata è propria a Dio o, come l'intellettualità spetta all'uomo a modo di discorsività, così spetta alla sostanza spirituale a modo di intuizione intellettiva, non si avrebbe più attribuzione, ma proporzionalità che può essere ed è di fatto intrinseca.

Nell'attribuzione il riferimento infatti non è a un termine comune, bensì a un termine proprio al sommo della sua realizzazione: «Nomen analogum hac analogia simpliciter prolatum, stat pro primo seu famoso analogato. Quia unumquodque denominatur per suam formam, et ideo quod habet formam, denominatur simpliciter tale; sicut quando nominamus ens sine addito, intelligimus substantiam, quae est proprie quod est; et quando nominamus bonum simpliciter, intelligimus bonum honestum; et quando Aristoteles nominat Philosophiam sine addito, intelligit Philosophiam Primam seu Metaphysicam, quae est summum analogatum Philosophiae»[1801].

8) Le proprietà delle due forme di analogia

207. Le proprietà dell'analogia di proporzionalità sono contrapposte a quelle dell'attribuzione. L'analogo proporzionale non ha unità concreta, numerica, con relazioni esterne che assumono nei suoi riguardi gli analoghi inferiori, bensì un'unità concettuale, propria dell'universale intrinsecamente spettante ai suoi inferiori, che tuttavia non è essenziale come quella dell'univoco, ma ancora relativa, non però nel senso della semplice proporzione tra termine e termine, bensì di similitudine tra relazioni che connettono termini diversi: «Si loquamur de analogia proportionalitatis propriae, sequitur statim prima eius proprietas, scilicet quod forma illa formaliter seu reduplicative sumpta non est una numero neque una ratione, sed una tantum proportione: nam significat formaliter

[1801] *Ibidem* [843].

rationes similes proportionaliter in diversis membris proportionis in quibus formaliter et intrinsece invenitur»[1802].

A questo punto occorre differenziare bene l'analogia di sola proporzionalità nella quale vi è similitudine di proporzioni, ma non ordine gerarchico, da quella completa (che implica virtualmente attribuzione), nella quale le relazioni sono gerarchicamente ordinate secondo la gerarchia dei soggetti proporzionalmente partecipi della medesima forma, perfezione e atto. Prendiamo come esempio il *quartus modus dicendi per se*, l'esercizio dell'attività propria: come è proprio al medico curare le malattie, così è proprio all'architetto progettare costruzioni edili. In tutto ciò v'è proporzionalità propria, ma nessuna gerarchia, perché non v'è un ordine per sé tra medico ed architetto, tra l'arte della guarigione e l'arte delle costruzioni edili.

Ontologicamente significativa è tuttavia solo l'analogia completa che è formalmente proporzionale e virtualmente attributiva, poiché nell'essere, come si suol dire, *tout se tient*, tutto è in un tessuto di relazioni gerarchiche a quel *primum* che è l'Ente per sé sussistente, Essenza che è l'Essere stesso. Qui e solo qui vale quanto giustamente aggiunge il Ramirez: «Attamen, quia ratio haec (scil. analoga secundum proportionalitatem) inaequaliter verificatur in diversis membris proportionis et insuper rationem unius proportionis prius cognoscimus quam rationem alterius, ordo quidam ad aliquod primum proportione unum datur etiam in hac analogia, et quidem: ordo perfectionis seu quoad se, et ordo generationis seu quoad nos, et sic in diverso genere causae explicamus unam per aliam rationem, nempe in via inventionis explicamus priorem quoad se per priorem quoad nos et in via iudicii priorem quoad nos per priorem quoad se»[1803]. Come si vede l'analogia è l'unica interpretazione valida della struttura partecipativa dell'ente e vale non solo per l'intelletto imperfetto che dal basso (sostanze esistenti) si eleva in alto (*ratio entis et ipsius esse*), ma anche per l'Intelletto perfetto che al contrario dalla *ratio ipsius Esse subsistentis* discende ai suppositi concretamente esistenti.

Un'importante conseguenza di tutto ciò consiste nel fatto che il nome analogo secondo proporzionalità non significa nessuno degli analogati in particolare, ma tutti confusamente ovvero proporzionalmente e ciascuno di essi secondo intrinseca denominazione: «Unumquodque suam formam in se habet a qua eius denominatio formalis sumitur. Unde nomen analogum simpliciter prolatum non plus stat pro uno quam pro alio, sed supponit pro omnibus indifferenter et proportionaliter»[1804].

[1802] *Ibid.*, p. 1787 [845].
[1803] *Ibid.*
[1804] *Ibid.*, p. 1788-1789 [847].

Constatiamo dunque che come la partecipazione per gerarchia formale è descritta dall'analogia di attribuzione, così quella per composizione lo è dall'analogia di proporzionalità.

Dato poi che nell'ambito dell'ente entrambe le partecipazioni hanno luogo in quanto l'ordine di essenze sussistenti si riveste di essere intrinsecamente comunicato e posseduto, nell'analogia dell'ente entrambi i tipi di analogia propria si sovrappongono organicamente formando un'unità come l'ente stesso è un'unità di essenza sussistente e di essere. Dato però che *esse est formalissimum omnium* e dato che la comunicazione dell'essere si traduce in termini di proporzionalità, l'analogia dell'ente non può che essere formalmente di proporzionalità e virtualmente di attribuzione, proprio come insegna la dottrina tomistica classica e come il nesso tra analogia e partecipazione *luculenter demonstrat.*

II. Partecipazione al sommo ente

a. Nella linea dell'essenza. Le idee

1) In Dio la creatura è Dio

208. Vi è un celebre passo in cui S. Tommaso afferma la dipendenza dell'essenza da Dio tramite l'essere. Dato che la creazione termina all'essere, sembrerebbe che l'essenza finita, esterna, per così dire, all'essere, non sia affatto creata. Invece proprio ricevendo l'essere, e solo così, anche l'essenza è[1805] e, in quanto è, è creata, posta in esistenza da un essere ricevuto dall'altro. «Ex hoc ipso quod quidditati esse attribuitur, non solum esse, sed ipsa quidditas creari dicitur: quia antequam esse habeat, nihil est, nisi forte in intellectu creantis, ubi non est creatura, sed creatrix essentia»[1806].

Generalmente, nell'interpretazione di questo brano, ci si ferma a una constatazione giusta in sé, ma incompleta. Si dice infatti, e con ragione, che l'essenza, prima di essere, non è nulla, nemmeno come potenza di essere, perché solo per mezzo dell'essere è tutto ciò che è. Certo, l'essenza preesiste in Dio, ma allora non ha un essere proprio, bensì l'essere stesso di Dio, l'essere che è l'Essenza di Dio, così da

[1805] Esiste nella realtà (N.d.C.).
[1806] *De Pot.*, 3, 5, 2m.

identificarsi con quella Somma Essenza che, lungi dall'essere una creatura è una "*creatrix essentia*", Natura Creatrice[1807].

Quel che generalmente si tiene in scarsa considerazione è il soggetto dell'affermazione. Ci si può chiedere infatti che cosa è mai quella «realtà» che ha essere divino nella mente divina identificandosi, si badi bene, esistenzialmente, con la stessa divina Essenza? Ebbene, è la stessa essenza finita in quanto è finita, perché di essa si discorre nel contesto. A prima vista è un che di sconcertante: l'essenza finita, prima di avere un suo essere partecipato che, ovviamente, la distingue dall'infinito essere di Dio, quando ancora non è «nulla di essere» rispetto a quel suo essere, è[1808] già e sommamente tramite un essere che non è suo, ma è lo stesso essere infinito ed increato di Dio.

Nel contempo però ciò che ha quell'infinito essere non è solo l'essenza infinita di Dio, ma proprio l'essenza finita che costituirà la creatura determinando un modo limitato di partecipazione all'*esse*[1809]. L'essenza finita, nella sua preesistenza *in mente Dei*, non è se stessa perché s'identifica con l'essere stesso di Dio, eppure deve essere se stessa, perché non l'essenza di Dio, ma l'essenza finita costituisce la creatura. La contraddizione è inevitabile, se non si distingue accuratamente tra atto di essere e contenuto essenziale. L'essenza è *in mente Dei* nella sua finitezza quanto al contenuto quidditativo, non quanto all'essere suo partecipato, perché quanto all'essere che essa possiede in Dio è infinita, dato che il suo essere è lo stesso essere dell'Essenza divina ed è così, esistenzialmente, non essenzialmente, che essa coincide perfettamente con la "*creatrix essentia*".

I contenuti quidditativi finiti preesistono dunque come reali potenze di atti entitativi da partecipare in Dio dotati in questo stato di un essere non loro, ma dello stesso infinito essere dell'Ente per sé sussistente. Come può il finito portare il peso dell'infinito? Solo come idea di una mente infinita. Prima dunque di porre le cose create nel loro essere partecipato, l'Essenza creatrice ne determina i contenuti essenziali entitativamente potenziali tramite il suo pensiero che, pensando la propria essenza infinita, la concepisce come finitamente partecipabile *ad extra*. E così che, prima che sorgano gli enti finiti, ne sorgono le idee nella Mente infinita. Solo così è garantito che la

---

[1807] Questa è la parte di verità del panteismo, Il suo errore sta nel non ammettere un essenza creata esterna a Dio e quindi distinta dall'essenza divina (N.d.C.).

[1808] Esiste (N.d.C.).

[1809] La creatura nell'essere divino ha lo stesso essere divino in base al principio che l'effetto è contenuto virtualmente nella causa, causa che peraltro, nel caso dell'essere divino, è semplicissima senza alcuna composizione interna perché in Dio la creatura è Dio (N.d.C.).

causa creatrice sia causa intelligente e, soprattutto, che sia causa libera. Nessun agente conoscente agisce prima di farsi un progetto ideale dell'azione e nessun agente è libero se non riesce a mantenere la distanza tra il possibile (potenziale) e il reale (attualmente esistente).

Se le idee divine non fossero pensabili «prima» del loro essere, non sarebbero pensabili come possibili e il loro essere pensato coinciderebbe con il loro essere concreto di fatto. La dottrina delle idee costituisce la salvaguardia delle prerogative del Creatore, del Datore di essere. Non solo, ma essa costituisce altresì la condizione di dignità ontologica delle creature stesse. L'essere di ogni ente è dunque non arbitrario, soggetto a contraddizioni che lo distruggerebbero proprio come essere, ma razionale in sé (seppure non sempre rispetto all'intelletto umano) in quanto conferito, partecipato, a un contenuto essenziale predeterminato ed immutabile perché, come contenuto puro, è semplice, increato nella sua origine.

È così e solo così infine che le creature possono avere un essere tutto loro, un essere che non si riduce all'essere creato perché dato a un soggetto che, tramite la sua essenza, determina la misura dell'essere cui parteciperà. Prima di causare gli enti efficacemente, Dio causa i contenuti essenziali formalmente e questa precedenza, lungi dallo sminuire l'importanza dell'*actus essendi* lo fa risaltare nella piena luce della sua trascendenza, perché, se i confini dell'essenza non fossero incrollabili, proprio allora l'essere potrebbe invadere l'ambito dell'essenza immanentizzandosi nel senso più deteriore dell'*esse essentiae*. Non a caso ogni nominalismo e volontarismo, abbassando il rigore dell'essenzialità, finisce con l'abbassare la trascendenza dell'essere il cui atto irrompe nell'essenza come se già da sempre, di diritto, le spettasse, il che è smaccato essenzialismo e per giunta essenzialismo di bassa lega qual è generalmente quello che spunta dall'esistenzialismo, suo solo apparente contrario[1810].

2) Il fine e l'idea

209. Tutto ciò che è, in quanto è, è intelligibile e quindi vero. Con ciò non si vuol dire che è intelligibile dall'intelletto umano, al quale il sommo Intelligibile rimane sempre precluso come pure l'infimo

[1810] L'esistenzialismo ignora l'essenza universale, perché pretende ridurre l'essenza all'essenza individuale. A questo punto l'esistente si risolve nell'essenza, e quindi spunta l'essenzialismo, che fa svanire l'esistenza a favore dell'essenza, con l'inconveniente di affermare un'essenza bastarda, priva di universalità e un singolare che, privo di essenza, è inintellegibile (N.d.C.).

intelligibile, proprio a causa della sua scarsa intelligibilità, è conoscibile solo alla luce dell'intelligibile massimo e supremo. Infatti, l'essere stesso è intelligibile e fondamento di intelligibilità, perché l'essere, lungi dall'essere avulso dall'essenza o, addirittura contrario ad essa, o è essenza o è nell'essenza, sicché ogni esistente possiede una forma ed e strutturato per partecipazione similitudinaria di una forma perfetta, di un esemplare[1811].

In tutto ciò che non si produce a caso, ma secondo intenzione, è necessario che la forma sia il fine dell'azione causale. Questo avviene tramite una forma insita per natura nell'agente stesso, se si tratta di agenti privi di razionalità e di libertà, e in tal caso la forma non può dirsi, propriamente parlando, esemplare. Negli agenti secondo intelletto invece la forma dell'artefatto preesiste nella forma dell'artefice e, dato che l'effetto si commisura similitudinariamente ad essa, è giusto chiamarla «esemplare» e «idea»[1812]. La forma può significare ciò da cui l'effetto procede e, in tal caso, si tratta della forma dell'agente che tuttavia l'effetto non sempre perfettamente imita; poi può significare anche ciò secondo cui viene strutturato l'effetto e allora si tratta della forma immanente all'effetto e neppure questa è idea, perché per «idea» si intende *"forma separata ab eo cuius est forma"*.

Infine, la forma significa anche ciò a immagine di cui (*ad quod*) qualcosa viene formato e allora si tratta e di esemplare e di idea, poiché la forma in questione è una forma che la cosa imita, cui si assimila. Se l'imitazione è casuale, preterintenzionale, non si può parlare di esemplarità, perché l'*ad quod* implica finalità e la finalità *per se* è intenzionale. Se la finalità è passivamente partecipata nell'agente così che l'agente è diretto al fine, ma senza dirigere ad esso se stesso, si ha un agire puramente naturale nel quale vi è certo una qualche imitazione della forma dell'agente da parte della forma dell'effetto, ma non vi è esemplarità, perché l'agente non ha formato la forma secondo la quale agisce in vista della produzione dell'effetto,

---

[1811] L'intellegibilità dell'ente per noi è data dall'essenza; ma il fondamento ontologico di tale intellegibilità è l'essere stesso (qui sta la parte di verità del nominalismo e dell'esistenzialismo). A noi tuttavia l'intellegibilità dell'essere si manifesta solo nell'essenza. L'essere del più piccolo ente resta per noi un mistero. È vero che noi attingiamo la verità all'essere più che all'essenza, ma tuttavia l'ente ci appare intellegibile solo nella sua essenza (che poi concettualizziamo). Solo Dio ideatore e creatore dell'essere coglie appieno l'intellegibilità dell'essere e di ogni essere. È quindi un'illusione credere (come in Rahner) che possa esistere un'"esperienza atematica dell'essere", superiore alla concettualizzazione. È un arrogarsi un potere conoscitivo che spetta solo a Dio (N.d.C.).

[1812] Cfr. I, 15, 1 c.; *De Verit.*, 3, 1 c.

ma tale forma gli fu piuttosto comunicata dalla causa della sua stessa natura, della sua essenza e delle sue finalità connaturali.

La causa che crea una forma in sé[1813] e non solo nella sua inerenza alla materia è necessariamente causa che determina un intelligibile per sé e quindi causa intelligente che agisce secondo l'intenzione del fine. Così, in ultima analisi, "*opus naturae dicitur esse opus intelligentiae*": la natura tutta con la sua immensa ricchezza di nessi causali spontanei si riconduce a una causa superiore che agisce non più secondo necessità e casualmente, ma con intelligenza e libertà[1814].

E nella Causa creatrice l'Intelletto creatore non può che essere pieno di idee, forme esemplari delle cose create: «Quia igitur mundus non est casu factus, sed est factus a Deo per intellectum agente [...] necesse est quod in mente divina sit forma, ad similitudinem cuius mundus est factus. Et in hoc consistit ratio ideae»[1815].

L'esemplare è la forma separata dalla cosa in vista della quale la cosa viene strutturata secondo una certa assimilazione ed imitazione. Ciò può accadere sia nel caso che l'esemplare rimanga esterno alla mente dell'artefice (il quale tuttavia se lo sceglie tra le cose già esistenti come lo scultore sceglie il suo modello) o è intrinseco all'intelletto dell'agente[1816]. L'agente dipende dall'esemplare come dal suo fine, perché il fine che esso intende nell'effetto è proprio la sua assimilazione all'esemplare. Se dunque l'esemplare dell'Intelletto creatore gli rimanesse esterno, vi sarebbe nella Prima Causa una dipendenza dal fine che non le si addice in nessun modo, sicchè, secondo verità, gli esemplari in Dio saranno propriamente idee della Mente divina[1817], idee che sono la stessa essenza divina, anche se differiscono da essa nel loro riferimento a cose esterne, poiché il loro contenuto quidditativo concettuale è quello di rappresentare la divina Essenza come finitamente partecipabile da tale o talaltra cosa.

3) Casualismo materialista e necessitarismo panteista

210. La dottrina platonica delle idee, in sé giusta e fondata (da buon aristotelico S. Tommaso contesta a Platone non le idee, ma solo il loro *chorismòs* dal mondo sensibile) nasce per opposizione a un duplice errore nella concezione globale del mondo: quello della

---

[1813] Esistente in sé, sussistente (N.d.C.).
[1814] Cfr. *De Verit.*, 3, 1 c.
[1815] I, 15, 1 c.
[1816] Cfr. *De Verit.*, 3, 1; I, 44, 3 c.
[1817] Cfr. *ibidem*.

casualità (Epicuro)[1818] e quello della necessità ineluttabile (Empedocle)[1819].

«Secundum hoc ergo patet quod illi qui ponebant omnia casu accidere, non poterant ideam ponere [...]. Similiter etiam secundum eos qui posuerunt quod a Deo procedunt omnia per necessitatem naturae, non per arbitrium voluntatis, non possunt poni ideae[1820], quia ea quae ex necessitate naturae agunt, non praedeterminant sibi finem»[1821]. La dottrina delle idee ed un certo realismo (non necessariamente «esagerato») rispetto alle essenze sono l'unica garanzia della concezione analettica della realtà. Laddove essa venisse a mancare, il mondo decadrebbe o nella follia pura del casuale[1822] o nella follia «lucida» dell'inesorabile necessità[1823].

Senza la dottrina delle idee, i fronti si opporrebbero di nuovo l'uno all'altro irriconciliati, momenti fugaci di una dialettica lacerante che eleva se stessa a principio assoluto dopo aver posto l'identità tra l'essere e il nulla, due nichilismi, uno equivocante d'un tutto fondato sul nulla, l'altro univocante d'un tutto che, indifferente com'è ai suoi momenti particolari, nulla di fatto riesce a fondare perché è già, per immediata identità, indifferentemente tutto, che la dialettica pretenderebbe di unire in un terzo ed assoluto nichilismo in cui il nulla del tutto coinciderebbe con il tutto del nulla. Alla follia equivocante del sensismo e a quella univocante del razionalismo vi è un solo rimedio: la sapienza analogica dell'essere universale e concreto che si manifesta a una conoscenza in cui i sensi servono la ragione e entrambi – sensi e ragione – si sottomettono all'essere.

Infatti, porre il mondo «a caso» significa rinunciare a qualsivoglia unità tra le cose e fermarsi al semplice dato della loro effettiva pluralità. L'ascesa metafisica si smorza così sin dalla sua partenza: non c'è un fondamento da cercare, perché il mondo non pone dei

---

[1818] E Democrito, oggi rappresentato da Jacques Monod e Margherita Hack (N.d.C.).

[1819] Oggi rappresentato da Emanuele Severino (N.d.C.).

[1820] La dottrina dell'idea è associata con quella dell'intenzione del fine e del libero arbitrio. Per questo chi non ammette il mondo ideale (praticamente il mondo dello spirito), manca della base per ammettere al'agire intenzionale e la libertà. Tutti i materialisti (per esempio Marx, Freud e Nietzsche) hanno ripugnanza per il valore trascendente delle idee, salvo a non accorgersi che la loro stesso teoria è frutto di idee (sbagliate). L'idealismo esagera il potere dell'idea e confonde l'ideare umano con l'ideare divino (N.d.C.).

[1821] *De Verit.*, 3, 1 c.

[1822] Il casualismo nasce da un'esperienza non illuminata dalla ragione (N.d.C.)

[1823] Il necessitarismo nasce da una razionalità assolutista che non tiene conto dei dati dell'esperienza sensibile (N.d.C.).

quesiti che richiederebbero dei responsi[1824]. Al contrario, porre il mondo come l'effetto di una cieca necessità è ammettere, sì, un principio assoluto, ma negarne con la sua stessa affermazione, l'assolutezza, la trascendenza, la libertà rispetto ai derivati[1825]. Anche qui la ricerca metafisica è bloccata, perché la risposta è già stata data a *priori*, il mondo ha perso i suoi misteri e nulla è più atto a suscitare meraviglia, perché tutto è ugualmente spiegabile in base al tutto. Il primo tentativo conduce all'ateismo schietto, l'altro a quella forma, malamente camuffata, di ateismo, che pretende di affermare Dio negandone la divinità, il panteismo.

In fondo i due estremi si toccano più di quanto a prima vista non appaia. La radice della duplice follia è decisamente comune e consiste nella rinuncia alla valenza trascendente della causalità motivata nel primo caso dalla mancanza di effetto «a *parte posteriori*»[1826], nell'altro dalla presenza troppo schiacciante (immanente) della causa «a *parte priori*»[1827]. Ma dire che un ente finito non è effetto di una causa significa ugualmente porlo a caso e porlo come cieca necessità. Similmente dire che l'ente infinito non produce, ma è (identicamente) i suoi momenti finiti, equivale a elevare il finito al rango dell'assolutamente necessario e nel contempo dell'assolutamente arbitrario, perché non si vede donde, data la sua finitezza, gli venga la suddetta identità con l'assoluto e per conseguenza la necessità che in tal caso è proprio doveroso chiamare «cieca».

4) Duplice esistenza dell'essenza finita

211. Le forme delle cose realmente, ma finitamente esistenti possiedono un duplice essere: quello fisico[1828] "*in rerum natura*" e quello intenzionale "*in mente Dei*". Ciò non sorprende più di tanto, perché qualcosa di simile avviene in ogni conoscenza: il conoscente possiede una cosa esterna a sé in un essere rappresentativo diverso dall'essere della cosa in sé, eppure è sempre la stessa cosa, essenzialmente identica, che esiste nell'uno e nell'altro modo di essere. In particolare tutti gli artefatti possiedono, prima del loro essere reale, nel prodotto ultimato, un essere progettuale nella intelligenza poietica dell'artefice. Secondo una perfetta e propria

---

[1824] Dal mondo non si sale a Dio; ci si ferma nel mondo, il quale così ha la pretesa di sostituirsi a Dio (N.d.C.).

[1825] Dio esiste, ma (eventualmente con la scusa dell'"Incarnazione"), immerso e incastrato nel mondo, non è più Dio: il difetto del Dio di Hegel (N.d.C.).

[1826] L'induzione non funziona: la ragione non riesce (o non vuole) risalire dall'effetto alla causa (N.d.C.).

[1827] La deduzione è dittatoriale: la causa schiaccia l'effetto (N.d.C.).

[1828] Ontologico, reale (N.d.C.).

analogia di proporzionalità «apud omnes philosophos communiter dicitur quod omnia sunt in mente Dei, sicut artificiata in mente artificis[1829]; et ideo formas rerum in Deo existentes ideas dicimus, quae sunt sicut formae operativae»[1830]. Si tratta delle forme delle cose stesse (*formae rerum*) e quindi di forme finite dalla parte del loro contenuto formale, benché esistenti separatamente dalla materia (pur rimanendo quelle dette «inerenti» sempre essenzialmente ordinate al sostrato ilico), anzi, dato che tutto ciò che vi è in Dio è Dio, esistenti per mezzo dello stesso essere infinito e incausato di Dio. La trascendenza, e per conseguenza la reale distinzione dell'essere rispetto all'essenza permette questo «sdoppiamento» di modi di essere nell'unico contenuto essenziale che solo garantisce l'autonomia dell'essenza e una certa sua precedenza come «reale potenza dell'essere»[1831] rispetto alla ricezione partecipativa dell'essere stesso.

Le idee, forme di realtà finite preesistenti nel sommo Intelletto, sono tuttavia non solo di indole pratica, operativa, ma anche speculativa. «Per ideas tamen Deus non tantum practicam sed speculativam cognitionem de rebus habet, cum non solum cognoscat res secundum hoc quod ab ipso exeunt, sed etiam secundum quod in propria natura subsistunt»[1832]. D'altronde, se così non fosse, se l'intelletto divino fosse esclusivamente pratico, tutto ciò che Dio conosce necessariamente sarebbe da Lui causato, un «necessariamente» che limita illecitamente la sovrana libertà dell'Ente infinito rispetto a ogni finito. Rimane certamente vero che l'intelletto divino è immediatamente pratico, ma non nel senso che tutto ciò che Dio conosce è necessariamente creato, causato in linea di causalità efficiente, ma nel senso che ogni conoscenza di Dio è produttiva di ciò che conosce, produttiva però prima in linea di causalità formale e poi, semmai, in quella di causalità efficiente[1833]. Ancora una volta il distacco tra esistenza e natura delle cose, tra efficienza ed esemplarità, garantisce la divina trascendenza così come si esprime nel sovrano dominio dell'atto creatore non, certo, *ex parte actus* (ogni atto di Dio è Dio), bensì *ex parte effectus* (nulla di finito è necessario rispetto all'infinito).

[1829] L'ironia con la quale Heidegger parla del paragone di Dio con un "artigiano" denota mancanza di intelligenza metafisica (N.d.C.).

[1830] *I Sent.*, d. 36, 2, 1 c.

[1831] Le idee delle cose nella mente divina, benchè finite e create, esistono in Dio dall'eternità. In questo senso S.Paolo parla di una predestinazione degli eletti da parte di Dio già "prima della creazione del mondo" (N.d.C.).

[1832] *Ibid.*

[1833] La mente divina non considera solo ciò che intende creare, ma contempla anche tutti i possibili che non esisteranno mai (N.d.C.).

5) L'Essenza divina, Esemplare di tutte le cose

212. Ha ragione Aristotele a rifiutare la dottrina delle idee separate di Platone, ma, indipendentemente dalla separazione o meno delle idee, rimane comunque la partecipazione, non di un'essenza materiale a un essenza ideale[1834], ma dell'essere finito all'essere sussistente in atto puro di essere[1835]. La partecipazione non fa altro, ma il cambiamento di prospettiva, ossia lo spostarsi dal livello essenziale-predicamentale al livello entitativo-trascendentale, è tutto fuorché irrilevante. Tutto ciò che è finitamente è sempre per mezzo di un che di primo che è pienamente e infinitamente, che è lo stesso essere, il vero e il bene. Il riferimento alle essenze non è però tolto di mezzo perché le cose finite partecipano dell'essere secondo la proporzione della loro essenza finita; tale proporzione limitata è (negativamente) definita dalla differenza dell'essenza finita dall'essere stesso e quindi anche da quell'Essenza somma che è l'Essere per sé sussistente.

La lontananza delle essenze (e per conseguenza degli enti) finite dall'Essenza prima è graduale secondo la diversità stessa delle cose. Ogni cosa possiede dunque una sua bontà limitata, ma intrinseca, con un'essenziale riferimento *ad extra*, alla bontà trascendente, esemplare, del sommo Ente e del sommo Bene. «A primo igitur per suam essentiam ente et bono, unumquodque potest dici bonum et ens, inquantum participat ipsum per modum cuiusdam assimilationis, licet remote et deficienter [...]. Sic ergo unumquodque dicitur bonum bonitate divina, sicut primo principio exemplari, effectivo et finali totius bonitatis. Nihilominus tamen unumquodque dicitur bonum similitudine divinae bonitatis sibi inhaerente, quae est formaliter sua bonitas denominans ipsum»[1836].

Le perfezioni finite ineriscono alle cose finite, ma, data la loro finitezza, rimandano alla loro origine nell'Ente perfettissimo per essenza. Interiorità ed esteriorità non si escludono, ma, differenziandosi, si completano. Proprio perché ogni ente possiede una certa sua attualità propria, proprio per questo esso rinvia essenzialmente alla Causa, Modello e Fine di tale perfezione e

---

[1834] Come ha compreso Aristotele, l'essenza della sostanza materiale non la trascende, ma è nella medesima sostanza come forma sostanziale. È vero però che le sostanze materiali hanno un loro modello trascendente nell'idea divina, della quale partecipano (N.d.C.).

[1835] Cfr. I, 6, 4 c.: "Et quamvis haec opinio (Platonis) irrationabilis videatur quantum ad hoc, quod ponebat species rerum naturalium separatas per se subsistentes, ut Aristoteles multipliciter probat; tamen hoc absolute verum est, quod aliquid est primum, quod per suam essentiam est ens et bonum, quod dicimus Deum [...]. Huic tamen sententiae concordat Aristoteles".

[1836] *Ibid.*

proprio perché riceve la similitudine del Bene infinito, l'ente finito è in grado di essere intrinsecamente, seppure solo finitamente, buono.

L'essenza finita è tale secondo un'essenziale proporzione (attribuzione) all'Essenza esemplare, eppure in quest'ultima non vi è solo la terminazione oggettiva della relazione che gli enti finiti assumono nei suoi riguardi, ma la determinazione di contenuti formali finiti, a livello ideale infinito, secondo rispetti diversi che l'Essenza infinita può assumere verso il finito. In quest'ultimo caso le relazioni dell'infinito al finito sono di indole intenzionale – enti di ragione – perché i loro termini, enti finiti, non esistono «ancora» realmente, ma solo secondo la potenzialità della loro natura finita idealmente determinata.

Torna allora il rapporto «platonico» tra essenza reale ed essenza ideale, solo che le essenze ideali finite non esistono realmente a parte, bensì solo intenzionalmente nell'Intelletto creatore. In quell'Intelletto però le cose finite devono possedere degli esemplari finiti (*ex parte quidditatis, non ex parte essendi*), altrimenti la distinzione delle cose e la loro stessa finitezza sarebbero estranei alla causalità del primo Agente. «Haec autem formarum determinatio oportet quod reducatur, sicut in primum principium, in divinam sapientiam, quae ordinem universi excogitavit, qui in rerum distinctione consistit»[1837].

Le idee consistono allora in forme determinate, finite, eppure "*non sunt realiter aliud a divina essentia*" non solo perché in Dio non vi può essere nulla che non sia Dio quanto all'essere, ma anche quanto allo stesso contenuto quidditativo finito, il quale non è altro che, essenzialmente, una finita similitudine dell'unica divina Essenza. «(Formae exemplares), licet multiplicentur secundum respectum ad res, tamen non sunt realiter aliud a divina essentia, prout eius similitudo a diversis participari potest diversimode»[1838].

La Mente creatrice non concepisce solo una generica idea della creatura, ma le idee molteplici e determinate degli enti finiti fin nelle minime sfumature. Alcuni, i neoplatonici in particolare, pensavano che Dio non avesse che una sola rappresentazione mentale della creatura in genere, dell'ente comune, mentre la distinzione degli enti creati sarebbe dovuta alle cause seconde. «Sed hoc stare non potest: quia si intentio alicuius agentis feratur ad aliquid unum tantum, praeter intentionem eius erit, et quasi casuale, quidquid sequatur, quia accidit ei quod est principaliter intentum ab eo»[1839].

La distinzione delle cose diminuisce certo la pienezza di essere, ma è un bene che le cose siano e che siano secondo la proporzione e

---

[1837] I, 44, 3 c.
[1838] *Ibid.*
[1839] *De Verit.*, 3, 2 c.

la misura delle loro nature finite, né l'essere né la distinzione costituiscono un male (come pensa generalmente l'Oriente). Come è buono l'essere in sé, così sono buone tutte le sue sfumature che lo limitano nelle sue partecipazioni e nel contempo sono anch'esse reali e perciò facenti parte dell'essere e inoltre costituiscono le possibilità, le attitudini reali alla ricezione dell'essere al di fuori dell'Essere per essenza. Dire che la distinzione delle cose è un male significa condannare *ipso facto* la creazione stessa, la costituzione degli enti finiti; il panteismo è un camuffato pessimismo gnostico. Se invece le distinzioni sono[1840] ed, essendo, sono buone, non c'è dubbio che Dio non le subisce, ma le vuole, le intende e perciò ne ha un'idea previa, un'idea architettonica ed esemplare.

Né si può dire che la distinzione delle cose sia accidentale rispetto alla causa prima, ma essenziale rispetto alla seconda, perché ogni effetto si riconduce prima alle cause supreme e poi a quelle subordinate, sicché l'affermazione suddetta equivarrebbe a un assurdo metafisico, ovvero a dire che la causa seconda produce positivamente un ente (diverso è il caso della produzione di quella privazione dell'ente dovuto che chiamasi «male») senza dipendere in ciò dalla causa prima: è come dire che la causa seconda non sia seconda.

Il concetto dell'intelletto speculativo è un *quo*, un «per mezzo di cui» qualcosa è conosciuto, quello dell'intelletto pratico o poietico è inoltre un qualcosa di conosciuto per mezzo di cui l'intelligenza opera in seguito (*magis se habet ut intellectum, quo intelligens aliquid operatur*). Anche nell'intelletto speculativo vi è un aspetto «poietico» conseguente, in quanto dai concetti si passa ai giudizi e tramite questi alla conoscenza della realtà esterna.

Se l'intelletto stesso dell'intelligente è assunto come esemplare dell'operato, allora lo stesso intelletto dell'artefice costituisce l'idea non in quanto è conoscente, bensì in quanto è un che di conosciuto. Un'altra distinzione importante è questa: se l'imitazione dell'esemplare è perfetta, l'intelletto poietico concepisce la forma stessa della cosa; se non lo è, l'intelletto concepisce l'esemplato con una certa deficienza (distanza) dall'esemplare.

Ora Dio, Agente intelligente perfetto, produce tutte le cose secondo la somiglianza della Sua Intelligenza. Senonché le creature imitano l'essenza divina in modo imperfetto, così che Dio concepisce la sua Essenza come idea delle cose non in assoluto, bensì secondo proporzione diversa della creatura creabile alla divina Essenza che ne è l'Esemplare: «Diversae autem res diversimode ipsam (scil. divinam essentiam) imitantur; et unaquaeque secundum proprium modum suum, cum unicuique sit proprium esse distinctum ab altera;

[1840] Esistono (N.d.C.).

et ideo ipsa divina essentia, cointellectis diversis proportionibus rerum ad eam, est idea uniuscuiusque rei»[1841].

L'Essenza di Dio è dunque l'idea di tutte le cose, non in sé, bensì in quanto a sua volta conosciuta dal Divino Intelletto di cui essa non è solo (come avviene nella mente umana) il mezzo conoscitivo, ma anche, e primariamente, oggetto conosciuto. Nella sua Essenza l'Intelletto creatore intuisce diversi rapporti di proporzione (imitazione possibile) delle cose creabili ad essa. Ognuno di questi rapporti si addice alla cosa secondo la sua natura, sicché tali proporzioni concepite da Dio fondano la diversità delle essenze finite preesistenti in tal modo *in mente Dei*. Dalla parte dell'Essenza divina dunque l'Idea è una sola, ma dalla parte dei rispetti diversi alle essenze finite diverse e diversamente proporzionate alla suprema Essenza vi è indubbiamente una pluralità di idee: «Pluralitas invenitur ex parte diversarum proportionum creaturarum ad ipsam»[1842]. Si tratta allora di una diversità reale, ma sul piano delle sole essenze finite intenzionalmente conosciute alla luce dell'Essenza esemplare, una diversità dunque che, pur esistente in Dio, non deroga per nulla all'unità dell'Essere di Dio.

6) Pluralità di idee nell'unica Essenza divina

213. La differenza tra le singole idee sta dalla parte della conoscenza, non dalla parte della realtà intendendo per «realtà» ciò che fisicamente[1843] esiste indipendentemente dalla rappresentazione mentale. Le idee sono dunque una sola cosa *quoad rem*, ovvero la stessa divina Essenza; sono invece plurime, distinte tra loro e distinta pure ciascuna, nella sua finitezza, dall'infinità della divina Natura. L'essere delle idee è lo stesso Essere sussistente di Dio, le essenze espresse nelle idee come contenuti intenzionali suscettibili di partecipare l'essere finitamente sono invece essenzialmente distinte tra loro e per conseguenza in sé molteplici.

«Duplex est pluralitas. Una quidem est pluralitas rerum; et secundum hoc non sunt plures ideae in Deo. Nominat enim idea formam exemplarem. Est autem una res quae est omnium exemplar: scilicet divina essentia, quam omnia imitantur, in quantum sunt et bona sunt. Alia vero pluralitas est secundum intelligentiae rationem; et secundum hoc sunt plures ideae. Licet enim omnes res, in quantum sunt, divinam essentiam imitantur, non tamen uno et eodem modo omnia imitantur ipsam, sed diversimode, et secundum diversos gradus. Sic ergo divina essentia, secundum quod est

---

[1841] *Ibid.*
[1842] *Ibid.*
[1843] Si può fare a meno di questo avverbio (N.d.C.).

imitabilis hoc modo ab hac creatura, est propria ratio et idea huiusmodi creaturae; et similiter de aliis: unde secundum hoc sunt plures ideae, secundum quod intelligitur divina essentia secundum diversos respectus quos res habent ad ipsam, eam diversimode imitantes»[1844].

L'essere delle idee è indistinto da quello della divina Essenza e per conseguenza una sola è la Realtà che si costituisce come esemplare di tutte le cose ed è la stessa natura del sommo Ente. Eppure, quanto all'intenzionalità, è necessario che vi sia una pluralità di idee in Dio, perché le cose imitano il paradigma divino in modi essenzialmente diversi. Ciò risulta del tutto evidente dalla parte delle cose stesse, *a posteriori*, che è d'altronde l'unica via percorribile dall'intelletto creato. Le cose finite sono distinte tra loro e gerarchicamente ordinate secondo maggiore o minore pienezza di essere a seconda dell'essenza più o meno formalmente attuale e per conseguenza più o meno ricettiva dell'atto entitativo. Le cose assumono allora verso Dio relazioni (reali) diverse e similmente distanze diverse di similitudine e di imitazione.

Siccome le cose sono così diverse non a caso, ma per la volontà del Creatore, dato che la loro diversità stessa è[1845] e perciò è creata, è necessario che anche a *parte priori* l'intelletto divino abbia concepito *ab aeterno* delle relazioni, questa volta di ragione (*respectus*) alle cose creabili secondo i diversi modi e gradi in cui è imitabile la sua Essenza. I contenuti intenzionali delle idee sono dunque per sé plurimi e come tali, potenzialità entitative, preesistenti *in mente Dei*. Le essenze dunque, come potenze, preesistono all'atto di essere non indipendentemente dall'essere, perché così sarebbero puro nulla, ma esistenti nella mente di Dio in virtù dello stesso essere infinito di Dio, eppure, nel contempo, come contenuti finiti che determinano la partecipabilità *ad extra* dell'essere. Dio determina le idee, ma non con la sua volontà come determina l'essere creato, bensì con il suo Intelletto, cogliendo nella sua Essenza una obiettiva partecipabilità *finito modo* all'essere.

7) I tre stati dell'essenza

214. Prendendo spunto da un quesito riguardante il ruolo del numero «senario» (sei) nella creazione, se cioè tale numero sia creatore o creatura[1846], S. Tommaso, oltrepassando i limiti del solo numero, tratta in genere della natura delle cose e delle sue proprietà. È un vero e proprio inno al ruolo centrale insostituibile dell'essenza.

[1844] *Quodl.*, IV [1], q. 1, a. un., c.
[1845] Esiste (N.d.C.).
[1846] Cfr. *Quodl.*, VIII [1], q. 1, a. 1, c.

Vale la pena ripercorrere le sue tappe fondamentali per ricordarne il perenne valore soprattutto in un clima intellettuale smaccatamente nominalistico che, *proh dolor*, influisce col suo concretistico «esistenzialismo» persino sul pensiero di chi ancora si professa discepolo del grande Maestro d'Aquino.

Anzitutto viene ribadita la distinzione tra tre modi di considerare l'essenza: (1) *secundum esse quod habent in singularibus*, secondo l'essere fisico[1847], sostanziale, concreto, (2) *secundum esse suum intelligibile*, secondo l'essere rappresentativo, intenzionale, concettuale, che la natura assume nel soggetto conoscente e (3) *consideratio naturae absoluta prout abstrahit ab utroque esse*. Quest'ultimo momento è cruciale: l'essenza può e deve astrarre dall'essere; è vero che senza l'essere essa è un nulla, ma è un nulla di essere, non un nulla di contenuto quidditativo.

È chiaro tuttavia che di fatto l'essenza non è mai spoglia di uno dei due tipi di essere, dell'essere fisico[1848] o dell'essere intenzionale; ma nella mente conoscente essa assume un essere intenzionale che indirettamente è pure un che di reale, poiché il concetto qualifica realmente l'intelletto che lo pensa, e, in questa forma di «essere», l'essenza può essere privata della connotazione di ogni essere, anche dell'essere intenzionale. In altre parole, non si pretende affermare che la natura delle cose esista senza essere, ma si ribadisce che la mente può considerare l'essere o con riferimento alla realtà fisica[1849] (prima intenzione) o con riferimento alla realtà[1850] intenzionale (seconda intenzione *formaliter*) o astraendo da entrambi i riferimenti (seconda intenzione *materialiter*) e badando al solo contenuto concettuale. L'essenza *absolute* esiste dunque nel concetto, ma vi esiste in modo tale che la rappresentazione mentale la considera non in quanto formalmente esistente nella mente stessa, bensì in quanto materialmente consistente di tale o talaltro contenuto a prescindere da ogni considerazione mentale.

A differenza dello scotismo che dichiara «neutra» l'essenza in assoluto rispetto ai due modi di essere suddetti, S. Tommaso non ha dubbi nel porre un preciso ordine tra le diverse considerazioni dell'essenza. L'ordine fisso, immutabile, è quello tra l'essenza in assoluto e l'essenza nel suo essere fisico[1851] concreto. L'essenza in assoluto costituisce e perciò precede sempre l'essenza nei singoli realmente esistenti. Siamo in una prospettiva ben diversa da quella di Scoto che poneva l'unità dell'individuo maggiore rispetto all'unità

[1847] Reale (N.d.C.).
[1848] Reale (N.d.C.).
[1849] Si può togliere questo aggettivo (N.d.C.).
[1850] Meglio: essere (*esse intentionale vel cognitum*) (N.d.C.).
[1851] Reale (N.d.C.).

dell'essenza in sé. È un tratto assai nominalistico in un pensatore comunemente considerato come «realista esagerato». «Harum quidem trium considerationum duae semper uniformiter eumdem ordinem servant: prior enim est consideratio alicuius naturae absoluta quam consideratio eius secundum esse quod habet in singularibus»[1852]. L'essere intenzionale invece è in rapporto «mobile» alla suddetta relazione «fissa»: o la precede o la segue, a seconda dell'intelletto che intenzionalmente rappresenta l'essenza in questione.

«Consideratio enim naturae secundum esse quod habet in intellectu qui accipit a rebus, sequitur utramque aliarum considerationum»[1853]. Nell'intelletto umano dunque le essenze, gli universali, sono decisamente *post rem*. Ben diversa invece è la situazione dell'essenza rispetto all'Intelletto creatore: «Sed consideratio naturae secundum quod habet esse in intellectu causante rem, praecedit alias duas considerationes»[1854]. La mene divina che è essere e causa l'essere in ogni cosa, prima di dare alle essenze il loro essere per farle esistere concretamente, fisicamente, «causa» le essenze stesse nel loro ordine, nell'ordine dell'atto formale precedente l'atto entitativo, determinandone formalmente il contenuto entitativamente potenziale prima di conferire loro l'esistenza.

Si ha per conseguenza l'ordine seguente:

1. *prima* consideratio est secundum quod (natura) est in intellectu divino;
2. *secunda* vero consideratio est ipsius naturae absolute;
3. *tertia* secundum quod habet esse in rebus ipsis, vel in mente angelica;
4. *quarta* secundum esse quod habet in intellectu nostro[1855].

Al quale corrisponde quest'altro ordine tratto dallo Pseudodionigi Areopagita[1856]:

[1852] *Ibid.*

[1853] *Ibid.*

[1854] *Ibid.*; cfr. I, 18, 4 e: "Res naturales verius esse simpliciter habent in mente divina, quam in seipsis; quia in mente divina habent esse increatum, in seipsis autem esse creatum. Sed esse hoc, utpote homo vel equus, verius habent in propria natura quam in mente divina; quia ad veritatem hominis pertinet esse materiale, quod non habent in mente divina".

[1855] *Ibid.*

1. *primo* inter omnia est ipse substantificator rerum Deus;
2. *postea* vero ipsa dona Dei, quae creaturis exhibentur, et universaliter et particulariter considerata;
3. *deinde* ipsa participantia universaliter et particulariter considerata, quae sunt res in quibus natura esse habet.

L'essenza, prima di avere il suo essere proprio, ha l'essere divino (causale) nella mente di Dio; poi, sempre rispetto alla mente divina, ha un contenuto formale intelligibile che è astraibile da ogni tipo di essere; in seguito quello stesso contenuto che è potenza entitativa viene attuato per la partecipazione all'atto di essere e viene ad esistere nel mondo delle cose singole, concrete, fisicamente e spesso anche materialmente (corporalmente) reali. Infine, partendo dal singolo esistente nel suo essere, la mente finita è in grado di averne o di formarne una rappresentazione che, nella mente suddetta acquista così un nuovo essere, l'essere intenzionale.

Nell'ordine suddetto – essere divino causale, contenuto formale assoluto, essere fisico concreto, essere intenzionale – ciò che segue dipende essenzialmente da quel che precede, sicché il concetto della mente finita dipende dall'essere dell'essenza nella sostanza concretamente esistente, la cui essenza fisica dipende a sua volta dal contenuto formale assoluto della natura ("*dato quod Socrates et Plato non essent, adhuc humanae naturae rationalitas competeret*")[1857] e infine siffatto contenuto non avrebbe luogo se la mente divina non l'avesse «formato» da tutta l'eternità.

Da tutto ciò segue una conclusione ben delineata: l'essenza dipende dall'essere nel senso dell'*ipsum esse subsistens*, mentre fa dipendere da sé l'essere nel senso dell'*esse participatum* e nel senso dell'esse *cognitum* (si intende *ab intellectu qui accipit a rebus*).

8) Le idee come similitudini dell'unica Essenza divina

215. Le idee sono la stessa Natura divina quanto all'essere e quanto all'Esemplare ultimo che tutte imitano. Eppure il contenuto formale di ogni singola idea consiste in un'essenza finita essenzialmente distinta dalla divina Natura. Tale distinzione con simultanea dipendenza del finito dall'infinito avviene secondo la similitudine, in quanto le essenze limitate sono delle somiglianze dell'Essenza somma nella misura in cui ne esprimono alcune

[1856] *De div. nom.*, cap. XII,4; a *substantificator* corrisponde l'espressione *ypostàtes*; *ibid.*

[1857] *Quodl.*, VIII [1], q. 1, a. 1 c.

perfezioni in un determinato grado, ma non tutte né pienamente (infinitamente)[1858].

La somiglianza implica dunque nel contempo presenza e limitazione, giacchè nel contenuto finito è presente l'infinito, ma non tutto, bensì una parte di esso. Le idee imitano dunque finitamente l'essenza infinita a seconda della cosa di cui ciascuna di esse è idea. Il contenuto ideale è finito secondo la stessa limitazione formale che circoscrive l'essenza realmente e fisicamente, esistente *in re*. La determinazione del contenuto quidditativo avviene dunque *in mente Dei ante rem*, eppure nel contempo *secundum respectum ad rem*.

«Cum Deus de singulis rebus propriam cognitionem habeat, oportet quod essentia sua sit similitudo singularium rerum, secundum quod diversae res diversimode et particulariter ipsam imitantur secundum suam capacitatem, quamvis ipsa se totam imitabilem praebeat; sed quod perfecte non imitantur eam creaturae, sed difformiter, hoc est ex earum diversitate et defectu»[1859]. A questo punto ci si potrebbe legittimamente chiedere come l'essenza divina possa determinare le idee delle cose rispetto alle cose stesse se queste non esistono ancora né possiedono nessuna essenza determinata in attesa che essa sia costituita secondo l'idea. In altre parole, come è possibile che l'idea determini le cose, se a sua volta è determinata rispetto alle cose?

Ora, occorre ben distinguere la prospettiva umana, a *posteriori*, che sola ci è consentita, da quella divina: al nostro intelletto appare che le idee assumono da un lato similitudini della primordiale Essenza, ma similitudini limitate e plurime, perché rapportate a cose suscettibili di ricevere in sé solo una parziale perfezione dell'Essenza suddetta, sicché le idee, come appaiono al nostro intelletto, sono quasi mediatrici tra l'Essenza esemplare e le essenze finitamente esistenti *in rebus*. *Ex parte Dei* invece la determinazione dei contenuti ideali avviene prima della costituzione degli enti finiti e in vista di essa. Ogni creatura imita a modo suo, finitamente, l'infinita perfezione del sommo Ente e tale imitabilità non è un qualcosa di arbitrario, ma piuttosto un qualcosa che l'Intelletto creatore scorge obiettivamente in sé: «Ex hoc sunt plures rationes ideales, secundum quod Deus intelligit essentiam suam ut imitabilem per hunc vel illum modum»[1860].

Ex parte creaturae dunque sta di fatto che ognuna non possa imitare l'essenza infinita se non in questo o quest'altro modo finito,

---

[1858] I, 15, 2, 1m: "Idea non nominat divinam essentiam in quantum est essentia, sed inquantum est similitudo vel ratio huius vel illius rei"; cfr. I *Sent.*, d. 36, 2, 2, 1m.

[1859] I *Sent.*, d. 36, 2, 2, c.

[1860] *Ibid.*

mentre *ex parte Dei*, prima che la creatura sia costituita nel suo essere fisico[1861], avviene la determinazione della sua essenza ideale[1862] che sancirà il modo finito in cui la creatura assomiglierà al Creatore, il quale anzitutto stabilisce un modo finito di imitabilità della natura divina prima ancora che l'imitazione si verifichi di fatto. E le idee esprimono proprio questo: la natura divina in quanto imitabile *ad extra*; natura divina considerata non come soggetto intelligente, né come oggetto infinito di conoscenza intellettiva, bensì come oggetto, essenzialmente connotante i modi finiti della sua imitabilità, modi costitutivi delle essenze delle cose e dei riferimenti di similitudine alle cose[1863].

9) Ragione della pluralità delle idee

216. La particolarità dell'essenza espressa nel contenuto ideale, e per conseguenza la sua distinzione dall'essenza divina, che è «universale» in quanto pienezza dell'essere e perciò di tutte le differenze dell'essere, emerge alla luce della loro pluralità. Una sola, anzi, unica, è l'Essenza del sommo Ente, mentre plurime e ben differenziate sono le singole idee determinanti ciascuna una quiddità finita e, nella sua finitezza, necessariamente distinta dall'infinita natura divina: «Idea non nominat divinam essentiam inquantum est essentia, sed inquantum est similitudo vel ratio huius vel illius rei. Unde secundum quod sunt plures rationes intellectae ex una essentia, secundum hoc dicuntur plures ideae»[1864].

L'idea divina è, sì, l'essenza divina, ma non in quanto è essenza, bensì in quanto è paradigma (*similitudo*) e concetto architettonico (*ratio*) delle singole cose[1865]. L'unica divina essenza che contiene in

---

[1861] Reale (N.d.C.).

[1862] Mentre le creature esistono da un tempo finito, le idee divine di esse, coincidendo con l'Essenza divina, benchè si tratti di essenza finite o similitudini finite dell'Essenza divina, esistono dall'eternità. Dio crea l'essenza della creatura insieme con la sua esistenza nel momento in cui decide di farla essere fuori di Lui. Nell'Essenza divina, invece, il finito coincide con l'infinito. Qui sta la parte di verità del panteismo (N.d.C.).

[1863] Cfr. *ib.*, 1m: "Idea non nominat tantum essentiam, sed essentiam imitabilem; unde secundum quod est multiplex imitabilitas in essentia divina, propter plenitudinem suae perfectionis, est pluralitas idearum". *Item*, *ib.*, c.: "Ipsae enim rationes imitationis intellectae, seu modi, sunt ideae; idea enim [...] nominat formam ut intellectam, et non prout est in natura intelligentis".

[1864] I, 15, 2, 1m.

[1865] L'idea divina è un'essenza pensata, non un'essenza reale, benchè dal punto di vista ontologico essa in Dio coincida con lo stesso essere divino. Noi quindi dobbiamo fare una distinzione di ragione tra l'idea come pensiero divino pensato e l'idea come identica all'essere divino. Qui effettivamente, ma solo qui, l'essere coincide con l'essere pensato (N.d.C.).

sé infinite differenze dell'essere e quindi infiniti modi possibili di essere, potenze entitative ovvero quiddità, si costituisce idea non in sé, in quanto è essenza, bensì rispetto alle realtà finite delle quali essa è appunto l'esemplare. I rapporti della natura divina alle singole cose finite che determinano la finitezza e la pluralità delle idee sono fondati nelle cose stesse, eppure le cose non precedono l'intelligenza divina dei singoli contenuti, ma al contrario la seguono e ne dipendono. «Huiusmodi respectus, quibus multiplicantur ideae, non causantur a rebus, sed ab intellectu divino, comparante essentiam suam ad res»[1866]. Prima di far esistere ovvero emergere dal nulla le singole *rerum naturae* per opera dell'*esse* partecipato alle essenze, così da costituirle delle *res* realmente esistenti, esse vengono determinate nell'Intelletto creatore come potenze di essere secondo rispetti molteplici a delle cose ancora non esistenti in vista del loro eventuale esistere.

L'intelletto umano comune non può dedurre a *priori* le idee della Mente divina, può solo affermare che Dio le deduce a *priori*, ma esso stesso deve necessariamente procedere a *posteriori* iniziando dalle cose già realmente e concretamente esistenti. Tali *res* sono note a Dio secondo tutto il loro essere e secondo tutto ciò che in esse è partecipe dell'essere, quindi non solo quanto all'essenza, ma anche quanto al supposito concreto. Ogni cosa poi imiterà l'infinita divina Essenza in un modo finito, non perché l'Essenza partecipata (per similitudine) sia finita, anzi, essa «si offre» tutta alla partecipazione da parte degli inferiori, ma perché le cose sono in sé deficienti dalla pienezza dell'essenza-essere e perciò difformi da essa e plurime tra sé secondo il loro rispettivo venir meno (*defectus*) nei riguardi dell'Essenza esemplare: «Cum Deus de singulis rebus propriam cognitionem habeat, oportet quod essentia sua sit similitudo singularium rerum, secundum quod diversae res diversimode et particulariter ipsam imitantur secundum suam capacitatem, quamvis ipsa se totam imitabilem praebeat; sed quod perfecte non imitantur eam creaturae, sed difformiter, hoc est ex earum diversitate et defectu»[1867].

Tutta l'Essenza dell'Essere sussistente è partecipata dagli enti finiti, ma non totalmente, bensì secondo la capacità di ogni partecipante che, nel caso, non è una capacità di ricevere, ma di imitare. Gli enti finiti hanno il loro limite dalla loro difformità rispetto al sommo Ente (non vi è dunque comunanza di forma ponente in specie, ma solo di analogia), dalla loro diversità (molteplicità) e, in genere, dal loro difetto.

[1866] *Ibid.*, 3m.
[1867] I *Sent.*, d. 36, 2, 2 c.

I modi e, per così dire, le misure dell'imitazione sono determinati non dalle cose finite, che invece proprio da essi dipendono, ma, in relazione alle cose finite, dalla stessa Mente del Creatore. L'idea divina non significa allora la divina essenza in sé ma, più specificamente, in quanto essa formalmente comporta tale o talaltro grado di imitabilità: «Cum hoc nomine idea nominet essentiam divinam secundum quod est exemplar imitatum a creatura, divina essentia erit propria idea istius rei[1868] secundum determinatum imitationis modum»[1869].

Rispetto a cose finite diverse che in modo essenzialmente diverso imitano l'unica Essenza di Dio, vi è una pluralità di idee. In altre parole, le idee sono, nel loro contenuto, finite e plurime come lo sono (o saranno o potrebbero essere) gli enti finiti stessi. Le perfezioni inscindibilmente unite, anzi, realmente identiche, in Dio si moltiplicano nelle creature, delle quali ciascuna imita l'Essenza divina, ma solo in parte secondo una gradualità di perfezioni progressivamente sottratte o aggiunte. Così le creature infime assomigliano a Dio solo quanto all'essere, altre anche quanto al vivere o addirittura quanto al conoscere e al volere. Nessuna essenza sarebbe essenza, ovvero se stessa, se non desse almeno attitudine all'essere. Tutto ciò che è[1870] imita allora Dio nel fatto di essere, ma con l'impronta della finitezza ontologica, ovvero della reale differenza tra essere ed essenza che rende finite tutte le altre perfezioni successive all'essere che la creatura eventualmente assume. Si noti come la scala degli enti è costituita da un asse verticale, portante, costituito a sua volta dalle perfezioni graduali – essere, vivere, etc... – con strutture collaterali, che tramite differenze limitanti rendono le perfezioni semplici miste e finite. Ad esempio la vita nella forma vegetativa e la conoscenza di grado sensitivo con ulteriori differenziazioni inafferrabili dall'intelletto umano (è probabile che animali diversi realizzino la vita sensitiva in gradi diversi di perfezione, ma quali esse siano ci sfugge).

Alla radice della creatura però sta comunque la limitazione della perfezione basilare, ossia la finitezza dell'essere partecipato, perché l'essere è pienamente se stesso solo come atto infinito. Da lì, dalla finitezza ontologica, deriva il fatto che nessun'altra perfezione può realizzarsi nella creatura se non finitamente: nelle essenze emancipate dalla materia la vita e l'intellettualità sono perfette nella loro *ratio*, ma comunque finite quanto al loro *modus essendi*, perché soggettate in un supposito ontologicamente finito e che finitizza ogni

---

[1868] Da notare la dignità di ogni minima cosa, se questa è imitazione della divina Essenza (N.d.C.).

[1869] *Ibid.*

[1870] Esiste (N.d.C.).

atto ricevuto in esso. Le *rationes ideales* esprimono dunque contenuti essenziali diversi a seconda delle limitazioni che allontanano dall'Essenza identica con l'essere stesso e sono costituiti dall'Intelligenza divina «secundum quod Deus intelligit essentiam suam ut imitabilem per hunc vel illum modum»[1871].

10) Dio conosce tutto per mezzo della sua Essenza

217. Dio conosce tutte le cose non solo «in communi, scilicet inquantum sunt entia»[1872]. Infatti la conoscenza non è perfetta se non termina al singolo, anche se il suo mezzo è universale. Anzi, più universale è ciò per mezzo di cui si conosce, più singolare è ciò che si riesce ad afferrare in quella universalissima e quindi perfettissima luce intellettiva[1873]. Dio, essere perfetto, è anche l'intellettualità perfetta, conoscente i singoli nella loro *propria ratio*. Il sommo Intelletto conosce il molteplice del reale finito tramite l'unica sua infinita natura non solo come i derivati per mezzo del loro principio (colori per mezzo della luce o raggi del cerchio per mezzo del suo centro), ma anche come gli effetti per mezzo della causa che li precontiene potenzialmente.

Appare qui senza ombra di dubbio il sano «essenzialismo» dell'Aquinate. Le essenze precedono l'essere partecipato come potenze realmente pre-definite nella Mente creatrice. Similmente la partecipazione per gerarchia formale, tipica dell'ordine delle essenze, precede quella di composizione. Infatti, la diversità dei colori nasce non solo dalla luce, ma anche dalla diversa ricettività delle superfici colorate, mentre la diversità degli atti di essere partecipati alle essenze nasce dalla diversità delle essenze stesse, la quale diversità

[1871] *Ib.*, cfr. 1m: "Idea non nominat tantum essentiam, sed essentiam imitabilem; unde secundum quod est multiplex imitabilitas in essentia divina, propter plenitudinem suae perfectionis, est pluralitas idearum".

[1872] I, 14, 6 c.

[1873] L'intelletto che coglie l'essenza universale, abbraccia sotto di essa tutti i possibili individui, e quanto più ampia è l'essenza, tanto maggiore è il numero degli individui. Chi conosce l'essenza dell'uomo conosce meglio quel dato uomo di chi conosce solo la sua razza o la sua nazione o il suo sesso. Naturalmente deve trattarsi di un universale specifico e non generico, giacchè quest'ultimo non fa conoscere meglio l'individuo, ma lo fa conoscere peggio. Quanto alla singolarità essa resta preclusa alla nostra intelligenza, perché la nostra è incapace di un'universalità assoluta, come la mente divina. Per questo essa solo intende intellettualmente la singolarità. È sbagliata quindi l'idea secondo la quale la conoscenza è tanto più precisa quanto più è legata al dettaglio materiale e particolare. Questo semmai vale per il nostro intelletto che si serve del senso; ma considerando l'intelletto in se stesso, esso è tanto più potente e penetrante quanto più ha bisogno per conoscere di un minor numero di idee. Al sommo abbiamo l'unica Idea divina con la quale Dio conosce tutto (N.d.C.).

però a sua volta deriva da Colui che nella creazione darà l'essere, cosicché, prima di dare l'essere, Dio predetermina la sua partecipabilità *ad extra* fissando i limiti formali delle quiddità sul piano ideale.

Infatti, non solo l'*esse* partecipato è atto, ma, in un altro ordine, anche ogni essenza e forma finita che distingue gli enti finiti tra loro nell'ambito dell'ente comune, è atto e perfezione, e perciò partecipazione all'essenza di quel che è «essere» (prima che all'atto di essere). Le differenze dell'ente sono partecipazioni limitative dell'ente prima ancora di ricevere l'essere per partecipazione compositiva. «Non solum autem id in quo creaturae communicant, scilicet ipsum esse, ad perfectionem pertinet; sed etiam ea per quae creaturae ad invicem distinguuntur, sicut vivere, et intelligere, et huiusmodi, quibus viventia a non viventibus, et intelligentia a non intelligentibus distinguuntur. Et omnis forma, per quam quaelibet res in propria specie constituitur, perfectio quaedam est»[1874].

L'essere precontiene le sue differenze prima ancora che queste esistano. Se non fosse così, l'essere sarebbe dato a un ricettacolo essenziale che gli sarebbe in qualche modo estraneo. Ora, di fatto, senza l'essere l'essenza non è, non esiste; eppure, prima ancora di avere essere, essa è già una differenza possibile di essere appartenente intimamente a ciò che è «essere».

Così l'atto di essere e gli atti formali si paragonano sì, sul piano esistenziale, come atto e potenza, ma sul piano previo, formale-essenziale, si rapportano a vicenda come atto perfetto e atti imperfetti precontenuti in esso[1875]. Come la forma specifica contiene la forma imperfetta del genere, così più ancora l'Essenza divina contiene le essenze finite come l'essere tutte le sue possibili differenze. E così, tramite la sua Essenza che è essere, Dio conosce non solo l'essere comune diversamente partecipato alle creature, ma «prima» ancora conosce le forme, le differenze dell'essere, che determinano la partecipabilità dell'essere stesso *ad extra* ovvero in vista del suo effetto proprio che è l'esistere.

L'essenza divina contiene in sé le perfezioni di ogni essenza finita e altre ancora. S. Tommaso ha una visione che è lecito chiamare «additiva»[1876] delle formalità costituenti le singole essenze. L'essenza

---

[1874] *Ibid.*

[1875] *Ibid.*: "Cum Deus *in* se omnes perfectiones contineat, comparatur Dei essentia ad omnes rerum essentias, non sicut commune ad propria, ut unitas ad numeros, vel centrum ad lineas; sed sicut perfectus actus ad imperfectos, ut si dicerem homo ad animal".

[1876] *Ibid.*: "Cum essentia Dei habeat in se quidquid perfectionis habet essentia cuiuscumque rei alterius, et adhuc amplius, Deus in seipso potest omnia propria cognitione conoscere". Più espressamente cfr. I, 47, 2, c.: "Distinctio autem formalis semper requirit inaequalitatem: quia, ut dicitur in VIII *Met.* [3;

infinita contiene dunque in sé tutto ciò che di formale (perfetto) contengono tutte le altre entità. Questo modo additivo di sommare o sottrarre delle perfezioni riguarda ovviamente solo i contenuti essenziali, al di là dei quali si pone il loro modo di essere. Così Dio non è solo la somma di tutte le perfezioni finite, ma Egli le possiede tutte in somma semplicità e al sommo grado di perfezione fino al punto che in Lui esse realmente si identificano distinguendosi solo secondo l'implicito e l'esplicito.

La costituzione dell'essenza, la sua relativa autonomia o consistenza, che poi darà uno corrispondente spessore (*Selbstständigkeit*) anche all'essere dell'ente finito, dipende interamente dalla sua partecipazione dell'Essenza divina: «Propria enim natura uniuscuiusque consistit, secundum quod per aliquem modum divinam perfectionem participat»[1877]. Non può allora trattarsi di una partecipazione di composizione, perché si tratta di una partecipazione che termina alla costituzione del soggetto di ogni possibile partecipazione compositiva, bensì della partecipazione definente l'ordine delle essenze, partecipazione per limitazione intrinseca ovvero di gerarchia formale.

La causa delle essenze è quella stessa dell'essere. Non difende l'essere chi è sprezzante nei riguardi dell'essenza, tant'è vero che Dio stesso non conoscerebbe la *natura essendi* (e cioè la sua Natura che è quella dell'essere sussistente), se non ne conoscesse i tipi di partecipabilità finita. «Non autem Deus perfecte seipsum cognosceret, nisi cognosceret quomodocumque participabilis est ab aliis sua perfectio: nec etiam ipsam naturam essendi perfecte sciret, nisi cognosceret omnes modos essendi»[1878]. La *natura essendi* è, nella sua concretezza, Dio stesso e i modi di partecipabilità della divina essenza sono le stesse essenze finite, modi potenziali di essere.

12) Dio agisce liberamente perché concepisce molte idee

218. L'essere per sé sussistente è datore di essere non per necessità di natura, ma per libertà di un'azione procedente dall'intelletto e dalla volontà. Se Dio agisse secondo la necessità

1043 b 36 - 1044 a 2], formae rerum sunt sicut numeri, in quibus species variantur per additionem vel subtractionem unitatis".

[1877] I, 14, 6 c.

[1878] *Ibid.* Identica com'è con l'essere, l'essenza esemplare trascende ogni altra né può essere esemplare adeguato d'un'altra essenza se non in quanto "finitizzata" per il rispetto alla sua partecipabilità *ad extra*; cfr. *ib.*, 3m: "Idem non potest accipi ut ratio diversorum per modum adaequationis. Sed divina essentia est aliquid excedens omnes creaturas. Unde potest accipi ut propria ratio uniuscuiusque, secundum quod diversimode est participabilis vel imitabilis a diversis creaturis".

naturale, la sua forma non potrebbe produrre che un solo effetto ben determinato. Il fatto che Dio possa porre in essere molteplici effetti contemporaneamente, che, diversi tra loro, ugualmente dipendono da Lui, deriva dal fatto che Egli li pone secondo intelligenza in quanto conosce se stesso come diversamente partecipabile *ad extra*. «Cum dicitur actio de Deo et de rebus naturalibus, est quasi aequivoce dicta; quia in naturalibus agentibus actio sequitur ex necessitate formae; unde secundum unitatem formae oportet esse unitatem in effectu; sed in divinis actio sequitur intellectum; et ideo secundum quod diversa ab uno possunt intelligi, ita diversi effectus ab uno immediate procedere possunt; et secundum hoc multitudo a Deo processit, prout se intellexit ut ideam plurium, idest ut participabilem diversimoda imitatione»[1879].

Si noti bene che il discorso concerne fin qui non la creazione vera e propria, la posizione delle cose nell'esistere, ma la determinazione delle potenze entitative ovvero dei modi possibili di avere l'essere e per conseguenza di esistere. Tale determinazione delle possibilità di essere, dei contenuti quidditativi ideali, avviene *in mente Dei* per opera del solo intelletto divino. Si ha dunque quella che comunemente vien detta *scientia simplicis intelligentiae*, scienza divina per così dire «speculativa» che tuttavia non è priva, nemmeno essa, di una certa quale fecondità causale solo che si tratta di causalità esemplare e non efficiente, e l'effetto non è l'esistere dell'esistente, ma l'essenza di ciò che è suscettibile di esistere.

In questo modo Iddio contempla la sua infinita Essenza come partecipabile *ad extra* in modi potenziali infiniti. Fin qui l'atto del divino Intelletto non è libero, giacché il sommo Ente non può che di fatto concepirsi come infinitamente partecipabile, ma è fondamento di libertà nella volontà (infatti, sempre, anche in Dio, *radix libertatis est intellectualitas*), in quanto nessun modo particolare di partecipabilità può essere concepito come adeguante la divina Essenza e quindi come avente in sé la ragione sufficiente del suo essere. Se dunque tale o talaltro contenuto essenziale sarà posto al di fuori del nulla, ovvero creato, ciò non dipenderà dall'intelletto, ma esclusivamente dalla volontà divina e, se dipende anche dall'intelletto, allora si tratta solo dall'intelletto «che segue» la scelta volitiva, ovvero dall'intelletto nella sua funzione propriamente pratica.

«Deus, volendo bonitatem suam, vult esse alia a se prout bonitatem eius participant. Cum autem divina bonitas sit infinita, est infinitis modis participabilis, et aliis modis quam ab his creaturis quae nunc sunt participetur. Si igitur, ex hoc quod vult bonitatem suam, vellet de necessitate ea quae ipsam participant, sequeretur

[1879] II *Sent.*, d. 18, 2, 2 c.

quod vellet esse infinitas creaturas, infinitis modis participantes suam bonitatem. Quod patet esse falsum, quia, si vellet, essent; cum sua voluntas sit principium essendi rebus [...]. Non igitur ex necessitate vult etiam ea quae nunc sunt»[1880]. L'intelletto divino determina dunque la finitezza delle essenze con necessità, ma aprendo lo spazio alla libertà della volontà che porrà in essere quelle essenze che essa stessa liberamente sceglierà. Come il rispetto dell'essere suppone quello dell'essenza, così il rispetto di quella stupenda proprietà della volontà che è la libertà suppone ed esige il rispetto dell'intellettualità previa.

13) Le idee delle cose e l'essere delle cose

219. Le *rationes rerum* preesistenti all'*esse rerum* sono costituite da una causalità distinta da quella efficiente – creatrice – e previa a essa, ma rimane sempre che sono profondamente causate da Dio secondo un'operazione dell'intelletto che istituisce le forme e le essenze delle cose. Le *res* non preesistono allora alle *rationes*, ma l'intelletto divino predetermina prima le *rationes* e poi, secondo esse, elargisce l'esistere ad ogni cosa costituita formalmente da tale o talaltra essenza. «Huiusmodi respectus (scil. idearum ad creaturas), quibus multiplicantur ideae, non causantur a rebus, sed ab intellectu divino, comparante essentiam suam ad res»[1881]. Non perché esistono le cose Dio forma le idee delle cose, ma perché Dio, considerando la sua essenza come imitabile *ad extra*, ha istituito le idee, ed esistono (idealmente *in mente Dei*) anche i singoli costitutivi formali delle cose ai quali le singole idee si riferiscono[1882].

L'essenza divina racchiude in sé tutte le perfezioni "*non quidem per modum compositionis, sed per modum perfectionis*" ovvero non solo implica in sé le perfezioni tutte, ma le contiene anche in un modo del tutto perfetto. Tale modalità perfetta non altera tuttavia ciò che è la perfezione in sé, bensì solo il suo *modus essendi* e per conseguenza il suo rapportarsi ad altre perfezioni (in Dio le perfezioni non sono realmente esterne l'una all'altra, ma si implicano tutte a vicenda). Ogni forma è perfezione nel suo contenuto, mentre non lo è necessariamente nel modo di essere finito che la distanzia

---

[1880] CG I, 81, n. 685.

[1881] I, 15, 2, 3m.

[1882] Nel nostro conoscere le cose sono presupposte all'idea che ne abbiamo e il nostro conoscerle dipende da esse. Inoltre si tratta di un conoscere a posteriori, perché parte dai sensi. Invece in Dio c'è un procedimento inverso: non solo il sapere divino non parte dai sensi, ma le cose esistono e dipendono da Lui perché Egli, conoscendo se stesso, le ha pensate apriori e le ha volute. Dunque la gnoseologia idealista confonde il conoscere umano con quello divino (N.d.C.).

da ciò che è l'essere, quell'essere che in sé non può che risultare infinito, atto perfetto e ultimo.

«Forma autem omnis, tam propria quam communis, secundum id quod aliquid ponit, est perfectio quaedam: non autem imperfectionem includit nisi secundum quod deficit a vero esse»[1883]. L'essenza suprema è l'essere stesso, mentre l'essere con sottrazione di perfezioni costituisce delle essenze finite che, come essenze, per quel che pongono (esprimono nella realtà) di positivo, sono ancora delle perfezioni, ma per quel che tolgono, rispetto all'*esse ipsum*, costituiscono anche dei modi finiti di essere di quella o di quell'altra perfezione. Ad ogni perfezione è, per così dire, congeniale coincidere con l'essere stesso e quindi con tutte le altre perfezioni, sicché il suo differenziarsi e dall'essere prima e dalle altre perfezioni poi porta a delle limitazioni che nei loro contenuti sono similitudini dell'essere, mentre nei loro confini distanzianti da esso sono nel contempo dissimilitudini rispetto ad esso e perciò potenze entitative, modi finiti di partecipare l'atto di essere.

Siccome tutte le differenze dell'ente fanno parte dell'ente, la Mente divina, tramite la sua Essenza, comprende non solo ogni perfezione, ma anche ogni possibile limite tra perfezione (forma) ed essere e conseguentemente tra perfezione e perfezione, forma e forma, essenza ed essenza, supposito e supposito. «Intellectus igitur divinus id quod est proprium unicuique in essentia sua comprehendere potest, intelligendo in quo eius essentiam imitetur, et in quo ab eius perfectione deficit unumquodque: utpote, intelligendo essentiam suam ut imitabilem per modum vitae et non cognitionis, accipit propriam formam plantae; si vero ut imitabilem per modum cognitionis et non intellectus, propriam formam animalis; et sic de aliis»[1884].

La Mente infinita costituisce le essenze in quanto contempla se stessa come finitamente imitabile; le differenze articolanti tale imitabilità fanno già parte dell'essere stesso senza che abbiano un essere proprio, cosa che li porrebbe *ad extra* rispetto all'essenza divina, sicché l'intelletto divino riconosce da solo, senza intervento della volontà, i contenuti essenziali finiti, ma tale «riconoscere» non è dipendenza del soggetto dall'oggetto, bensì ancora causalità del soggetto (infinito) rispetto all'oggetto secondario (finito). L'oggetto primario dell'Intelletto divino è la stessa Essenza-Essere, l'oggetto secondario le differenze implicite in essa secondo modi diversi di imitabilità, modi che la Mente creatrice non vuole, ma conosce e conoscendo causa, non efficientemente però, bensì formalmente estrinsecamente ovvero esemplarmente.

[1883] CG I, 54.
[1884] *Ibid.*

14) Le idee divine preesistono alle cose

220. Dio predetermina nella sua Mente una pluralità di idee, perché conosce anzitutto l'insieme dell'universo e per conseguenza ogni singola creatura che ne fa parte: «Si ipse ordo universi est per se creatus ab eo (scil. Deo), et intentus ab ipso, necesse est quod habeat ideam ordinis universi. Ratio autem alicuius totius haberi non potest, nisi habeantur propriae rationes eorum ex quibus totum constituitur: sicut aedificator speciem domus concipere non posset, nisi apud ipsum esset propria ratio cuiuslibet partium eius. Sic igitur oportet quod in mente divina sint propriae rationes omnium rerum»[1885]. Il fine dell'universo è il suo ordine complessivo e tale ordine nasce dalle singole cose che entrano in relazioni tra loro. La pluralità delle cose relazionate è dunque superiore quanto alla perfezione e perciò è primariamente intesa dal Creatore, eppure la sussistenza di ogni cosa singola è più fondamentale, giacché non v'è relazione senza soggetto e senza termine, sicché volendo l'universo per sé, il Creatore vuole altrettanto per sé ogni singola creatura[1886].

La semplicità di Dio sarebbe gravemente compromessa, se Dio conoscesse più cose (*ex parte obiecti*) con più concetti (*ex parte subiecti*), senonché l'idea di Dio non è *species qua intelligitur*, ma piuttosto *sicut quod intelligitur*[1887], il che vuol dire che con un solo concetto soggettivo (e con un solo atto di intelligenza) Dio conosce una pluralità e di cose e di idee di cose, dato che tali idee si pongono decisamente anch'esse *ex parte obiecti*. Ciò non ha in sé nulla di strano, perché persino nella mente creata, in particolare quella umana, le idee poietiche a differenza delle teoriche non sono *id quo*, bensì *id quod intelligitur*. L'idea operativa è termine del processo mentale e suo effetto così da non essere primariamente un mezzo del conoscere, bensì un che di conosciuto a titolo di oggetto che poi diventa mezzo dell'agire[1888].

[1885] I, 15, 2 c. Se non fosse così, la distinzione delle creature sarebbe del tutto casuale rispetto alla Causa prima in quanto la differenza specifica è accidentale nei riguardi del genere. Cfr. *De Verit.*, 3, 2 c.

[1886] Questo fino al punto che Dio rappresenta idealmente con la forma anche la materia individuale. Cfr. *Quodl.*, VII, 3, q. 1, a. 3 c.: "Artifex autem increatus, scilicet Deus, non solum producit formam, sed etiam materiam. Unde rationes ideales in mente ipsius existentes non solum sunt efficaces ad cognitionem universalium, sed etiam ad singularia cognoscenda a Deo".

[1887] I, 15, 2 c.

[1888] *De Verit.*, 3, 2 c.: "Cum illa forma sit excogitata per actum intelligendi, et quasi per actum effecta, non potest esse principium actus intelligendi, ut sit simul quo intelligatur; sed magis se habet ut intellectum, quo intelligens aliquid operatur". È interessante quanto segue al luogo citato sul carattere secondariamente poietico dell'intelletto speculativo: posto in atto di *intelligere*, l'intelletto speculativo forma le quiddità delle cose, le compone e le divide.

Dio conosce poi la sua essenza non solo in sé, ma anche nella sua obiettiva imitabilità *ad extra* e così determina un'idea di ogni cosa creabile: «Essentia non accipitur absolute ab intellectu divino ut idea rerum, sed cum proportione creaturae fiendae ad ipsam divinam essentiam, secundum quod deficit ab ea, vel imitatur eam»[1889]. L'espressione *"proportio creaturae fiendae ad ipsam divinam essentiam"* suggerisce chiaramente che le idee preesistono nella mente divina alle cose stesse realmente esistenti[1890], d'altronde, se così non fosse, perirebbe la stessa ragione di essere delle idee. In altre parole dunque, prima di dare l'essere reale ad ogni singola cosa, Dio ne preconosce e preconoscendo predefinisce l'essenza o la quiddità che allora non è ancora della cosa stessa (ancora inesistente), ma quanto all'essere è nella Mente creatrice ed è (identicamente) la Mente creatrice.

15) L'idea divina concerne non solo la specie ma anche l'individuo

221. «(Rationes ideales) [...] respiciunt proprias naturas singularum rerum»[1891]. Le idee rappresentano tutta l'essenza dell'ente finito, individualità e supposizionalità comprese. Infatti, vi è una notevole differenza tra l'idea nella mente dell'artefice umano e quella esistente nella Mente creatrice, in quanto quest'ultima non causa una parte dell'ente nel tutto, supponendo la forma nel sinolo una materia preesistente, ma causa tutto l'ente di tutta la sostanza: forma, materia e inoltre la loro composizione, sicché l'intelletto divino concepisce non solo l'universale che si basa sulla forma, ma anche l'individuo che scaturisce dalle condizioni della materia. «Forma quae est in mente artificis, non est causa totius quod est in artificiato, sed tantum formae; et ideo esse hanc domum, et cetera quae consequuntur naturam per formam artis, nescit nisi sensibiliter accipiat: sed idea quae est in mente divina, est causa omnis eius quod in re est; unde per ideam non tantum cognoscit naturam rei, sed etiam hanc rem esse in tali tempore, et omnes conditiones quae consequuntur rem vel ex parte materiae vel ex parte formae»[1892].

L'Intelletto divino non rappresenta l'essere di questa o quest'altra cosa, ma piuttosto la cosa stessa costituita in potenza prossima rispetto alla ricezione dell'essere e, dato che nessuna realtà è suscettibile di esistere se non è individua e sussistente (o in sé o nell'altro), è necessario che la Mente creatrice concepisca le idee

---

[1889] *De Verit.*, 3, 2 c.
[1890] Cfr. I *Sent.*, d. 36, 2, 2, 3m.
[1891] I-II, 93, 1, 1m.
[1892] I *Sent.*, d. 38, 1, 3, 1m; cfr. *De Verit.*, 3, 8

delle cose singole e sussistenti, rivestite delle proprietà materiali individuanti, in particolare delle condizioni spazio-temporali.

Come si vede, le idee divine sono strettamente legate alla causalità divina, non rispetto all'essere che compete alle cose per volontà divina e non già perché Egli scorga una qualche necessità rispetto all'*esse rerum* nelle *res ipsae*, ma rispetto all'essenza ultimamente disposta a ricevere l'essere, sicché, prima ancora di creare la *res*, Dio la conosce tutta in tutta la realtà della sua essenza scendendo dall'universale all'individuo e causando nell'essenza oltre alla forma anche la materia, principio, per appunto, dell'individuazione: «Deus est causa rei, non solum quantum ad formam, sed etiam quantum ad materiam, quae est principium individuationis; unde idea in mente divina est similitudo rei quantum ad utrumque, scilicet materiam et formam; et ideo per eam cognoscuntur res non tantum in universali, sed etiam in particulari»[1893].

Mentre l'intelletto creato riceve le specie rappresentative degli enti senza essere in grado di produrli, la Mente creatrice, conoscendo, produce prima ancora dell'essere le essenze suscettibili di ricevere l'*esse* partecipato. Ora, dato che l'essenza è *in re* individua e sussistente, è così che Dio la conosce e conoscendola la determina entitativamente. Il contenuto quidditativo generico o specifico, ma comunque universale, è intelligibile, ma non suscettibile di esistere. Ebbene, Dio forma le idee non come mezzi del conoscere, ma piuttosto come potenze prossime dell'atto di essere e quindi così come le essenze realmente saranno ultimamente terminate. Dato che i gradi ontologici (genere, specie, individuo) sono realmente identici, l'essenza-idea li comprende identicamente tutti.

È ovvio che, se la Mente divina giunge fino alla determinazione del particolare (cosa impossibile per un intelletto creato), essa può a *fortiori* conoscere e di fatto conosce le dimensioni universali insite nel singolo ovvero i gradi specifici e generici tutti con tutte le differenze e sfumature. «Si loquamur de idea proprie secundum quod est rei, eo modo quo est in esse producibilis, sic una idea respondet singulari, speciei et generi, individuatis in ipso singulari, eo quod Socrates, homo et animal non distinguitur secundum esse. Si autem accipiamus ideam communiter pro similitudine vel ratione, sic, cum diversa sit consideratio Socratis ut Socrates est, et ut homo est, et ut est animal, respondebunt ei plures ideae vel similitudines»[1894].

La distinzione basilare è tra idea-essenza reale (potenza reale di *esse*) e idea-similitudine rappresentativa (dimensione universale

---

[1893] II *Sent.*, d. 3, 3, 3 c.

[1894] *De Verit.*, 3, 8, 2m.

capace di un *esse cognitum* soltanto). Entrambi i tipi di idea esistono nella Mente divina, la quale tuttavia mira principalmente, ed è questa la sua prerogativa, alla costituzione dell'essenza come potenza reale dell'essere altrettanto reale. Così, ancora una volta, si nota il legame tra conoscenza e causalità *in divinis*. Prima di causare l'esistente Dio causa la quiddità ultimamente disposta ad esistere, la potenza prossima dell'atto entitativo, un fatto che S. Tommaso descrive con la felice espressione "(*idea*) *secundum quod est rei, eo modo quo est in esse producibilis*". Quella stessa quiddità individua che è della *res* esistente (*secundum quod est rei*) è predeterminata dal divino Intelletto come potenza prossima dell'essere (*eo modo quo est in esse producibilis*).

Dio e solo Dio è in grado di determinare i contenuti quidditativi idealmente come potenze prossime dell'essere, perché solo Colui che dà l'essere è in grado di dare origine anche alla materia e perciò alla differenza individuante. «Creatus artifex agit ex praesupposita materia: unde formae exemplares quae sunt in mente eius, non sunt factivae materiae, quae est individuationis principium, sed solius formae, a qua est species artificiati [...] formae autem intellectus divini sunt factivae totius rei et quantum ad formam et quantum ad materiam: et ideo respiciunt creaturam non solum quantum ad naturam speciei, sed etiam quantum ad singularitatem»[1895].

Solo il Creatore congiunge pensiero e azione così da determinare delle forme che non toccano solo marginalmente, accidentalmente, la sostanza (materia seconda) presupposta, bensì così da istituire le *ipsae naturae rerum*, sicché le idee divine rappresentano non le forme che producono qualcosa nella materia, ma le forme che producono la cosa tutta intera (*factivae totius rei*), materia compresa. In tal modo la stessa materia individuante e la differenza numerica che ne deriva alla specie possiedono una preesistenza del tutto spirituale (ideale) *in mente Dei*. Solo il datore dell'atto supremo (essere) è in grado di elargire anche la dimensione infima (materia) nell'ambito della potenza (essenza).

Perciò Dio conosce e conoscendo determina (a titolo di potenza reale) non solo la specie dell'essenza finita, ma anche la sua individuazione, eppure primariamente la Mente creatrice istituisce l'essenza *quantum ad naturam speciei*. L'Aquinate non fa poi una grande fatica a dimostrare questo suo moderato realismo rispetto agli universali, alla luce della sua profonda dottrina sulla finalità. L'idea è l'esemplare inteso dall'agente, sicché è primario in essa ciò che l'agente primariamente intende e non v'è dubbio che la natura intende in ogni generato quanto vi è di più perfetto in esso, ovvero la sua specie, alla quale essa subordina l'individuo.

[1895] *Quodl.*, VIII, 2, q. 1, a. 2 c.

Rimane dunque sempre in tutto il suo vigore il primato strutturale della specie, che è poi quello stesso della forma-atto, la quale toglie[1896] una duplice potenzialità: quella della materia anzitutto e poi quella del genere determinabile dalla differenza specifica. Che nell'uomo Dio intenda il singolo più che il comune è dovuto unicamente al fatto che, data la specificità della sua forma sostanziale (anima), questa si riveste delle proprietà dell'essenza separata quanto alla sussistenza, così che il primato spetta al singolo come sussistente (persona), non al singolo come individuo[1897]. Sotto quest'ultimo aspetto continua allora ad essere vero quel che lo stesso Aquinate chiaramente ribadisce: la natura intende generare non tanto Socrate quanto l'uomo in Socrate, né si ferma alla generazione, nell'individuo Socrate, dell'animale, ma compie il processo generativo nella natura della specie, nell'uomo.

In altre parole, a differenza di un intelletto finito, quello divino determina e specie e individuo, ma anch'esso determina anzitutto la specie e poi l'individuo subordinando questo a quella. La gerarchia delle essenze e delle dimensioni quidditative nelle essenze è perciò opera dell'Intelletto creatore antecedentemente alla donazione dell'atto di essere in linea di causalità efficiente. La partecipazione di gerarchia formale, ovvero di semplice limitazione, e l'analogia attributiva che le corrisponde precedono la partecipazione compositiva e l'analogia di proporzionalità.

b. Nella linea dell'esistenza

1) La produzione dell'essere

222. Ogni ente è, esiste, per mezzo dell'essere[1898] che solo Dio possiede per essenza, sicché ogni ente finito non potrà avere l'essere che per partecipazione da altro e per conseguenza per mezzo della causalità efficiente, ma, dato che l'atto di essere fa emergere dal nulla tutto l'esistente con tutte le sue dimensioni ontologiche, la causalità efficiente che dà essere non potrà presupporre nulla di reale di ciò

1896 Attua (N.d.C.).

1897 Nel mondo animale e vegetale la generazione mira all'affermazione della specie; invece nel mondo umano mira alla generazione dell'individuo, che nel caso è la persona. E questo perché, mentre nella vita infraumana la forma del singolo è corruttibile, e quindi è superata dalla forma della specie che continua ad esistere, nel caso dell'uomo è la forma del singolo (ossia l'anima) è immortale, per cui la specie, benchè anche in tal caso sopravviva all'individuo, tuttavia è relativa a un bene comune umano, che non raggiunge l'elevatezza del bene della persona che è Dio (N.d.C.).

1898 Forse meglio: in forza dell'essere (N.d.C.).

che esisterà in virtù dell'essere causato, sicché assieme all'essere è causato tutto ciò che ha l'essere fin nei minimi particolari di ciò che esso è (soggetto, essenza, accidenti). La produzione delle cose finite nell'essere avviene perciò dal nulla e si chiama creazione. Essa non produce questo o quest'altro essere particolare della cosa, ma l'essere della cosa in assoluto con tutto ciò che in essa (come parte di essa) esiste. «Creatio (terminatur) ad esse sicut ad proprium effectum»[1899].

Dio è per conseguenza presente a tutte le cose esistenti in ogni momento della loro durata nell'essere (*quamdiu res habet esse*) come la causa agente (efficiente) è presente al suo effetto. L'effetto proprio di Dio, Essere per essenza, è l'essere per partecipazione, cosicché ciò che Egli causa nelle cose è anzitutto l'essere partecipato e tutte le partecipazioni dell'essere, tutto ciò che in ogni possibile modo è[1900], Dio lo produce sotto l'aspetto formale dell'essere: «Cum autem Deus sit ipsum esse per suam essentiam, oportet quod esse creatum sit proprius effectus eius; sicut ignire est proprius effectus ipsius ignis»[1901].

È così che Egli tocca l'essenza stessa delle cose, perché solo l'essere è atto immediato dell'essenza, in quanto ogni attuazione accidentale dell'essenza stessa suppone quest'ultima già esistente. «Esse autem est illud quod est magis intimum cuilibet et quod profundius omnibus inest; cum sit formale respectu omnium quae in re sunt [...]. Unde oportet quod Deus sit in omnibus rebus et intime»[1902]. Ecco perché la presenza causale del Creatore nelle creature giustamente vien detta *praesentia per essentiam*. Anzi, l'agostiniano *Deus intimior intimo* appare con chiarezza, se si pensa che la stessa essenza attuata dall'essere non è altro che una differenza particolare dell'essere stesso. «Essentia Dei intima est omnibus rebus: oportet enim de necessitate omne agens, inquantum agens, immediate coniungi suo effectui, cum movens et motum oporteat simul esse. Deus autem actor est et conservator omnium secundum esse uniuscuisuque rei. Unde, cum esse rei sit intimum in qualibet re, manifestum est quod Deus per essentiam suam per quam omnia creat sit in omnibus rebus»[1903]. L'essenza divina

---

[1899] *De Pot.*, 3, 16, 21m; cfr. III, 2, 7, 3m: "Quod aliquid dicatur creatum, hoc magis respicit esse ipsius quam relationem". L'essere della cosa supera l'essenza e ogni relazione che vi può essere in essa, compresa la stessa relazione della creatura al Creatore.

[1900] Esiste (N.d.C.).

[1901] I, 8, 1c.

[1902] *Ib.*, cfr. 3 c.

[1903] *In Joan.*, I, 10, 1. 5, n. 134. Giova riportare per intero anche il n. 133 là dove vien messa in luce la profonda diversità della creazione da ogni altro tipo di causalità efficiente: "Alia agentia operantur ut extrinsecus existentia: cum enim

produce l'essere come suo effetto connaturale poiché essa è l'essere e con ciò si rende presente causalmente in ogni essenza finita, in quanto l'atto immediato dell'essenza è l'atto di essere, né è solo un atto aggiunto, per così dire, dal di fuori, perché prima ancora di esistere l'essenza non era altro che una differenza di essere[1904]. In tal modo solo la congiunzione dell'attribuzione e della proporzionalità, della limitazione formale e della composizione, riesce a dare ragione della profondità dell'intimità dell'essere all'essenza e del Creatore alla creatura.

2) La prima cosa ad essere creata è l'essere

223. «Non solum oportet considerare emanationem alicuius entis particularis ab aliquo particulari agente, sed etiam emanationem totius entis a causa universali, quae est Deus: et hanc quidem emanationem designavimus nomine creationis»[1905]. La creazione è dunque una derivazione causale da un Agente non particolare, ma universale, che causa non questo o quest'altro ente in particolare, ma tutto l'ente in quanto è ente. Tale *emanatio totius entis a causa universali* è del tutto necessaria, perché ogni ente particolare possiede la sua particolarità come una modalità particolare di essere e quindi come una differenza dell'ente, differenza non determinabile se non nell'ambito di ciò di cui è differenza.

In altre parole, ogni ente, prima di essere *hoc ens vel tale ens è ens simpliciter*[1906]. L'effetto dell'atto creatore che è l'ente universale non significa che sia causato l'*ipsum esse subsistens* che, essendo il costitutivo della divina essenza, risulta del tutto increato ed increabile. Si tratta piuttosto dell'ens *commune* o, meglio, della *ratio*

---

non agant nisi movendo et alterando aliquo modo quantum ad ea quae sunt extrinseca rei, ut extrinseca operantur. Deus vero operatur in omnibus ut interius agens, quia agit creando. *Creare autem est dare esse rei creatae.* Cum ergo esse sit intimum cuilibet rei, Deus, qui operando dat esse, operatur in rebus ut intimus agens. In mundo ergo erat ut dans esse mundo" [corsivo dell'A.].

[1904] L'essenza quindi si distingue dall'essere, non come un qualcosa di diverso dall'essere (o peggio come una cosa si distingue da un'altra cosa), giacchè fuori dall'essere non c'è che il nulla. Eppure si distingue realmente, ossia dal punto di vista dell'essere. L'essenza non è semplicemente un modo d'essere, ma è essere. Essenza ed essere si distinguono proprio sul piano dell'essere. È come se, con l'essenza, l'essere fosse distinto da se stesso. Ma come? Questa apparente contraddizione si risolve con la dottrina dell'atto e della potenza: l'essenza è *poter essere*, l'essere è *atto d'essere* . Chi non distingue in metafisica atto e potenza, non distingue essere ed essenza. La cosa è evidente nella concezione idealistica dell'essere. E ciò porta al panteismo (N.d.C.).

[1905] I, 45, 1 c.

[1906] Ogni ente, prima di essere *questo* ente, non è l'ente, ma *un* ente o possiede la *ratio entis* (N.d.C.).

entis che viene riproposta in ogni particolare istanza di un ente particolare e finito. Infatti ogni ente finito è, nella sua più intima natura, partecipazione (limitazione intrinseca, differenza) della *ratio entis infinita*[1907], sicché per causare il partecipante (*ens per participationem*), occorre causare prima (strutturalmente parlando) il partecipato (*ratio entis*) e in esso, come una limitazione, la partecipazione finita dell'ente ovvero tale particolare ente partecipe dell'ente in quanto è ente[1908].

L'ente poi, nella sua *ratio universalis*[1909], è anzitutto l'essere e quindi l'emergere dal nulla, il non-nulla. In altre parole, nella costituzione dell'ente, l'essere che dà l'esistere (emergere dal nulla) rappresenta la dimensione formale e perciò del tutto prioritaria. È interessante notare come l'esistenzialità dell'ente appare sullo sfondo negativo del nulla di essere che è il nulla assoluto. La conclusione metafisica si ottiene anche in questo caso per analogia con la causalità finita, creaturale, predicamentale. In genere vale il principio secondo il quale «(id) quod procedit secundum emanationem particularem, non praesupponitur emanationi»[1910].

Senonché nella causalità predicamentale che termina a una dimensione particolare dell'ente ovvero alla forma non in sé (giacchè sotto quell'aspetto alla forma spetta l'essere), ma alla forma da introdurre nella materia (ed è così che essa, assieme alla materia, costituisce l'essenza della sostanza composta) o alla forma accidentale da introdurre nella sostanza, la parte causata non è presupposta alla causazione, lo è invece ciò che l'agente finito non può causare, ovvero il sostrato materiale e la forma in sé (nella sua *ratio speciei*). Se dunque l'effetto del processo causale non è solo la composizione di dimensioni entitative già date, ma la costituzione di tutto l'ente con tutte le sue parti, allora «impossibile est quod aliquod ens praesupponatur huic emanationi»[1911].

La creazione dà un essere che, essendo universale, non si oppone al nulla di questo o quest'altro essere, ma al nulla di essere in assoluto: «Idem autem est *nihil* quod nullum ens. Sicut igitur generatio hominis est ex non ente quod est non homo, ita creatio, quae est emanatio totius esse, est ex non ente quod est nihil»[1912].

[1907] Notare bene che qui si tratta della *ratio entis* (*intellegibilità* dell'ente) non dell'*ens infinitum* (ente infinito come *supposito*, ossia Dio). Non basta concepire la *ratio entis* come infinita per sapere ed affermare che Dio esiste. Qui sta il vizio di ogni ontologismo. Dio non è il prodotto di un nostro concetto, per quanto sublime e degno di Lui (N.d.C.).

[1908] È *un* ente (N.d.C.).

[1909] Meglio: nel suo atto (N.d.C.).

[1910] *Ibid.*

[1911] *Ibid.*

[1912] *Ibid.*

Dato e non concesso che la creazione sia sempiterna, da sempre l'ente finito sarebbe causato *ex nihilo*, da un nulla assoluto precedente non temporalmente (cosa accidentale rispetto all'atto creatore), ma strutturalmente in quanto la donazione di tutto l'ente non lascia al di fuori di sé nulla di ente.

La prima creatura è l'essere, poiché l'effetto proprio della creazione è l'ente in quanto è ente ed il costitutivo dell'ente in quanto è ente è appunto l'essere, perché nulla è se non per mezzo dell'essere. È dunque giustissimo dire: «Prima rerum creatarum est esse»[1913]. Con ciò non si intende affermare che ciò che è creato come prima creatura sia l'atto di essere, ma piuttosto che tutto ciò che è creato, ogni ente finito realmente esistente, lo è sotto la ragione oggettiva propria della creazione che non può essere altro che l'essere: «Ly *esse* non importat subiectum creatum; sed importat propriam rationem obiecti creationis. Nam ex eo dicitur aliquid creatum, quod est ens, non ex eo quod est hoc ens, cum creatio sit emanatio totius esse ab ente universali»[1914].

A pensarci bene, l'essere non può costituirsi soggetto creato, perché l'atto di essere sussistente (essere-soggetto) è atto concretamente infinito, essere da sé, non suscettibile di ricevere alcunché da altro e perciò, come tale, ovvero come soggetto, non creabile. Ciò che viene conferito nella creazione è dunque, sì, l'atto di essere, ma non sussistente, bensì informante e ponente nell'esistere i singoli enti secondo la proporzione della sua partecipazione nell'essenza sussistente (sostanza) di ciascuno di essi. Ogni cosa è creata in quanto anzitutto posta nell'essere e, una volta posta nell'essere, esiste con essa anche tutto ciò che fa parte di essa. Il che equivale a dire che ogni cosa è creata anzitutto in quanto ente in assoluto e solo secondariamente in quanto tale o talaltro ente, poiché la cosa è ente in virtù dell'essere, è tale ente in virtù dell'essenza finita che la costituisce e distingue dall'esse *ipsum*.

La *ratio entis* nella sua assolutezza coincide dunque con l'atto di essere, intendendo per atto di essere l'*esse* come principio formale, non l'*esse susbsistens* che è Dio. Causare la cosa in quanto è ente equivale allora a darle l'essere. Invece, causarla in quanto è tale ente equivale a restringere l'essere dato alla proporzione finita dell'essenza creata. Entrambe le linee partecipative giungono qui al loro apice. In linea di gerarchia formale nessun ente è tale ente se non come determinazione dell'ente in assoluto. In linea di partecipazione compositiva nessuna essenza è[1915] se non ricevendo l'essere. Eppure non riceve l'essere, se già non è in virtù dello stesso

---

[1913] I, 45, 4, 1m.

[1914] *Ibid.*

[1915] Esiste o sussiste (N.d.C.).

essere ricevuto. Ciò vuol dire che l'essere fa dipendere da sé lo stesso soggetto della sua ricezione e ciò senza contraddizione, perché l'essere è dato causalmente prima di essere ricevuto formalmente, cosicché l'essere elargito dal Creatore pone l'essenza per essere ricevuto nell'essenza quale principio formale del suo esistere[1916]. Prima è dato l'essere, poi sono determinati la misura (essenza) e il soggetto (supposito) della sua partecipazione come reali e infine l'essere ricevuto nell'esistente lo costituisce tale ovvero esistente in atto.

3) Il nulla come presupposto dell'ente creato

224. In un duplice modo si dice che la creazione è *ex nihilo*: (a) in quanto essa consiste nella produzione di tutta la cosa *in esse* con tutte le sue parti, così che nulla è presupposto a un simile processo causale, ma tutto, assolutamente tutto, della *res* entra nel suo effetto, (b) in quanto la cosa, da sé, prima di essere creata, ha piuttosto il nulla[1917] (non-essere) che l'essere, poiché l'essere le deriva dall'azione di un agente esterno[1918]. «Ad rationem creationis pertinent duo: primum est ut nihil praesupponat in re quae creari dicitur [...]. Causalitas creantis se extendit ad omne id quod est in re; et ideo creatio ex nihilo dicitur esse, quia nihil est quod creationi praeexistat, quasi non creatum. Secundum est, ut in re quae creari dicitur, prius sit non esse quam esse: non quidem prioritate temporis vel durationis, ut prius non fuerit et postmodum sit, sed prioritate naturae, ita quod res creata, si sibi relinquatur, consequatur non esse, cum esse non habeat nisi ex influentia causae superioris. Prius enim unicuique inest naturaliter quod non ex alio habet, quam quod ab alio habet»[1919].

Il significato dell'ex *nibilo* può allora essere duplice: uno puramente negativo escludendo ogni presupposto della creazione, l'altro positivo affermando la precedenza del nulla (assoluto non-essere) rispetto alla creazione terminante *ad esse rei* e allora i casi possono ancora essere due: o si tratta del nulla precedente secondo l'ordine temporale, e ciò non è essenziale alla creazione né è

[1916] L'essere (come Essere divino) emana da sè l'essenza (l'esser questo) e poi la attua come suo atto d'essere. Un prima e un poi ovviamente non temporale ma ontologico (N.d.C.).

[1917] E quindi non è nulla (N.d.C.).

[1918] Si dice che deriva da un agente esterno in senso metaforico, perché evidentemente essa non può preesistere all'essere che essa riceve, come se l'essere fosse qualcosa che le si aggiunge, come se esistesse prima di esistere. Ma ci si esprime così (il "dono dell'essere") per significare che l'ente finito non esiste *da sé* (N.d.C.).

[1919] II *Sent.*, d. 1, 1, 2 c. e ib., 5, 16m [2m sed contra].

razionalmente dimostrabile, ma è creduto per fede, oppure si tratta d'una precedenza strutturale (*secundum naturam*) del non-essere della cosa rispetto al suo essere, e ciò risulta del tutto evidente alla sola ragione dall'analisi metafisica dell'ente finito in base alla sua finitezza. Tale ente infatti possiede un'essenza realmente distinta dall'essere così da avere, sì, l'essere, ma non *per essentiam*, bensì appunto *per participationem* e per conseguenza *ex influentia causae superioris*. Ora ciò che è per sé precede secondo natura ciò che è in virtù d'un altro, sicché l'essenza con il suo nulla di essere precede l'essere partecipato all'essenza non in virtù dell'essenza stessa, ma in virtù della Causa creatrice.

Il nulla è iscritto nell'intimo di ogni ente finito, poiché la sua essenza riceve l'essere dall'altro non avendo in se stessa la ragione sufficiente del suo esistere[1920]. L'essenza è dunque nel contempo necessaria e contingente: è necessaria in quanto prima di avere l'essere, in virtù del suo puro contenuto quidditativo, dice relazione trascendentale all'essere come potenza all'atto proprio e il grado in cui le conviene l'essere determinerà il grado della sua necessità; nel contempo ogni essenza finita è abissalmente contingente, perché l'essere le conviene non in virtù di se medesima, ma in virtù d'una causa efficiente esterna, sicché con tutta la sua esigenza di essere l'essenza è un puro nulla prima che sia posta nell'essere dal Creatore[1921].

Con ciò si collega un duplice fatto: (a) che l'essenza non preesiste all'essere, eppure, posta nell'essere, riceve l'essere per composizione, sicché la composizione entitativa è costitutiva dello stesso ricettacolo di essa, caso unico e altrimenti non verificabile *en fysei*; (b) che l'esistenza data dall'essere partecipato alle cose è ugualmente contingente ovvero infinitamente distante da quel nulla che senza l'*actus essendi* partecipato compete ad ogni essenza di ogni grado e di qualsiasi dignità; nel contempo però ogni essenza ha l'essere secondo il grado suo proprio e perciò in modo profondamente disuguale, così che l'essenza più ampia di contenuto riceve più essere partecipato, sicché, quanto al contenuto più vasto, è più essenza, più se stessa, più indipendente; quanto all'esserci invece è proprio per questo più esistente, più creata e perciò più dipendente dalla causa del suo essere. Solo l'*analogia entis* riesce ad intravedere da lontano quella meravigliosa indipendenza resa possibile dalla più completa

---

[1920] Qui sta nell'agente morale la condizione di possibilità di compiere il male in quanto non-essere. Viceversa Dio non può compiere il male perché non è a contatto col nulla (N.d.C.).

[1921] Ne viene che le metafisiche essenzialiste o che riducono l'essere all'essenza, come per esempio quella di Spinoza e di Severino, cadono nel necessitarismo e non spiegano né la contingenza né il libro arbitrio (N.d.C.).

dipendenza ontologica[1922], verità della creatura dinanzi al Creatore che regola di riflesso anche i rapporti etici della creatura razionale e libera con il *Logos* creatore e Signore.

225. L'essere è l'atto più perfetto e ultimo, perché in esso ogni atto è racchiuso e contenuto, poiché nessuna forma può essere data che non sia una differenza dell'*esse*[1923], un particolare *modus essendi*. Ma nell'essere il cerchio si chiude, poiché, come l'*esse ipsum* è l'atto supremo, così l'*esse participatum substantiae* è l'essere assolutamente primo e fondamentale, presupposto di ogni altra attuazione possibile ed immaginabile[1924]. Così la vita e l'intelligenza sono delle possibili modalità dell'essere contenute nell'essere medesimo, eppure nel contempo nulla vive e nulla conosce intellettivamente, se prima non esiste tramite la partecipazione dell'essere sostanziale.

In questo senso dunque l'essere è l'effetto più universale che ci sia ed è per così dire il «sostrato» di tutti gli altri effetti[1925]: l'essere sostanziale è il sostrato di ogni possibile essere accidentale, di ogni possibile attuazione aggiunta. Similmente la materia, nell'ambito della *fysis*, è più comune della forma (infatti «avere materia» è un che di generico nel mondo dei corpi, mentre il possesso della forma conduce sempre all'essere posti in tale o talaltra specie ben definita) e nel contempo è il sostrato potenziale presupposto ad ogni attuazione formale dalla parte di una qualsivoglia forma inerente.

Siccome poi all'ordine degli effetti deve corrispondere l'ordine delle cause, l'essere che è l'effetto universale e comune, l'effetto primo presupposto ad ogni altro effetto, non è causabile se non da Dio, causa universale di ogni ente perché *Esse per se subsistens*. «Quanto aliqua causa est superior, tanto ad plura se extendit causando. Semper autem id quod substernitur in rebus invenitur communius quam id quod informat et restringit ipsum, sicut esse

---

[1922] Il grado infinito di questo fatto metafisico, insondabile per la ragione umana, avviene, a livello teologico, nel Figlio di Dio, il quale, pur essendo Dio, dipende totalmente da Dio Padre (*Deum de Deo*) (N.d.C.).

[1923] L'essenza, più che essere una differenza dell'essere, è un essere differenziato o determinato, benchè pure indubbiamente anche ogni differenza sia essere. Essa è sì anche un modo d'essere, ma più profondamente è poter-esser-questo (N.d.C.).

[1924] L'essere è fondamento e base dell'ente (ne dà la sussistenza), come ne è il vertice e la somma perfezione (*actus essendi*). Oltre a ciò, come dice Tommaso, ne è come il cuore e l'intimo (essenza, sostanza) (N.d.C.).

[1925] Per questo è impossibile cogliere Dio come causa universale di tutte le cose se non si un'idea dell'essere. Se ci si chiude in un trascendentale o un semplice genere di essere assolutizzandoli, si finirà sempre o nell'idolatria o nel politeismo (N.d.C.).

quam vivere, et vivere quam intelligere, et materia quam forma[1926]. Quanto ergo aliquid est magis substratum, tanto a superiori causa directe procedit. Id ergo quod est primo substratum in omnibus, proprie pertinet ad causalitatem supremae causae. Nulla igitur secunda causa potest aliquid producere, non praesupposito in re producta aliquo quod causatur a superiori causa»[1927].

Sul piano dell'essenza il sostrato più fondamentale è la materia, sul piano dell'esistenza invece è l'essere primo, quello cioè che pone in atto di essere la sostanza. E, dato che l'essenza dipende, quanto alla sua realtà, dall'essere, in assoluto il primo e fondamentale sostrato è l'essere sostanziale. Per capire questo, basta pensare che lo stesso processo della generazione fisica, che presuppone la materia, non potrebbe aver luogo se la materia presupposta non ci fosse ovvero se anch'essa non avesse l'essere sotto una qualche forma sostanziale. È chiaro che il sostrato comune sul piano dell'esistere non potrà essere altro che un atto, ma sarà l'atto primo e il più fondamentale, presupposto di ogni altro atto e questo è l'atto del supposito ovvero l'essere sostanziale, presupposto di ogni altro essere e di ogni altra attuazione.

Non sorprende dunque l'accostamento, apparentemente scandaloso, dell'essere alla materia. Infatti, l'atto più universale e la potenza più comune[1928] sono accomunati nel fatto di costituire il primo presupposto di ogni altra cosa, anzi, in questa proprietà di «sostrato» e di «presupposto» l'essere sostanziale supera la stessa materia, perché, mentre vi può essere l'ente (esistenza) senza materia, non si dà mai materia realmente esistente senza l'essere partecipato al soggetto di cui essa fa parte[1929]. L'essere sostanziale presenta anche caratteristiche di potenzialità e attuabilità ovviamente relative, poiché ogni dimensione dell'ente è[1930] solo supponendo che sia il soggetto, il supposito, la sostanza.

[1926] Le forme più elevate dell'essere sono meno frequenti dell'essere di base o di fondo, un po' come in una società le classi elevate hanno un minor numero di membri delle classi popolari. Ciò che si aggiunge ad un fondamento può esserci come non esserci, mentre il fondamento esiste sempre e dovunque. Possono esistere fondamenta di edifici distrutti, ma non possono esistere edifici senza fondamenta. Per questo in una cultura l'assenza della sapienza metafisica rende quella cultura una costruzione fragile e vana o, per dirla col Vangelo, "una canna sbattuta dal vento" o "una casa costruita sulla sabbia" (N.d.C.).

[1927] I, 65, 3 c.

[1928] Si riferisce ovviamente alle sostanze materiali (N.d.C.).

[1929] Si comprende allora in qualche modo l'errore di David de Dinant di confondere Dio con la materia prima e si capisce l'attrattiva esercitata dal materialismo nella tradizione filosofica (N.d.C.).

[1930] Esiste (N.d.C.).

«Creatio autem est productio alicuius rei secundum suam totam substantiam, nullo praesupposito quod sit vel increatum[1931] vel ab aliquo creatum. Unde relinquitur quod nihil potest aliquid creare nisi solus Deus, qui est causa prima»[1932]. *La productio rei secundum totam suam substantiam* equivale alla produzione della cosa secondo tutto il suo essere, perché l'essere, occorre ricordarlo sempre, è atto proprio del supposito, della sostanza. L'essere infatti o è soggetto, *Esse per se subsistens*, o, se è partecipato, lo è sempre a un soggetto, sicché l'essere della cosa è sempre l'essere della sostanza. Ciò vale persino per gli accidenti della cosa, i quali, come si è visto, costituiscono certamente delle attuazioni ulteriori, aggiunte al semplice esistere della sostanza, eppure tali attuazioni più che dare un nuovo essere alla sostanza, ricevono quell'essere che hanno in essa e solo in essa dalla sostanza medesima in modo tale che secondo esse la sostanza non sia, ma piuttosto sia tale o talaltra. La bianchezza di un uomo ha lo stesso essere dell'uomo aggiungendo all'uomo più che un nuovo essere, un nuovo essere tale ovvero bianco. Usiamo a ragion veduta l'espressione attenuata "più che" poiché, sotto un altro aspetto, anche gli accidenti "accrescono" l'essere del soggetto in quanto anch'essi sono degli esistenti, nel soggetto finchè si vuole, ma sempre degli esistenti reali e per conseguenza partecipazioni nuove dell'*actus essendi*[1933].

Solo il datore dell'essere è dunque in grado di porre nell'esistenza la cosa *secundum totam substantiam*, perché la sostanza è il soggetto proprio dell'essere e come l'essere è l'atto ultimo, così il supposito è l'ultimo sostrato. Chi causa l'essere della cosa, causa la cosa stessa con l'ultimo suo sostrato compreso, quel sostrato che è appunto il soggetto proprio dell'*esse*. Ora causare la *res* dall'essere fino al supposito è proprio, come dice bene l'espressione proverbiale, causarla «da cima a fondo» senza resti o residui di sorta, senza presupporre nulla né di creato né di increato. Il "nulla di creato" è facilmente comprensibile, giacchè non può essere presupposto della

---

[1931] La creazione non presuppone Dio come ciò da cui (*ex quo*: complemento di origine) l'ente provenga, ma Dio da cui (*a quo*: complemento d'agente) è prodotto. La creatura non è fatta di sostanza divina. Per questo sbaglia chi afferma che il mondo non proviene dal nulla ma da Dio. Proviene dall'uno e dall'altro, ma in diverso modo (N.d.C.).

[1932] *Ibid.*

[1933] L'accidente perfettivo, per esempio la scienza e la virtù, attuano indubbiamente la sostanza, ossia la persona, benchè la persona in se stessa, dotta o ignorante, virtuosa o non virtuosa che sia, vale di più dei suoi accidenti. Per questo è meglio una persona dotta e virtuosa che ignorante e malvagia, ma, come dice anche l'arguto proverbio medioevale, meglio un cane vivo che un dottore morto. L'essere sostanziale, preso in se stesso, vale sempre di più dell'essere accidentale preso in se stesso (N.d.C.).

creazione ciò che ne è il termine, ma il "nulla di increato" lascia perplessi. È chiaro che l'increato non è escluso a titolo di causa, che così è anzi il Creatore, bensì a titolo di soggetto; ma, ci si chiede, non vi sono forse le idee divine, supposti eternamente pensati ed esistenti secondo un essere increato?

Ora il potere dell'essere sull'essenza è tale che quest'ultima sia del tutto avviluppata nell'essere che possiede; l'essenza che esiste secondo l'essere stesso di Dio non è la stessa essenza che esiste secondo l'essere partecipato e quindi creato da Dio. L'identità c'è, indubbiamente, sotto il limitato aspetto del contenuto quidditativo, ma l'essenza come dimensione ontologica è diversa *in mente Dei* e nella sostanza esistente *in rerum natura*. Anche l'essenza della cosa finita è creata assieme all'essere e al suo soggetto[1934].

4) La produzione dell'essere nella causa prima e nella causa seconda

226. Dato che l'essere è il sommo effetto della causalità efficiente e dato inoltre che l'ordine degli effetti corrisponde a quello delle cause, solo la causa efficiente assolutamente prima è in grado di produrre propriamente l'essere. «Impossibile est [...] quod causa secunda ex propria virtute sit principium esse in quantum huiusmodi; hoc enim est proprium causae primae; nam ordo effectuum est secundum ordinem causarum»[1935]. La causa seconda produce, certo, anch'essa l'essere, poiché ogni causa fa dipendere da sé il proprio effetto nell'essere (*in esse*), ma non l'*esse in quantum huiusmodi*, non l'essere stesso che è partecipato, ma solo tale o talaltra sua partecipazione a seconda della dimensione ontologica che viene causata (forma sostanziale nella materia per generazione e corruzione, forma accidentale nella sostanza per qualche mutamento accidentale). L'essere in quanto tale può essere prodotto solo da quella causa che in quanto tale, ovvero secondo tutta la sua essenza, non è altro che essere. Questa poi è anche la causa prima nella gerarchia delle cause poiché l'ultimo atto a livello di effetto non può essere causato se non dal primo attuante a livello di agente. Non è privo di interesse rivedere le due partecipazioni – di composizione (essere per essenza-essere per partecipazione) e di gerarchia formale (causa prima-atto ultimo dell'effetto) – incontrarsi ed intrecciarsi

---

[1934] È vero che le idee divine delle cose sono increate, ma l'"increato" a cui si riferisce qui Tommaso è semplicemente Dio. Tommaso insomma vuol escludere che la creatura, come avviene in certi sistemi gnostici e pagani, sia concepita come fatta di sostanza divina, così come il raggio che emana dal sole è sempre sostanza luminosa come la sostanza del sole (N.d.C.).

[1935] *De Pot.*, 3, 4 c.

inseparabilmente nell'*analogia entis*. Essere per se sussistente e causa prima sono la stessa e identica somma Realtà.

«Primus autem effectus est ipsum esse, quod omnibus aliis effectibus praesupponitur et ipsum non praesupponit aliquem alium effectum; et ideo oportet quod dare esse in quantum huiusmodi sit effectus primae causae solius secundum propriam virtutem; et quaecumque alia causa dat esse, hoc habet in quantum est in ea virtus et operatio primae causae et non per propriam virtutem»[1936]. L'essere è l'effetto assolutamente primo perché costituisce la .condizione di ogni altro possibile effetto. L'essere (non solo l'*ipsum esse*, ma anche l'esse della sostanza finita) è un che di assoluto e di totalizzante poiché tutto ciò che esiste, esiste per mezzo di esso, mentre esso non esiste in virtù di qualcos'altro che gli sia presupposto. Se per assurdo qualcosa preesistesse all'essere, per pre-esistere dovrebbe trovarsi fuori dall'essere, ma per *pre-esistere* dovrebbe già ben collocarsi dentro all'essere: il «preesistente all'essere» costituisce perciò una *contradictio in terminis*[1937].

La produzione dell'essere avviene dunque senza presupposto, mentre ogni altra produzione che si verifica da un presupposto si verifica supponendo l'essere, perché senza l'essere nessun presupposto esisterebbe. L'essere in assoluto non è propriamente producibile se non dalla Causa prima che è essere per essenza, anzi, l'*esse in quantum huiusmodi* non è producibile se non soltanto dalla prima causa, dimodoché la creazione esclude ogni mediazione strumentale; l'*esse* invece non più in assoluto (*in quantum huiusmodi*) può essere prodotto in qualche soggetto presupposto anche dalla causa seconda (così il generante causa la forma nella materia e per conseguenza l'*essere* della forma nella materia), ma anche in questo caso ciò può accadere solo supponendo l'influsso causale principale della Causa prima. Infatti il generante univoco è sufficiente per causare la forma del generato nella materia, ma è solo strumento di Dio, datore dell'essere, nella produzione dell'essere di quella stessa forma nella materia suddetta. C'è qui, *quidquid dicant Molinistae*, un incontrovertibile fondamento metafisico della premozione fisica.

[1936] *Ibid.*

[1937] Così pure l'idea di Nicolò Cusano che Dio sia "al di là dell'essere" è un'assurdità per lo stesso motivo per il quale l'Autore confuta l'idea di qualcosa che si trovi prima dell'essere. Prima e dopo l'essere non c'è che il nulla. Tutt'al più si potrà dire, come fa anche S. Tommaso, che Dio è oltre l'essere *così come lo comprendiamo*, ma non che debba essere oltre l'essere come tale. Fare delle affermazioni così secche ed assolute come fa il Cusano suscita ripugnanza al pensiero e non favorisce la conoscenza di Dio. Anche ammesso che il Cusano volesse fare della mistica, occorre sapersi moderare anche nel linguaggio mistico per non dire delle corbellerie (N.d.C.).

Questa meditazione conduce infine l'Aquinate a offrire dei solidi aiuti per togliere di mezzo un ultimo increscioso equivoco: quello dell'essere e dell'esistenza. C'è chi dice che, mentre l'esistere è uguale per tutti gli esistenti, l'essere si divide proporzionalmente su ogni ente intraneandosi in ognuno di essi[1938]. Orbene, l'essere non costituirebbe un effetto causale infinito, se il suo effetto formale non fosse altrettanto infinito: opporre l'essere all'esistere è assurdo, poiché l'effetto (formale) proprio dell'essere nell'ente è farlo esistere, ovvero, come spiegano bene (nonostante tutte le ire dei «tommasiani» moderni) gli antichi commentatori tomisti, far emergere l'ente dal nulla e dalla potenzialità delle sue eventuali cause seconde. «Non esse autem simpliciter, in infinitum ab esse distat, quod ex hoc patet, quia a quolibet ente determinato plus distat non esse quam quodlibet ens, quanturncumque ab alio ente distans invenitur; et ideo ex omnino non ente aliquid facere non potest esse nisi potentiae infinitae»[1939].

L'essere in questo contesto non è altro che l'esistere e questo a sua volta viene descritto nell'unico modo possibile, ovvero negativamente come un emergere dal nulla assoluto. Vi è infatti un non-ente relativo, essenziale, che è il «non essere tale altro ente», e la distanza dell'ente da questo tipo di non-ente risulta sempre ontologicamente finita. Vi è poi un non-ente assoluto, esistenziale, che è il «non essere affatto», dal quale ogni ente assume una distanza ontologica «uguale» ovvero infinita.

Sembrerebbe allora che l'essere come l'emergere dal nulla ovvero l'esistere non sia l'atto di essere, né in sé né nelle sue partecipazioni, perché questo viene diversamente comunicato a realtà per sé (essenzialmente) diverse. Non v'è invece dubbio che di fatto essere ed esistere si equivalgono; chi dà l'essere dà, tramite l'essere, l'esistere; l'esistere non è altro che l'effetto formale dell'essere e come la forma della cosa è lo stesso effetto formale di essa nella cosa, così l'essere nell'ente è lo stesso esistere dell'ente che ha essere.

[1938] Può essere opportuno distinguere l'essere dall'esistere per esprimere la differenza tra l'essere come perfezione (*esse ut actus, actus essendi*) e l'essere come dato di fatto, come esserci (*esse in actu*). Così io posso dire: il nulla o il male esiste, ma essi sono un non-essere. Io dico: "Io esisto", mentre "Io sono" può dirlo solo Dio. Esiste Dio ed esiste la formica; ma il loro essere è ben diverso. Nessuna difficoltà a dire, come fa l'Autore, che Dio causa l'essere come l'esistere. Nulla ci impedisce di usare quei termini come sinonimi. Tuttavia si parla di analogia dell'essere, non dell'esistere, e si dice che il flogisto non esiste, non che non è. Io dico: io sono un uomo, non che io esisto un uomo. Ma qui forse gioca anche la non piena padronanza della lingua italiana da parte dell'Autore. Infatti la questione della differenza di significato sfocia in una questione linguistica (N.d.C.).

[1939] *Ibid.*

L'"essenza" stessa dell'essere (o *natura essendi*) consiste nel semplice e assoluto esistere.

Dire che l'essere è analogamente differenziato, mentre l'esistere sarebbe univoco perché uniforme in ogni ente, è dovuto a un errore di valutazione. Occorre infatti tenere presente la trascendenza dell'essere e il suo continuo sottrarsi alla presa concettualizzante (ed essenzializzante) dell'intelletto umano. Non che l'essere non sia un'"essenza", ma non è afferrabile nella sua essenza positiva infinita da un intelletto che è solito conoscere solo essenze finite e per giunta materiali. Un simile intelletto, come quello umano, dovrà allora prendere la via indiretta della negazione e descrivere l'essere-esistere come un "non-nulla". Ma ciò che vale *quoad nos* non è altrettanto valido *in se*. L'essere (e l'esistere) di ogni ente è ugualmente infinitamente distante dal nulla, ma ciò non vuol dire che per il fatto di essere così avvicinabile dall'intelletto umano, esso sia questo e niente altro che questo in sé. In sé infatti non solo l'essere, ma anche l'esistere è un che di eminentemente positivo e differenziato a seconda della diversità delle cose. Sia un angelo che un protone sono infinitamente distanti dal nulla, ma tra l'esistere di un angelo e quello di una particella elementare vi è pur una bella differenza. E non è escluso che si mostri qui in metafisica qualcosa di analogo a quanto è già risultato anche in matematica e cioè che non si dà l'infinito come infinito e che un infinito e un altro, entrambi uguali nell'"essere degli infiniti", differiscono tuttavia l'uno dall'altro.

Il fatto è che tutti gli enti sono ugualmente infinitamente distanti dal nulla (nel senso avverbiale), ma le infinità di quelle distanze non sono uguali (nel senso di un aggettivo), almeno dalla parte dell'ente che positivamente dista da quell'elemento che è il nulla. L'essere è nell'essenza rendendola attuale dal punto di vista entitativo, ma è anche certamente fuori di essa in quanto nessun'essenza finita ha in sé la ragione del suo essere-esistere; l'esistere è certamente esterno all'essenza perché nessuna essenza finita esiste in virtù di sé, ma ciò non basta per farlo accusare di mera estrinsecità, perché esso è esercitato dall'essenza e secondo la misura di essa. L'essere dato all'essenza è nell'essenza l'esistere di essa.

Così l'essenza stessa dell'essere è il puro esistere, atto ultimo ed infinito. Né si dica che l'essere non ha un'essenza per il banale ed ovvio motivo che essa non è comprensibile all'intelletto umano: dato che sia l'essenza che l'essere non dicono altro che «atto» (con la differenza che l'essenza, essendo un contenuto, può essere *in se* e finita e infinita, l'essere invece è *in se* solo e sempre infinito), l'infinita essenza non può che coincidere con l'essere, infinito atto. Che ciò accada, la ragione è costretta ad ammetterlo (a meno che non si brutalizzi nel rifiuto criticistico della metafisica); come ciò accada,

non ci è dato di sapere, perché, se lo sapessimo, conosceremmo l'Essenza stessa di Colui che è.

L'essere ha dunque un'essenza e la somma essenza è, identicamente, l'essere; il contenuto quidditativo poi di quella essenza sarà quello stesso che è l'essere secondo la sua forma (struttura) intima, ossia l'esistere. Ed è così che l'argomentazione di S. Tommaso torna comprensibile: Dio è agente di infinita potenza perché dà l'essere, quell'essere che nell'esistente è il suo esistere, è l'emergere dal nulla, effetto infinitamente distante dal nulla[1940] precedente e quindi producibile solo dall'Agente di infinita potenza operativa, Agente datore di essere perché esistente come Essere per sé (per essenza) sussistente.

5) Essenza ed essere della creatura in Dio

227. Le essenze, come potenze dell'essere partecipato, preesistono realmente nella mente divina, ma tutto ciò secondo un essere che non è loro proprio, ma è l'essere stesso di Dio. I contenuti essenziali sono tuttavia gli stessi nella mente di Dio e nelle cose create: «Exemplata oportet conformari exemplari secundum rationem formae, non autem secundum modum essendi [...]. Unde et rationes rerum quae in seipsis non vivunt, in mente divina sunt vita, quia in mente divina habent esse divinum»[1941].

Occorre dunque distinguere bene tra la *ratio formae* e il *modus essendi*: la prima è identica nell'intenzione del Creatore e nell'effetto creato, l'altra è infinitamente diversa nell'uno e nell'altro caso, poiché in quello possiede essere increato ed infinito, in questo il suo proprio essere causato e limitato. Per la verità però nemmeno la forma è uguale in entrambi i casi. Ne è identico, certo, il contenuto, perché la definizione dell'uomo pensato da Dio non differisce in nulla da quella dell'uomo esistente in carne ed ossa[1942], ma nella mente creatrice l'essenza dell'uomo, pur materiale, è priva di materia

---

[1940] L'essere è infinitamente distante dal nulla, eppure l'essere infinito con la sua potenza fa passare il non-essere all'essere, creando l'essere finito, cosa della quale l'essere finito non può essere capace. Ma neppure l'essere infinito può fare che l'essere finito divenga infinito. Sta qui l'errore del panteismo. È possibile paragonare la distanza infinita dell'essere dal nulla alla distanza infinita del finito dall'infinito? Si tratta di due infiniti non paragonabili, perché il primo significa assenza di rapporto: tra il nulla e l'essere non c'è rapporto. Invece l'infinito e il finito, per quanto distanti, sono pur sempre sul piano dell'essere (N.d.C.).

[1941] I, 18, 4, 2m.

[1942] Questo fatto rende possibile il dialogo e l'intesa tra l'uomo e Dio e quindi rende possibile la religione rivelata, come il giudeo-cristianesimo, anche se naturalmente Dio dà alle cose un senso infinitamente più profondo di quello che noi comprendiamo (N.d.C.).

e la sua forma sostanziale è per conseguenza preesistente solo come forma, senza attuale inesione alla sua connaturale comparte materiale.

L'essere delle creature è dunque infinitamente più nobile nella Mente divina che nella loro realtà fisica, così pure le loro forme, nel loro essere-forma in assoluto, sono più perfette in Dio che negli effetti creati (ecco perché tra esemplato ed esemplare non v'è perfetta identità, ma solo un'approssimata, deficiente, conformità di quello a questo); invece le sostanze complete, composte di forma e di materia, sono più veramente (non «perfettamente») nelle creature fisicamente esistenti perché dotate di un qualcosa di dovuto alla loro natura materiale. «Si de ratione rerum materialium non esset materia, sed tantum forma, omnibus modis veriori modo essent res naturales in mente divina per suas ideas, quam in seipsis [...]. Sed quia de ratione rerum naturalium est materia, dicendum quod res naturales verius esse habent simpliciter in mente divina, quam in seipsis, quia in mente divina habent esse increatum, in seipsis autem esse creatum. Sed esse hoc, utpote homo vel equus, verius habent in propria natura quam in mente divina, quia ad veritatem hominis pertinet esse materiale, quod non habent in mente divina»[1943].

Si può dire dunque che, mentre le creature hanno *in mente Dei* un essere più vero quanto all'essere in assoluto, esse tuttavia hanno *in re* un essere più vero quanto all'essere proprio commisurato alla loro particolare natura. L'essenza rimane allora identica intenzionalmente, ma è diversa fisicamente a seconda del suo preesistere *in mente Dei* o del suo *esse in re ipsa*[1944]. La forma non cambia fisicamente specie passando dal generante al generato, ma l'essenza, pur mantenendo inalterato il suo contenuto intenzionale, cambia fisicamente[1945], se dall'essere sottoposta all'*esse increatum* in Dio passa al soggettarsi all'*esse creatum in re ipsa*. Il contenuto della potenza entitativa (essenza-ratio) preesiste nel Creatore, ma la potenza entitativa stessa (*essenza-natura*) viene creata assieme al suo essere finito e, per così dire, «dentro» al suo essere finito e partecipato.

6) L'esistenza delle creature dipende solo dalla volontà di Dio

228. È assolutamente e metafisicamente, necessario che le creature, in quanto tali, ovvero in quanto creature, siano meno

---

[1943] *Ibid.*, 3m.

[1944] Cfr. *ib.* 1m, la differenza tra "*esse in propriis naturis*" ed "*esse per proprias rationes*" (*natura* è essenza, *ratio* il suo contenuto logico).

[1945] Ontologicamente (N.d.C.).

perfette del loro Creatore: «Quia vero omnem creatam substantiam a perfectione divinae bonitatis deficere necesse est, ut perfectius divinae bonitatis similitudo rebus communicaretur, oportuit esse diversitatem i rebus»[1946]. Il fatto che l'essenza finita, a causa della sua finitezza, sia meno perfetta di quell'Essenza creatrice che è lo stesso infinito essere, è del tutto necessario e, se l'essenza finita esiste – cosa, questa, che non è affatto necessaria – allora il suo essere partecipato è giocoforza meno perfetto dell'essere per essenza della Causa prima che dà essere a tutto ciò che è. Supposto tuttavia che esista una creatura, non è necessario, si badi bene, ma opportuno e molto conveniente, che non ne esista una sola, ma che una moltitudine di enti finiti esprima limitatamente e diversamente quella perfezione che il sommo Ente possiede illimitatamente e semplicemente.

L'essere delle creature è dunque del tutto contingente, dipendente dalla sola divina volontà. Questa ama con assoluta necessità la Bontà infinita della divina Essenza, ma ama invece con altrettanto assoluta e sovrana libertà ogni sua possibile *participatio ad extra*: «Quod Deus suam bonitatem amet, hoc necessarium est: sed hoc non necessario sequitur, quod per creaturas repraesentetur, cum sine hoc divina bonitas sit perfecta. Unde quod creaturae in esse producantur, etsi ex ratione divinae bonitatis originem habeat, tamen ex simplici Dei voluntate dependet»[1947].

In altre parole, all'essenza di ognuna delle creature corrisponde come motivo una finita partecipabilità *per similitudinem* della Bontà divina, il che conferisce alle singole creature, per quanto finite, una certa (seppure derivata) necessità. Ma il fatto che esse siano poste nell'esistenza (*quod in esse producantur*), questo non ha nessuna ragione adeguata *ex parte obiecti*, ovvero dalla parte della creatura stessa rappresentante solo una minima «parte» dell'infinito Bene, ma solo *ex parte subiecti*, ovvero dalla parte di Dio liberamente volente. Che la creatura sia tale o talaltra finita similitudine di Dio è cosa necessaria, ma che un ente finito, in tale o talaltra misura deficiente dall'Ente perfettissimo, abbia essere, di questo non si trova nessuna ragione cogente nella natura stessa dell'ente creato; l'unico motivo della creazione, della partecipazione *per compositionem* dell'*actus essendi*, consiste esclusivamente nella sovrana decisione della divina volontà.

«Supposito autem quod Deus creaturis suam bonitatem communicare, secundum quod est possibile, velit per similitudinis modum: ex hoc rationem accipit quod sint creaturae diversae»[1948].

[1946] CG III, 97, n. 2724.
[1947] *Ibid.*, n. 2735 (a).
[1948] *Ibid.*, (b).

Supponendo dunque (1) che Dio voglia creare e (2) che voglia imprimere alle creature la somiglianza più grande possibile della sua perfezione, è necessario che le creature siano molteplici e differenziate. Infatti la perfezione che in Dio si trova realizzata *per essentiam*, nell'ente finito si verifica solo *per participationem*, parzialità che conduce all'imperfezione. Ed è per attenuare quest'ultima, per avvicinare cioè il mondo creato maggiormente alla somiglianza di Sé, che Dio moltiplica le creature e le diversifica in modo tale che quel che non esprime una di essere e di perfezione lo esprime un'altra, imitando così in modo molteplice e variato ciò che in Dio è semplice e uno nella sua immutabile pienezza.

Nondimeno, anche se Dio vuole il mondo possibilmente simile a sé, non vi è, come invece ipotizzava Leibniz, un mondo «migliore fra tutti» né vi è un obbligo qualsiasi presso Dio di creare il mondo in questa o quest'altra perfezione. «Non autem ex necessitate sequitur quod secundum hanc vel illam perfectionis mensuram, aut secundum hunc vel illum numerum rerum»[1949]. Ammesso che Dio voglia liberamente creare e che voglia imprimere un riflesso della sua infinita perfezione al creato, segue con necessità la molteplicità degli enti finiti, non però tale o talaltra molteplicità e, dato che il numero delle cose contribuisce alla perfezione dell'universo, non v'è nemmeno nessuna ragione cogente per cui Dio debba volere un determinato grado di perfezione per il mondo.

Supponendo tuttavia che Egli abbia deciso di creare un mondo perfetto in tale grado ben determinato e perciò dotato di un tale numero di creature, è necessario che vi sia una ben determinata perfezione delle forme e una altrettanto definita quantità della materia[1950], poiché la qualità (perfezione) delle creature dipende dalle forme, mentre la loro differenziazione numerica dipende dalla moltiplicazione dei sostrati materiali.

È dunque errata la posizione di coloro che credono «quod omnia simplicem voluntatem sequuntur absque ratione», ma anche quella opposta di chi sostiene «causarum ordinem ex divina providentia secundum modum necessitatis provenire»[1951]. Gli enti non derivano dalla semplice volontà di Dio, perché ogni ente ha una determinata essenza che è stata predefinita dalla divina conoscenza assieme all'ordine degli enti in un possibile universo sia secondo relazioni necessarie (fondate nell'essenza delle cose o nelle loro proprietà essenziali), sia secondo relazioni accidentali rispetto alle singole cose, ma costitutive dell'ordine essenziale di un ipotetico universo. L'ordine delle cause (seconde), e quindi delle sostanze

---

[1949] *Ibid.*
[1950] *Ibid.*, (c).
[1951] *Ibid.*, n. 2737.

gerarchicamente ordinate, non procede tuttavia da Dio per necessità, sia perché ogni dato ordine cosmico finito sarebbe potuto anche non esserci sia perché, anziché questo, sarebbe potuto esistere un altro ordine e per conseguenza un altro mondo. Non vi è dunque nessuna necessità, insita all'essenza, che essa esista, né vi è una necessità, intrinseca all'ordine delle cose finite, che esso sia tale e non altro (mentre l'essenza singola non può che essere determinatamente tale, assumendo rapporti altrettanto determinati, perché connaturali, ad altre essenze). Dio è dunque libero di creare o di non creare (*libertas quoad exercitium*), di creare un mondo tale o talaltro (*libertas quoad specificationem*).

Gli effetti naturali si riducono immediatamente alle cause seconde, ultimamente alla causa prima che è la divina volontà. Questo perché, mentre la taleità (essenza) dell'effetto deriva adeguatamente dalla natura della causa seconda e dall'ordine naturale delle cause seconde correlate tra loro, il suo semplice esistere (essere) deriva unicamente dalla divina volontà come deriva da essa anche il fatto che esistano delle cause seconde, che siano queste e non altre e che si ordinino tra loro in tale determinato modo. «Sic ergo, cum quaeritur *propter quid* de aliquo naturali effectu, possumus reddere rationem ex aliqua proxima causa: dum tamen, sicut in primam causam, reducamus omnia in voluntatem divinam»[1952]. L'effetto particolare va ricondotto alla causa finita, quello globale alla causa increata e creante, l'essenza dell'effetto deriva da una causa equivalente, ma l'essere di esso assieme a tutto l'universo con tutto l'ordine causale che esso contiene deriva da Dio, le essenze particolari delle cose sono oggetto del divino conoscere, il loro esserci è effetto della divina volontà che liberamente sceglie.

7) L'atto creatore è perfettamente libero

229. La perfetta libertà dell'atto creatore nei confronti della creatura è fondata sulla finitezza di quest'ultima, infinitamente distante dall'infinità della divina essenza che coincide con l'*actus ipse essendi* e della quale ogni essenza finita costituisce una remota similitudine. Non si tratta ovviamente dell'infinità numerica, potenziale, bensì di quella entitativa e attuale. «Infinitum autem, quantalibet adiectione finitorum facta, adaequari non potest quin infinitum excedat quantalibet finita, si etiam numero infinita existant. Nihil autem aliud praeter Deum constat esse secundum essentiam infinitum, cum omnia alia secundum essentiae rationem sub determinatis generibus et speciebus concludantur. Quotcumque igitur et quanticumque divini effectus comprehendantur, semper in

[1952] *Ibid.*, n. 2739.

divina essentia est ut eos excedat. Et ita plurium ratio esse possit»[1953].

Dio trascende ogni essenza per lo stesso motivo per cui Egli è l'esemplare di ogni essenza. L'unica infinita Essenza del sommo Ente costituisce l'idea di ogni altro ente, perché ogni ente per partecipazione (limitato) è similitudine dell'ente per essenza (infinito, perché puro atto di essere). Nell'Intelletto divino che contempla l'infinita sua Essenza sono dunque necessariamente implicite tutte le finite somiglianze di essa, tutte le sue possibili partecipazioni *ad extra*. Tutto ciò accade necessariamente, perché Dio non può non conoscere tutti i contenuti finiti virtualmente impliciti nell'oggetto primario del suo conoscere, tant'è vero che siffatti contenuti (idee) esistono in Dio in virtù dello stesso infinito e assolutamente necessario essere di Dio.

Nel contempo però il contenuto essenziale limitato, pur necessariamente conosciuto da Dio e altrettanto necessariamente esistente in Dio, è liberissimamente voluto da Dio ed esistente, non più in Dio, ma in sé, con l'esistenza sua propria, in un modo del tutto contingente. Infatti Dio conosce il finito necessariamente come un che di assolutamente non-necessario ovvero di non avente in sé la ragione sufficiente del suo essere. Dio non conosce dunque l'essere delle creature perché c'è[1954], ma tale essere c'è perché Dio l'ha conosciuto e liberamente voluto. L'essenza finita deriva dalla conoscenza divina. Il suo essere deriva, sì, anch'esso dalla conoscenza, ma solo con il contributo pratico della volontà e la volontà divina è libera proprio perché l'intelligenza divina contempla la finitezza dell'essenza predicamentale (*conclusa sub determinato genere et specie*) sullo sfondo dell'infinita sua Essenza che trascende ogni predicamento come lo stesso atto di essere pervade tutti i generi supremi ed è superiore a tutti.

«Divinus igitur intellectus, qui perfecte divinam essentiam cognoscit [...] omnem finitatem effectuum transcendit. Non igitur ex necessitate ad hos vel illos effectus coartatur»[1955]. Proprio perché il finito è differenza (similitudine) dell'infinito, proprio per questo esso è differente ed inferiore rispetto all'infinito, né può rivestirsi della finita partecipazione dell'infinito (essere) se non finitamente e contingentemente[1956]. E nemmeno un universo «infinitamente»

[1953] CG 11, 26, n. 1036.

[1954] Ossia come presupposto a Dio. Quando l'idealista dice che non si deve "presupporre nulla" (per esempio Bontadini), intende riferirsi al fatto che egli non ammette entità presupposte alla conoscenza che egli ne ha, perché per lui l'essere coincide all'essere da lui pensato (N.d.C.).

[1955] *Ibid.*

[1956] La creatura non è del tutto priva di qualunque infinità, soprattutto la creatura personale, come per esempio l'uomo col suo pensare e volere. Essa è

ricco di creature potrebbe adeguare l'ampiezza del divino intelletto strappando alla divina volontà un diritto, una necessità, rispetto al suo esistere[1957]. Infatti, nemmeno se per assurdo potesse esistere un infinito potenziale (numerico), infiniti enti finiti potrebbero costituire anche un solo ente infinito (essenziale e attuale). La moltiplicazione delle creature costituisce un pietoso rimedio al loro difetto, ma è un rimedio che non potrà mai guarire del tutto il marchio dell'insufficienza ontologica che segna non solo ogni ente finito in particolare, ma anche ogni loro dato insieme in generale.

8) Libertà di esercizio e libertà di specificazione

230. Rispetto alla creazione Dio mantiene sempre una sovrana libertà, e ciò sia quanto all'esercizio dell'atto creatore, sia quanto alla sua specificazione. Per quanto concerne l'esercizio di tale atto è facile intuirlo, poiché si tratta allora di dare o meno l'essere a dei supposti che, nella loro natura, non connotano nessun diritto o esigenza ad averlo piuttosto che a non averlo. «Ostendimus Deum non agere quasi ex necessitate naturae, sed voluntatem eius esse omnium rerum causam; neque etiam ipsam voluntatem naturaliter et ex necessitate determinari ad has res. Unde nullo modo iste cursus rerum sic ex necessitate a Deo provenit, quod alia provenire non possent»[1958]. Dio non agisce per natura, ma per volontà e la sua volontà è causa delle cose finite non in quanto è natura (*voluntas ut natura*), che così sarebbe comunque determinata *ad unum*, bensì in quanto è reduplicativamente volontà (*voluntas ut voluntas*).

La volontà in quanto è volontà è certamente libera, ma non lo è *quoad specificationem* là dove l'intelletto le presenta il bene come adeguante il suo stesso oggetto formale ovvero la stessa *ratio infinita boni*. Alcuni hanno allora pensato che Dio agisca non già per necessità di natura, ma per necessità della sua sapienza e giustizia. E questo è certamente vero *ex parte subiecti*, perché la potenza attiva di Dio è la sua stessa sapienza, e anche *ex parte obiecti* tutto ciò che Dio può è misurato dalla sua scienza. Ma una cosa è la scienza che Dio ha di se stesso e delle cose alla luce di se stesso, e un'altra cosa è quell'*ordo a divina sapientia rebus inditus, in quo ratio iustitiae consistit*[1959].

---

finita nell'essere e nella sua natura, ma il suo spirito ha una dimensione di infinità ed è in rapporto con l'Infinito (N.d.C.).

[1957] L'idea di Giordano Bruno di un universo di infiniti mondi non è ancora un'idea panteistica (N.d.C.).

[1958] I, 25, 5 c.

[1959] *Ibid.*

Una cosa è la scienza infinita delle cose finite che si realizza nella mente di Dio e un'altra è la sua partecipazione finita *ad extra* costitutiva delle cose stesse nelle loro nature ben definite. Vale dunque da una parte che «nihil sit in Dei potentia quod non sit in ordine divinae sapientiae; nam divina sapientia totum posse potentiae comprehendit». Dall'altra però è altrettanto vero che «ordo a divina sapientia rebus inditus non adaequat divinam sapientiam, sic ut divina sapientia limitetur ad hunc ordinem». Dio non può non pensare tutte le idee, ma nessuna idea, né un insieme di idee, possono costringere Dio a essere posti nell'essere. Infatti Dio dà l'essere alle creature per esprimere in esse *ad extra* una similitudine della sua bontà e, se il mezzo (tale determinata creatura) adeguasse il fine (bontà divina), Dio sarebbe costretto, supponendo che voglia il fine, a ricorrere anche al mezzo che in tal caso sarebbe necessario *ad finem*. Dato invece che nessun mondo finito adegua l'infinita bontà del suo Creatore, Dio, checché ne dica Leibniz, non è tenuto a scegliere questo mondo piuttosto che quell'altro.

La scienza di Dio non determina la volontà nell'atto di creare, ma la lascia eminentemente libera. La scienza che Dio ha delle cose è causa delle cose medesime quanto alla loro essenza, non quanto alla ragione del loro essere che deriva unicamente dalla divina volontà. «Creaturae sequuntur Dei scientiam sicut effectus causam, non sicut propriam rationem essendi, ut sic nihil aliud sit creaturam esse quam a Deo sciri»[1960]. L'intelletto divino è immediatamente produttivo delle cose, ma da sé produce solo le idee delle cose, mentre l'essere di queste cose, anziché di quelle altre, lo produce con l'aggiunta della volontà.

La libertà divina è abissale e del tutto diversa da ogni libertà creata. E ciò è dato dal fatto che da un lato essa non domina per nulla l'azione (perfettamente immanente, identica alla divina natura e altrettanto necessaria)[1961], ma domina gli effetti dell'azione (esseri finiti infinitamente inferiori all'infinito essere e bene della loro Causa e del loro Fine) e dall'altro per il fatto che la scelta divina rimane del tutto immotivata *ex parte rerum*. Infatti, mentre la libertà creata trova tramite l'intelligenza pratica sempre qualche lieve motivo per cui scegliere tale cosa anziché talaltra, la libertà divina non è motivata dalla consapevolezza che le cose siano buone, ma le cose

---

[1960] *De Pot.*, 7, 9, 6m.

[1961] È la volontà creata che domina la sua azione, perché le è esterna ed esce da lei come un qualcosa di contingente. Ma la volontà divina, identificandosi col suo stesso agire, non domina la sua azione, la quale è assolutamente necessaria come la stessa volontà e come l'Essere divino. L'uomo può perdere il controllo delle sue azioni, perché si tratta di accidenti contingenti estrinseci alla sua sostanza; ma in Dio ciò è impossibile perché in Lui il suo agire s'identifica con la sua sostanza e la sua essenza (N.d.C.).

sono buone perché liberamente scelte. Dato l'infinito distacco dell'essenza finita dall'infinito atto di essere, l'esserci delle cose non è *per nulla* fondato nella loro essenza e nella loro verità (intelligibilità), ma solo e assolutamente nella divina libertà. Ecco perché la S. Scrittura suggerisce l'idea che Dio vede il bene delle cose dopo averle liberamente create: Gen 1, 31: «*Viditque Deus cuncta quae fecerat; et erant valde bona*».

9) Dio agisce solo mediante lo spirito

231. Dio è un agente esclusivamente spirituale, tale da produrre degli effetti esterni a sé solo e unicamente per mezzo dell'intelletto e della volontà[1962]. Infatti l'essenza di Dio è l'essere, sicché, se Dio agisse per essenza o natura, Egli dovrebbe produrre un solo effetto determinato dalla sua natura, giacché la caratteristica imprescindibile di ogni agente naturale è quella di essere determinato *ad unum*. Ora, dato che la natura divina è l'*esse ipsum*, per natura sua Dio non potrebbe produrre altro se non appunto un essere per sé sussistente distinto da sé, cosa assolutamente impossibile, perché l'essere per sé sussistente non è né moltiplicabile (in quanto sussistente) né causabile (in quanto atto puro e ultimo).

In Dio di determinato c'è solo l'essere e per conseguenza le sue azioni *per naturam* sono solo le processioni incausali *ad intra* come ci insegna la Rivelazione. Il causabile *ad extra* è solo l'ente per partecipazione, la sostanza partecipe dell'atto di essere, e a tale effetto la natura di Dio non è per nulla determinata, dato che Essa infinitamente lo trascende: come l'essere è al di sopra di ogni essenza che non è essere, così la natura divina è al di sopra di ogni natura creata o creabile. Per conseguenza, la determinazione dell'Agente divino a produrre questo anziché quello è esclusivamente da addebitarsi alla volontà e all'intelletto: «Omne [...] agens per naturam, habet esse determinatum. Cum igitur esse divinum non sit determinatum[1963], sed contineat in se totam perfectionem essendi,

---

[1962] Esseri materiali come siamo, facciamo fatica a comprendere la potenza dello spirito. Comprendiamo che lo spirito possa produrre un pensiero, un atto del volere, ma non che possa produrre anche la materia. Ci vengono in mente le fate che producono un gatto con un colpo di bacchetta magica. Certo questo non appartiene al nostro spirito, però lo spirito divino è capace anche di questo. L'idealismo su questo punto ha una certa chiarezza; il guaio è che pretenderebbe assegnare anche all'uomo il potere divino di produrre l'essere materiale (concepito peraltro come pensato dall'uomo) (N.d.C.).

[1963] Qui "determinato" sta per "finito". Ma se per determinato intendiamo "con tale essenza", anche Dio è determinato, perché ha una sua essenza precisa, unica, ben distinta, inconfondibile e riconoscibile, come del resto ogni sostanza singola e soprattutto ogni persona (N.d.C.).

non potest esse quod agat per necessitatem naturae; nisi forte causaret aliquid indeterminatum et infinitum in essendo; quod est impossibile [...]. Non igitur agit per necessitatem naturae; sed effectus determinati ab infinita ipsius perfectione procedunt secundum determinationem voluntatis et intellectus ipsius»[1964].

La natura divina è l'essere stesso e, dato che l'essere, come tale, risulta del tutto incausabile, Dio non agisce in nessun modo *per naturam* al di fuori di Sé. Le eventuali partecipazioni *ad extra* dell'infinita sua *perfectio essendi*, sono note a Dio in virtù del solo suo Intelletto intuente, l'Essenza stessa di Dio come suo oggetto primario. Le reali partecipazioni, efficientemente causate, dell'atto di essere comunicato *per compositionem* alle nature finite, derivano invece prima dalla volontà e poi dall'intelletto, poiché in sé nessun'essenza finita contiene la *ratio essendi*, il motivo per cui essere anziché non essere, sicché la decisione al riguardo spetta alla sola divina Volontà seguìta dall'Intelletto. «Forma naturalis, in quantum est forma manens in eo cui dat esse, non nominat principium actionis; sed secundum quod habet inclinationem ad effectum. Et similiter forma intelligibilis non nominat principium actionis secundum quod est tantum in intelligente, nisi adiungatur ei inclinatio ad effectum, quae est per voluntatem. Cum enim forma intelligibilis ad opposita se habeat (cum sit eadem scientia oppositorum), non produceret determinatum effectum, nisi determinaretur ad unum per appetitum [...]. Manifestum est autem quod Deus per intellectum suum causat res, cum suum esse sit suum intelligere. Unde necesse est quod sua scientia sit causa rerum, secundum quod habet voluntatem coniunctam»[1965].

Ogni causa efficiente è tale non solo in virtù della sua forma ma, ultimamente e perfettamente, solo in virtù della sua determinazione finalistica. Similmente l'intelletto da solo non agisce se non si aggiunge all'intenzione la scelta e l'esecuzione della volontà. Senonché l'agente finito dipende dal suo fine; la sua forma è (passivamente) finalizzata. Similmente la volontà creata riceve le sue motivazioni dall'intelletto. La Causa prima invece è finalizzante (attivamente) senza essere finalizzata, sicché in essa la volontà (determinazione del fine) precede l'intelletto (che prende atto del fine predeterminato)[1966].

[1964] I, 19, 4 c.

[1965] I, 14, 8 c.

[1966] La volontà divina non appetisce un bene precedentemente conosciuto dall'intelletto, come avviene in noi, ma, poichè in Dio volontà ed intelletto si identificano, l'intelletto conosce ciò che la volontà vuole. Nell'idealismo panteista, che attribuisce all'uomo ciò che appartiene a Dio, avviene nell'uomo ciò che qui è attributio a Dio: come dice Heidegger: "La verità è la libertà" (N.d.C.).

10) Dio vuole una molteplicità di creature

232. La molteplicità delle creature è in sé buona e come tale voluta da Dio. Non si tratta, come pensavano gli gnostici, di qualche increscioso incidente nella processione delle cose dal primo principio, di un guasto nell'azione del primo Agente al quale Esso avrebbe assistito passivo ed impotente. L'uguaglianza procede sempre dall'uno, la disuguaglianza dai molti, tant'è vero che l'uguale si realizza sempre allo stesso modo, il disuguale invece in modi e gradi per sé diversi. La natura causa per sé l'uguale in quanto è determinata *ad unum*, a meno che la disuguaglianza non si introduca a causa di un difetto o nell'agente o nel ricevente (o anche, sinteticamete, di un agente troppo debole per vincere la resistenza e la passività del ricevente la sua azione)[1967].

È esattamente questa la differenza tra l'agente univoco e analogo. Il primo tende a produrre l'uguale a sé e subisce la disuguaglianza a causa della potenza non adeguatamente vinta dall'atto. Il modello di questo tipo di agire è l'agire fisico, naturale, in cui l'agente è determinato *ad unum* e l'effetto riceve la stessa sua specie (forma) in un individuo diverso (perché determinato da sostrato materiale distinto). Il secondo al contrario tende a produrre originariamente e attivamente il disuguale da sé, un qualcosa che è solo partecipazione (similitudine, imitazione) della sua causa. L'effetto comporta allora non solo la comunicazione dell'atto (forma, perfezione, etc...), ma anche, ed immediatamente, quella della sua determinazione a tale o talaltro grado di somiglianza con l'attualità della causa.

Il paradigma di questa causalità essenzialmente analoga è l'agire di Dio *ad extra*, in particolare la creazione, che è comunicazione dell'atto d'essere a dei sussistenti che trovano la ragione del loro esistere non in sé, ma al di fuori di sé. L'essere non è causabile se non analogicamente, perché l'essere per essenza è escluso dalla causalità passiva e l'essere per partecipazione non è pienezza di essere, ma parte dell'essere, così da essere causabile solo simultaneamente e come essere e come tale determinato grado di partecipazione all'essere: essere nell'essenza ed essenza rivestita di essere[1968].

[1967] *De Pot.*, 3, 15 c.: "Cum autem omne agens sibi simile producat, oportet quod natura ad illam similitudinem tendat producendam quae est determinate in uno. Cum aequalitas ab unitate causetur, inaequalitas vero ex multitudine quae vario modo se habet (ratione cuius non est aliquid alteri aequale nisi uno modo, inaequale vero secundum multos gradus) natura semper facit sibi aequale, nisi sit propter defectum virtutis activae, vel receptivae sive passivae".

[1968] L'essere come tale non è causabile perché dovrebbe avere una causa superiore. Ora non c'è niente al di là dell'essere. Se di fatto certi atti d'essere sono causati, è perché non sono l'essere, ma solo partecipazione di essere; e per questo hanno al di sopra di sé l'essere per essenza (N.d.C.).

La potenza attiva del Creatore, essendo infinita, non conosce degli ostacoli di cui potrebbe subire la resistenza[1969], sicché le differenze tra le creature non derivano da fattori esterni alla divina Volontà, bensì dalla divina Volontà stessa che è perfettamente libera di determinare l'effetto a tale o talaltro grado di distanza da Sé, dato che nell'effetto non v'è nulla di reale prima che esso esista, così che tutto ciò che v'è di reale in esso, compresa la stessa sua differenza da altri enti, segue la scelta della Volontà creatrice: «Creatura vero, quae est inaequalis, non naturaliter, sed per voluntatem procedit; sunt enim multi gradus inaequalitatis. Nec potest dici quod divina virtus ad unum determinetur tantum, cum sit infinita. Unde cum divina virtus se extendat ad diversos gradus inaequalitatis in creaturis constituendos, quod in hoc gradu determinato creaturam constituit, ex arbitrio voluntatis fuit, non ex naturali necessitate»[1970]. L'infinita superiorità ontologica dell'essenza divina (essere) rispetto ad ogni data essenza creata fa sì che nei riguardi di quest'ultima, qualunque essa sia, Dio sia sempre altrettanto infinitamente libero.

233. La differenza, nella creatura, tra essenza ed essere fa sì che la prima sia oggetto dell'intelligenza divina e abbia per conseguenza una qualche sua necessità intrinseca, l'altro invece, l'essere, è oggetto esclusivamente della libera volontà del Creatore, in quanto, avendo la sua *ratio* al i fuori dell'essenza finita, non v'è in quest'ultima nessuna necessità ad essere piuttosto che a non essere. Dio, secondo ogni tipo di causalità, è liberissimo di creare o di non creare, di porre in essere questo o quest'altro universo. L'unica «necessità» costringe non già Dio a creare, ma la creatura stessa, se c'è, ad essere se stessa.

È la ben nota *necessitas ex suppositione*: supponendo che Dio voglia creare tale ente non può non crearlo secondo le esigenze dei suoi princìpi formali intrinseci rispettandone la natura. «Relinquitur igitur quod debitum in operibus divinis esse non potest nisi ex forma, quae est finis operationis. Ipsa enim, cum non sit infinita, habet determinata principia, sine quibus esse non potest; et determinatum modum essendi, ut si dicamus, quod Deus intendat hominem facere, necessarium est et debitum quod animam

---

[1969] Quando si dice che il peccatore resiste alla volontà divina di salvarlo (disobbedendo ai divini comandamenti), ci si riferisce non alla volontà divina assoluta e conseguente (e quindi alla grazia efficace), ma alla volontà divina antecedente e condizionata (connessa alla grazia sufficiente) (N.d.C.).

[1970] *Ibid.*

rationalem ei conferat et corpus organicum[1971], sine quibus homo esse non potest»[1972].

L'universo che è[1973] esprime con il suo stesso essere la bontà di Dio di cui esso è una partecipazione, ma nel contempo, quanto a ciò che l'universo può essere, dato ogni tipo di universo possibile, quantunque perfetto, è sempre pensabile un universo migliore di esso: «(Plato) posuit [...] quod bonitati Dei ab eo intellectae et amatae debitum esset tale universum producere, ut sic optimus optimum produceret. Quod quidem potest esse verum, si solum quantum ad ea quae sunt respiciamus; non autem si respiciamus ad ea quae esse possunt. Hoc enim universum est optimum eorum quae sunt; et quod sit sic optimum, ex summa Dei bonitate habet. Non tamen bonitas Dei est ita obligata huic universo, quin melius vel minus bonum aliud universum facere potuisset»[1974]. In altre parole, l'universo di fatto esistente possiede tutto quell'essere che deve avere secondo la sua natura, ma che al di sopra della sua natura non ve ne possa essere un'altra più perfetta è semplicemente falso, poiché la distanza di ogni data essenza finita dall'essere (infinito) è infinita, suscettibile di infiniti gradi essenziali di perfezione intermedi tra l'essenza data partecipe di essere e l'Essenza che è l'Essere.

Vi sono dunque molte realtà contenute nella potenza divina (potenza assoluta che esclude solo i contraddittori), che tuttavia Dio non fa secondo intelletto e volontà (potenza ordinata)[1975]. Infatti il potere precede l'intelletto e la volontà, mentre il fare li segue, sicché Dio può molte cose che non prevede e non vuole, ma non fa nulla che non preveda e non voglia.

c. *La confluenza delle due linee di partecipazione*

1) L'essere creatura non coincide con l'essere creata

234. L'essere creato è un che di reale nell'ente finito[1976], poiché ogni ente finito, in quanto ente per partecipazione, è un ente causato, un ente la cui *ratio essendi* si trova al di fuori di sé, nell'Ente per sé sussistente, Causa prima di ogni altro ente. Eppure l'essere creato non si identifica *sic et simpliciter* con l'essere finito, sebbene ne

---

[1971] Se l'uomo è un animale razionale, possiamo esser certi che anche Dio lo pensa così. Nel campo delle essenze naturali possiamo esser certi di sapere che cosa Dio pensa, benchè ovviamente lo pensi infinitamente meglio di noi (N.d.C.).

[1972] *De Pot.*, 13, 6 c.

[1973] Esistente (N.d.C.).

[1974] *Ibid.*

[1975] Cfr. I, 25, 5, 1m.

[1976] Cfr. I, 45, 3 c.

costituisca una proprietà essenziale. In altre parole, è proprio all'essere finito l'essere creato, ma non si può dire che l'essere causato (creato) sia il costitutivo stesso dell'essere per partecipazione[1977].

Ora la partecipazione è strettamente legata alla causalità, sicché ogni ente è partecipato in quanto causato e viceversa. Se dunque l'ente per partecipazione non è interamente riconducibile all'ente causato, ciò vuol dire che vi è in esso un qualcosa che si sottrae alla causalità. Non certo alla causalità in assoluto, poiché la partecipazione avviene tramite la causalità, ma a questo tipo di causalità in particolare. Nell'ente creato si verifica un'intersezione di due linee causali (e partecipative) corrispondenti alla duplice dimensione fondante l'ente finito, ovvero all'essenza e all'essere, e costituenti un'analoga intersezione di due tipi di analogia: dell'analogia attributiva (essenziale, formalmente gerarchica) con quella proporzionale (esistenziale, compositiva della potenza con l'atto).

«Creatio passive accepta est in creatura et est creatura. Neque tamen oportet quod alia creatione creetur, quia relationes, cum hoc ipsum quod sunt, ad aliquid dicantur, non referuntur per aliquas alias relationes, sed per seipsas»[1978]. La creazione passiva è nella

---

[1977] Ciò può sorprendere, perché, per esprimere la totale dipendenza della creatura dal Creatore, si potrebbe esser portati a credere che tutto l'essere della creatura si risolva nel suo esser creata. E invece è proprio per esprimere correttamente tale dipendenza che occorre distinguere nella creatura la creatura stessa, come *sostanza*, dal suo esser creata, che appartiene all'accidente (benchè qui essenziale) della *relazione* (con Dio). La creatura *ha* una relazione con Dio, non è semplicemente una relazione con Dio. La creatura è una sostanza, non è una relazione. L'esser creata è una relazione, non è una sostanza. Sta qui la dignità ontologica e la relativa autonomia della creatura da Dio (si pensi al libero arbitrio).Tale accidente è l'essere stesso della creatura, come essere creato e partecipato. Ma la creatura non si risolve nel suo essere: ha un'essenza distinta dal suo essere. Invece la sostanza della creatura è la sua essenza. Proprio il fatto che l'essere non entri nell'essenza della creatura determina il suo esser creatura, ossia la sua totale dipendenza da Dio. Se invece volessimo far entrare il suo essere (ossia il suo esser creata), nell'essenza della creatura, questo sarebbe proprio il modo di annullare la sua creaturalità ed anzi la faremmo diventare Dio, giacchè solo in Dio l'essere costituisce la sua essenza.

Ecco perché in una visuale panteistica è comodo identificare la creatura col suo essere creata, magari dando l'impressione di sostenere pèroprio la dipendenza della creatura da Dio. Questo è uno di quei luoghi della metafisica dove se non si sta attenti, si viene obbiettivamente a dire proprio il contrario di ciò che si vorrebbe dire, come anche quando, per portare un altro esempio, per accentuare nella persona il ruolo della relazione, si vorrebbe negare la persona come sostanza e risolverla nella relazione: è proprio la maniera di *relativizzare* la dignità della persona (N.d.C.).

[1978] *Ibid.*, 2m.

creatura ed è creatura a sua volta. L'affermazione "*creatio passive accepta est creatura*" non significa che l'essere della creatura coincida con il suo essere creato, ma che il suo essere creato è a sua volta un che di creato nella creatura stessa. Si tratta dunque di un *ens in subiecto* ovvero di un accidente e per giunta di un accidente appartenente al predicamento della relazione.

L'essere creatura è *nella* creatura una relazione all'Origine creatrice del suo essere. Ora, questa relazione è una relazione predicamentale e non trascendentale, perché l'essere della creatura non coincide con il suo essere-creatura. «Creationis, secundum quod significatur ut mutatio, creatura est terminus, sed secundum quod vere est relatio, creatura est eius subiectum, et prius ea in esse, sicut subiectum accidente. Sed habet quandam rationem prioritatis ex parte obiecti ad quod dicitur, quod est principium creaturae»[1979]. La relazione costitutiva della creazione passiva è prima della creatura quanto all'effetto (termine di riferimento) della relazione, perché il Creatore è prima dell'essere da Lui creato, ma quanto al soggetto (termine di inesione) della relazione stessa la creatura è prima della creazione come il soggetto è prima dell'accidente. Se la relazione della creatura al Creatore fosse trascendentale, secondo tutta l'essenza dell'ente creato, non vi sarebbe luogo per la distinzione tra soggetto e relazione, ma il soggetto sarebbe già in sé e da sempre relazionato, per la sua stessa essenza, all'origine del suo essere, di quell'essere che esso, in quanto creato, ha per partecipazione e per causalità.

La relazione di «essere-creatura» si aggiunge all'essere della creatura, perché l'essere della creatura ha la dignità di una sostanza, di un essere partecipato a un'essenza sussistente, distinta dall'essere ricevuto e precedente rispetto a esso. È la costituzione compositiva dell'ente finito (essenza potenziale attuata dall'essere) che garantisce la sua relativa autonomia ontologica espressa nel carattere predicamentale della relazione dell'«essere creato» che rapporta la creatura al Creatore. Sia l'essenza che l'essere creati derivano interamente dalla Causa prima di ogni ente, ma in linee diverse di causalità (formale-esemplare, efficiente-finale) e per conseguenza secondo due tipi di partecipazione: uno, fondamento dell'attribuzione, che rapporta le essenze finite all'Essenza identica con l'*ipsum esse*; l'altro, alla base della proporzionalità, che diffonde l'atto di essere sulle essenze sussistenti (sostanze) facendole emergere dal nulla. Il primo è di carattere formalmente limitativo (gerarchia formale), l'altro è invece di tipo nettamente compositivo (attuazione di un sostrato potenziale). Così l'essere si rapporta alla sua Causa tramite l'essenza cui inerisce e l'essenza si rapporta al suo

[1979] *Ibid.*, 3m.

Esemplare supremo tramite l'essere che essa partecipa. In entrambi i casi il rapporto è mediato e perciò accidentale-predicamentale.

2) Un accidente che viene dal di fuori del soggetto

235. La relazione di «creazione», essendo di indole predicamentale, non è l'essenza stessa della creatura, bensì un qualcosa di accidentale nella sostanza creata. Nel contempo però tale relazione come *accidens in subiecto* è concreata con il suo soggetto, che è la creatura e perciò sembra dipendere e derivare dalla creazione. È chiaro che la «creazione» – relazione e esclusivamente la *creatio passive sumpta*, l'effetto dell'atto creatore nella realtà creata, mentre la «creazione» – origine, e della creatura e del suo rapportarsi al Creatore, coincide con l'atto creatore stesso ovvero con la *creatio active sumpta*.

La relazione di creazione è perciò dipendente dal soggetto creato quanto all'essere, non però quanto alla causalità: essa infatti è nel soggetto, ma procede causalmente non dal soggetto, bensì piuttosto assieme al soggetto dalla Causa creatrice. «Illa relatio accidens est, et secundum esse suum considerata, prout inhaeret subiecto, posterius est quam res creata; sicut accidens subiecto, intellectu et natura posterius est; quamvis non sit tale accidens quod causetur ex principiis subiecti. Si vero consideretur secundum suam rationem, prout ex actione agentis innascitur praedicta relatio, sic est quodammodo prior subiecto, sicut ipsa divina actio, est eius causa proxima»[1980]. L'essere della relazione di «creazione» è un essere accidentale, dipendente dal soggetto cui inerisce. Invece la sua *ratio, ciò che* quella relazione è, non deriva dai princìpi del soggetto (dall'essenza della sostanza), ma dall'azione creatrice di Dio. Si tratta dunque di una relazione inerente al soggetto, ma nel contempo tale da accadergli non in virtù di esso stesso e dei suoi princìpi costitutivi, bensì per la partecipazione da una Causa infinitamente superiore a ogni soggetto creato.

Eppure, se l'ente creato dipende dal suo Creatore secondo tutta la sua sostanza, come può non riferirsi a Lui pure secondo tutta la sua sostanza (con una relazione trascendentale)?[1981] Ora nel rapporto a Dio la sostanza della creatura (posta tutta intera nell'essere) è la causa della relazione, ma la relazione (predicamentale e dunque aggiunta alla sostanza), è la forma stessa del rapporto suddetto:

[1980] *De Pot.*, 3, 3, 3m.

[1981] *Ib.*, 7, 9, arg. 4: "Praeterea, secundum hoc, creatura refertur ad Deum secundum quod ab ipso procedit. Sed creatura procedit a Deo secundum ipsam substantiam. Ergo secundum suam substantiam refertur ad Deum, et non secundum aliquam relationem supervenientem".

«Creatura refertur ad Deum secundum suam substantiam, sicut secundum causam relationis; secundum vero relationem ipsam formaliter; sicut aliquid dicitur simile secundum qualitatem causaliter, secundum similitudinem formaliter. Ex hoc enim creatura similis denominatur»[1982].

La sostanza è causa della creazione passiva (relazione) come la qualità è causa della similitudine. Si tratta dunque non già della causalità efficiente (così infatti la creazione deriva dal Creatore stesso) né dell'inesione al soggetto (seppure così sia vero che la relazione come accidente dipende dal suo sostrato di inesione), ma del fondamento. Solo così infatti la qualità causa, fonda, la similitudine. Ma se il fondamento della relazione è tutta la sostanza, non si torna forse alla relazione trascendentale che si verifica, appunto, secondo tutta la sostanza? Infatti, così sarebbe, se la sostanza significasse la semplice essenza della cosa, ma sostanza creata in quanto creata vuol dire essenza sussistente posta nell'essere, sostanza che riceve l'atto di essere, che si compone con l'atto di essere e per conseguenza subisce tramite una *passio* la ricezione dell'atto di essere.

La sostanza creata si riferisce al Creatore tramite una relazione fondata sulla sostanza in quanto tale sostanza, al di là di sé e delle sue esigenze essenziali, *subì* la ricezione passiva dell'essere entitativamente attuante. La sostanza dunque c'è solo tramite l'essere ricevuto, eppure l'essere è ricevuto solo nella sostanza già esistente per mezzo di esso. Ricezione dell'essere nell'essenza e costituzione dell'essenza come esistente tramite l'essere ricevuto: ecco di nuovo l'intersecarsi delle due linee partecipative che garantisce la consistenza propria dell'ente finito e per conseguenza l'accidentalità della sua relazione di «essere creato» all'Origine del suo essere.

3) L'autonomia dell'ente finito[1983]

236. L'autonomia dell'ente finito espressa nel carattere predicamentale, mediato, del suo rapportarsi al Creatore suppone nella costituzione dell'ente suddetto sia l'ordine del supposito finito all'Ente per sé sussistente, che ne definisce la finitezza e la collocazione nella «gerarchia formale», sia la composizione di quel supposito con l'atto di essere che garantisce l'intrinsecità dell'*esse*

[1982] *De Pot.*, 7, 9, 4m.

[1983] Dio crea l'ente, lo conserva e lo governa; ma nel contempo, soprattutto alle creature più elevate (la persona) dà risorse proprie (seppur limitate) di autogoverno e automantenimento, che le rendono più simili al Creatore che non le creature inferiori (N.d.C.).

tanto nella Causa prima – per essenza – quanto nel causato – per partecipazione.

Data la corrispondenza della partecipazione compositiva con l'analogia di proporzionalità e della partecipazione per limitazione formale (gerarchia formale) con l'analogia di attribuzione, ne consegue che l'ente finito, nella sua consistenza propria di ente, oltre che di causato (e si noti bene come l'aspetto statico, tanto deprecato dal dinamismo ossessivo del pensiero moderno, garantisca, esso ed esso solo, la relativa indipendenza della creatura dal Creatore)[1984], dovrà essere concettualmente rappresentato in chiave della duplice analogia, e di attribuzione e di proporzionalità, che non formano altro che una sola *analogia entis*, analogia perfetta e completa, una in sé, sebbene costituita da aspetti realmente differenziati, in modo tale che quella attributiva, fondante, sia come virtuale, mentre quella proporzionale, perfettiva, è formale.

In alcuni autori recenti si nota un netto patteggiare a favore dell'attribuzione «intrinseca» con la tendenza a spostare la proporzionalità in un secondo piano meno rilevante[1985]. Il Gaetano viene criticato senza tregua, Suarez si trova riabilitato con altrettanta decisione, la proporzionalità si vede relegata tra gli «scritti giovanili» e l'attribuzione esaltata come espressione del pensiero «maturo» dell'Aquinate.

Dov'è invece la verità? Anzitutto ci pare poco attendibile storicizzare gli scritti dell'Aquinate dividendoli in giovanili e maturi come una certa moda di cattivo gusto ormai impone al pensiero contemporaneo «laico». Ci pare altresì, *sine ira et studio*, alquanto sospetto accusare il Gaetano di fraintendere sistematicamente S. Tommaso e proporre nel contempo, seppure un po' come di contrabbando, il sincretista modernizzante Suarez quale suo interprete fedele. In tutto ciò vi è un malinteso chiarito già da Giovanni di S. Tommaso: «Aliqui [...] recentiores censent in analogis attributionis posse salvari quod ratio significata non solum intrinsece sit in principali analogato, sed etiam in aliis analogatis, dependenter tamen ab illo primo analogato. Et contra vero ad analogiam proportionalitatis dicunt semper requiri aliquid

---

[1984] La creatura dipende totalmente da Dio nell'essere, ma la sostanza della creatura è dotata di una relativa indipendenza rispetto al suo sussistere e al suo agire, benchè anche questi atti trovino in Dio la loro causa prima (N.d.C.).

[1985] Siano citati a titolo di esempio e rispettando le dovute differenze tra loro: C. FABRO, *La nozione metafisica di partecipazione secondo S. Tommaso d'Aquino*, Milano, 1939, Torino 1950; L. B. GEIGER, *La participation dans la philosophie de St. Thomas d'Aquin*, Paris, 1942 [primato della gerarchia formale]; B. MONTAGNES, *La doctrine de l'analogie de l'être d'après St. Thomas d'Aquin*, Louvain-Paris, 1963; A. CAMPODONICO, *Alla scoperta dell'essere (Saggio sul pensiero di Tommaso d'Aquino)*, Milano, 1986.

attributionis vel metaphorae. Et hoc sequitur ex primo, quia existimant analogiam attributionis dari hoc ipso quod una forma invenitur per prius in uno et per posterius in alio, etiam si intrinsece sit in utroque»[1986].

In tutto ciò vi è tuttavia uno sbaglio di fondo, perché il paragone non avviene tra la semplice proporzionalità e la semplice attribuzione, bensì tra la semplice proporzionalità e l'attribuzione formalmente completata dalla proporzionalità, che pure ci si ostina a chiamare «attribuzione» e per giunta «intrinseca», e così è certo facile che quest'ultima, completa come è, superi la prima, ma da ciò non risulta per nulla che l'attribuzione *da sé* sia più formale della proporzionalità semplice. «Si (forma denominans est) proportionali modo una, et in utroque analogato intrinscece invenitur, nihil illi deest ut sit analogum proportionalitatis, ut ex eorum definitione constat. Ergo ut detur analogia attributionis ab istis distincta debet fieri denominatio, non per formam in singulis intrinsece, et in aliis denominantem extrinsece, sicut sanitas intrinsece est in animali, in herba autem, vel medicina, non datur intrinsece forma sanitatis, sed extrinsece»[1987]. In altre parole, vi è, certo, un'attribuzione intrinseca, solo che non è intrinseca in quanto attribuzione, bensì in quanto virtualmente implicita nel contesto di una proporzionalità, che formalmente la perfeziona e la completa *in genere analogiae*.

4) L'analogia tra Creatore e creatura

237. Tutto ciò risulta chiaramente dai testi tomistici che, seppure giovanili (come il *Commento alle Sentenze*), conoscono la partecipazione per imitazione e, seppure «maturi» (come la *Summa Theologiae*), non escludono affatto l'intrinsecità dell'ente in Dio (da sé) e nelle creature (per composizione partecipativa con l'essenza potenziale), ma solo ed esclusivamente la precedenza di qualche «ente» rispetto a Dio che è il Sommo e perciò anche il Primo Ente in assoluto.

Vi è una comunità tra la creatura e il Creatore che permette la loro comune "*reductio ad unum*". Si tratta però di una comunità non univoca (è inutile accennare all'equivocità che distrugge ogni comunanza più che meramente nominale), bensì analoga o proporzionale (è fin troppo ovvio che tra creatura e Creatore non vi è uguaglianza, ma solo, semmai, proporzione). «Talis autem communitas (scil. analogiae) potest esse dupliciter. Aut ex eo quod aliqua participant aliquid unum secundum prius et posterius, sicut

---

[1986] JOANNES A. S. THOMA, *Cursus philosophicus*, tom. I, pars II, quaest. 13, art. 4; ed. B. Reiser-Marietti, Taurini, 1930, p. 486 b.

[1987] *Ibid.*, p. 488 b.

potentia et actus rationem entis, et similiter substantia et accidens; aut ex eo quod unum esse et rationem ab altero recipit, et talis est analogia creaturae ad Creatorem. Creatura enim non habet esse nisi in quantum ens primum imitatur; et similiter est de sapientia et de omnibus aliis quae de creatura dicuntur»[1988].

Nel primo caso la proporzione è di molti (potenza-atto, accidenti-sostanza) all'uno che è partecipato in essi secondo gradualità del prima e poi; nell'altro caso la proporzione costitutiva dell'analogia è di uno (creatura) a Uno (Creatore) in modo tale che questo è causa di quello e l'effetto imita la causa senza mai uguagliarla. L'analogo è intrinseco agli analogati in entrambi i casi: l'ente è presente nella sostanza e nell'accidente, nella creatura e nel Creatore, sicché in entrambi i casi vi è proporzionalità. Nel contempo vi è un prima e poi nel primo caso come una imitazione senza raggiungimento di uguaglianza nell'altro e per conseguenza in entrambi i casi si verifica, almeno in qualche modo, una certa attribuzione.

Dov'è allora la differenza? Nel fatto che nel primo caso l'analogo si diffonde sugli analogati senza che uno degli analogati ne sia la causa per gli altri. Nell'altro caso invece il sommo analogato è causa dell'analogo per l'altro analogato (inferiore), che lo imita senza uguagliarlo in quanto è causato e non causa proprio sotto l'aspetto formale dell'analogo in questione (l'uomo generato può essere uguale all'uomo generante nell'essere uomo, ma l'ente causato non uguaglierà mai l'ente incausato causante nell'essere ente).

Così nel primo caso si hanno molti[1989] attributivamente ordinati che però non si ordinano ulteriormente alla causa del loro essere, ma solo alla *ratio essendi* diversamente partecipata in essi. Nell'altro caso invece un ente causato si ordina secondo attribuzione *alla causa stessa del suo essere*, in modo tale però che entrambi possiedano l'essere intrinsecamente e proporzionalmente. Nel primo caso l'analogo (essere) non costituisce un analogato (soggetto-termine di riferimento). Nell'altro, l'analogo (essere) è la natura costituente il sommo analogato come soggetto (Essere per sé sussistente) e quindi come termine di riferimento attributivo.

Nel primo caso la proporzionalità suppone l'attribuzione e si aggiunge a essa, nell'altro la costituisce e ne è nel contempo intimamente strutturata. In altre parole nel primo tipo di analogia il riferimento all'analogo è solo proporzionale e non attributivo

---

[1988] I *Sent.*, prol. 1, 2, 2m; cfr. d. 35, 1, 4 c.: "Sed duplex est analogia. Quaedam secundum convenientiam in aliquo uno, quod eis per prius et posterius convenit; et haec analogia non potest esse inter Deum et creaturam, sicut nec univocatio. Alia analogia est, secundum quod unum imitatur aliud quantum potest, nec perfecte ipsum assequitur; et haec analogia est creaturae ad Deum".

[1989] Sott'inteso: enti (N.d.C.).

(mentre è proporzionale e attributivo l'ordine degli analogati tra loro). Nel secondo tipo invece lo stesso riferimento all'analogo (essere) avviene anche come un riferimento attributivo all'analogato (Essere per sé sussistente). La creatura rinviando all'essere-natura rinvia all'Essere-soggetto, causa della partecipazione dell'essere in essa. L'accidente invece si riferisce al suo essere come la sostanza si riferisce al suo senza che l'essere della sostanza, pur superiore a quello dell'accidente, sia la causa dell'essere dell'accidente in quanto è essere.

Qualcosa di simile può essere illustrato in base alla sola analogia attributiva e per conseguenza estrinseca. L'analogia si verifica in due modi nei termini nominali: «Vel quia multa habent proportionem ad unum, sicut *sanum* dicitur de medicina et urina, inquantum utrumque habet ordinem et proportionem ad sanitatem animalis, cuius hoc quidem signum est, illud vero causa; vel ex eo quod unum habet proportionem ad alterum sicut *sanum* dicitur de medicina et animali, inquantum medicina est causa sanitatis quae est in animali»[1990].

È ovvio che solo questo secondo modo esprime l'analogia tra creatura e Creatore. Naturalmente la grande differenza tra l'esempio addotto e la vera analogia dell'ente sta nel fatto che il primo consiste in mera attribuzione e per giunta impropria, l'altro invece è un'analogia completa comprendente e proporzionalità intrinseca e attribuzione propria. Nondimeno risulta assai chiaro che il tipo di analogia che viene escluso non concerne la differenza di proporzionalità e di attribuzione, ma piuttosto quella di immanenza e trascendenza. In breve, se viene escluso un certo tipo di proporzionalità, non è perché si tratta di proporzionalità in quanto precisamente opposta all'attribuzione, ma piuttosto perché essa non tiene debito conto della assoluta trascendenza del Creatore che non ha un superiore. Ora tale chiusura nell'immanenza, come si vede, può verificarsi anche nell'ambito della pura attribuzione.

Nell'attribuzione per così dire «immanente» la denominazione si desume dal sano dell'animale che non figura tra gli analogati; così si dice sana la medicina, sana l'urina, ma entrambe per riferimento ad altro, ovvero all'animale. Ora, si dice ente la creatura e si dice Ente il Creatore, ma solo la creatura si dice ente per riferimento a qualcos'altro, il Creatore invece è ente *absolute*.

Al contrario, nell'attribuzione che possiamo chiamare «trascendente» non c'è denominazione di molti da un uno superiore, ma denominazione dell'uno degli analogati dall'altro: l'animale si dice sano in quanto la medicina causa la salute in esso. Questa volta la denominazione non parte dall'animale, soggetto della salute, ma

[1990] I, 13, 5 c.

dalla medicina che ne è la causa. Infatti la creatura si dice ente perché riceve l'essere da Dio. Senonché nell'*analogia entis*, data la sua completezza e per conseguenza la sua intrinsecità e proprietà, ciò che è causa dell'essere è sommamente Soggetto dell'Essere e anche quel che è causato nell'essere, la creatura, non è privo della dignità di un soggetto vero, sebbene non assoluto, e dell'atto di essere partecipato.

L'analogia di proporzionalità formale virtualmente contenente l'ordine attributivo risulta dunque perfettamente trascendente in quanto può comprendere in sé il sommo Ente che è nel contempo il Soggetto assoluto dell'Essere e Causa di ogni essere per partecipazione. La creatura si dice ente perché possiede l'essere per partecipazione come Dio possiede l'essere assolutamente ovvero per essenza, e nel contempo l'essere partecipato alla creatura è causato in essa da Dio che solo, possedendo l'essere per sé, è in grado di causarlo nelle sue partecipazioni. Dato infine che la partecipazione dell'essere pone una differenza essenziale tra l'essere partecipato e l'essere per sé, l'essere causato nella creatura non può mai uguagliare l'essere assoluto della Causa prima, dimodoché tra creatura e Creatore vi sarà sempre un rapporto di similitudine esemplare e di imitazione (gerarchia formale).

5) Il duplice aspetto di questa analogia

238. L'analogia tra il creatore e la creatura non solo non esclude, nelle opere mature dell'Aquinate, la proporzionalità, ma ne mantiene inalterato il primato rispetto all'attribuzione che pure è implicita e strutturalmente presente in quell'analogia *completa* la quale sola descrive perfettamente l'*analogia entis* in tutte le sue ramificazioni e sfumature. Occorre allora stare al tenore dei testi tomistici e non proiettare in essi le esigenze di mode più o meno passeggere. Non v'è nulla che autorizzi a pensare a un passaggio dal primato della proporzionalità a quello dell'attribuzione. Piuttosto si tratta di escludere dall'analogia trascendentale quello che invece si può verificare a livello dell'analogia predicamentale, ovvero che vi sia qualcosa di precedente agli analogati in cui l'analogo si verifica più eminentemente, così che quegli analogati si dicono tali in dipendenza dalla realtà suddetta antecedente la struttura analoga e superiore a essa.

L'esigenza è allora quella di far figurare il sommo analogato nell'ambito dell'analogia stessa e non al di fuori di essa. Il che fa sì che il tipo di rapporto che gli inferiori assumono rispetto al supremo analogato sia uno solo e inalterabile. Proprio là dove l'analogo è esterno agli analogati (come la salute dell'animale è esterna e alla medicina e all'urina), l'unità dell'analogia è data dal termine del

rapporto (animale sano), al quale analogati diversi assumono relazioni diverse (di causa, di effetto, di segno, etc...).

Al contrario, là dove l'analogo perfettamente realizzato nel sommo analogato entra a far parte della struttura analoga, gli inferiori non solo si riferiscono a esso, ma vi si riferiscono secondo lo stesso tipo di relazione essendo analoghi per il fatto di avere in sé qualcosa di partecipato dal sommo analogato; il che non avverrebbe se non dipendessero dal suddetto sommo analogato secondo lo stesso tipo di dipendenza. In tal modo la struttura plurale (*multorum ad unum*) diventa duale (*unius ad alterum*), perché la moltitudine di dipendenti che non solo di fatto dipendono dal primo, ma dipendono da esso altresì allo stesso modo, può e deve essere considerata *ad modum unius*. Così gli analogati dell'analogia di creazione sono tanti quante sono le creature, eppure tutti si rapportano al Creatore come effetti alla causa del loro essere.

L'analogia può verificarsi in due modi e solo il secondo è applicabile al rapporto Creatore-creature: «Uno modo, secundum quod multa habent respectum ad aliquid unum: sicut secundum respectum ad unam sanitatem animal dicitur *sanum* ut eius subiectum, medicina ut eius effectivum, cibus ut conservativum, urina ut signum. Alio modo, secundum quod duorum attenditur ordo, vel respectus, non ad aliquid alterum, sed ad unum ipsorum: sicut ens de substantia et accidente dicitur secundum quod accidens ad substantiam respectum habet, non quod substantia et accidens ad aliquid tertium referantur»[1991].

L'analogia di creazione comporta perciò attribuzione, sì, ma all'interno della stessa proporzionalità. L'analogia tra accidenti e sostanza, se avvenisse rispetto all'ente trascendentale, rimarrebbe analogia di riferimento a un che di estrinseco e superiore all'analogia stessa; se invece essa mette in rapporto l'accidente con la sostanza nell'ambito dell'ente predicamentale *ut sic*, allora la sostanza risulta essere il sommo analogato, che così diventa intrinseco alla struttura analoga e fa dipendere da sé attributivamente gli accidenti in quanto questi ultimi sono un qualcosa della sostanza; nel contempo gli accidenti, in quanto appartenenti alla sostanza, sono anch'essi un qualcosa. Perciò non solo la sostanza è (*in se*), ma anche gli accidenti sono (*in substantia*); ecco perché la suddetta analogia avviene intrinsecamente e proporzionalmente nell'ente (predicamentale), sebbene non per riferimento all'ente (trascendentale) come a qualcosa di «terzo» ed estrinseco nei riguardi degli analogati. In breve, l'analogia di creazione è completa, perché comprende inscindibilmente, eppure differenziatamente, e proporzionalità e attribuzione e si articola come un rapportarsi di analogati inferiori

[1991] CG I, 34, n. 297 (a-b); cfr. *De Pot.*, 7, 7 c.

all'analogato sommo (attribuzione) secondo lo stesso tipo di rapporto (proporzionalità).

6) La proporzionalità come paradigma di tutta l'analogia

239. In qualche modo la proporzionalità risulta il paradigma di tutta l'analogia: persino l'analogia manifestamente ed esclusivamente attributiva, come quella del sano, le assomiglia. «Proportione vero vel analogia sunt unum quaecumque in hoc conveniunt, quod hoc se habet ad illud sicut aliud ad aliud. Et hoc quoque potest accipi duobus modis, vel in eo quod aliqua duo habent diversas habitudines ad unum; sicut sanativum de urina dictum habitudinem significat signi sanitatis; de medicina vero, quia significat habitudinem causae respectu eiusdem. Vel in eo quod est eadem proportio duorum ad diversa, sicut tranquillitatis ad mare et serenitatis ad aërem. Tranquillitas enim est quies maris et serenitas aëris»[1992].

L'unità analoga è dunque sempre proporzionale. L'analogia è proporzionalità (confronto di proporzioni simili) nella sua stessa essenza. Infatti anche l'attribuzione (proporzione semplice) non consiste in una sola proporzione, ma in una pluralità di rapporti. La medicina è sana perché causa la salute dell'animale, ma anche l'urina è sana, perché manifesta questa stessa salute; sicché la medicina e l'urina sono analoghe rispetto alla salute dell'animale. Senonché la differenza consiste in questo, che nell'attribuzione i rapporti sono identici per identità del termine, mentre nella proporzionalità lo sono per l'identità del tipo (forma, essenza, natura) del rapporto. Come la medicina si riferisce alla salute, così pure lo fa l'urina, ma il «come così» si fonda sul mero fatto di rapportarsi allo stesso termine (salute del vivente). Al contrario dicendo che come il mare si rapporta alla tranquillità così l'aria si rapporta alla serenità, il «come così» non si riferisce allo stesso termine, perché, come il mare differisce dall'aria, così la quiete dell'uno è diversa da quella dell'altra; ma il suo fondamento sta nell'identità del tipo di rapporto che è sempre quello di «aver pace»: la pace della superficie marina è tranquillità, quella delle masse d'aria è serenità.

Nell'analogia di creazione (*analogia entis transcendentalis*) entrambi i tipi di analogia si sovrappongono. Ogni creatura si riferisce a Dio come causa del proprio essere (unità del termine di relazione-attribuzione), ma anche secondo lo stesso tipo di relazione (causalità) e soprattutto secondo lo stesso tipo di fondamento, che al di là del causato concerne persino l'Incausato e che è «avere essere», il quale è causato nelle creature, incausato nel Creatore. Il puro

[1992] *In Met.*, V, l. 8, n. 879.

riferimento a Dio descrive la dipendenza da Lui, l'"essere causato", che riguarda anzitutto l'essenza nella sua potenzialità (essa è causata nel venire all'essere perché è potenza di essere). Solo i riferimenti proporzionali all'essere posseduto *quocumque modo* descrivono la comunanza con Dio, l'«avere essere», che concerne anzitutto lo stesso essere nella sua attualità, sia pura che partecipata, e fa sì che le creature possiedano l'essere «in proprio» senza che il loro essere sia riducibile al loro essere-causato. In fondo la causa del primato della proporzionalità, a prescindere dal Gaetano e dal Suarez, è la causa del primato dell'essere e, siccome Dio si rivela grande proprio dando alle creature un'intrinseca dignità di enti (sussistenti) e di cause, la suddetta causa, squisitamente filosofica, diventa in ultima analisi quella di Dio stesso e della sua infinita Trascendenza[1993].

[1993] Benchè l'essere venga attribuito alla creatura, in quanto non l'ha da sé (analogia di attribuzione), tuttavia la creatura è veramente ente come Dio è veramente ente, benchè in modo proporzionalmente e profondamente diverso (analogia di proporzionalità). L'analogia di attribuzione sottolinea la dipendenza e la differenza, quella di proporzionalità, il rapporto e la somiglianza. Quest'ultima analogia è quella più significativa, perché mentre la precedente non comporta necessariamente quest'ultima, questa include necessariamente quella (N.d.C.).

I. Analogia come oscurità e come chiarezza

a. Via di invenzione e via di giudizio

240. La stessa *ratio entis* nella sua trascendentalità è connaturalmente e strutturalmente analoga e, dato che essa è indubbiamente una *perfectio simpliciter simplex*, anzi, il fondamento e complemento di ogni perfezione, ne consegue che pure l'analogicità sia un che di perfetto. Tale conclusione, ovvia a prima vista, sembra tuttavia essere contraddetta dall'oscurità dell'analogia o, meglio, dell'imperfezione del conoscere analogo. Ora, per dissipare ogni dubbio a questo riguardo occorre distinguere accuratamente il duplice senso in cui la conoscenza può percorrere una struttura analoga come quella dell'ente. Si può infatti iniziare da ciò che è più noto *quoad nos* e così giungere a quel che è più intelligibile *in se*, il che ovviamente lascia una traccia di oscurità nella conoscenza dell'intelligibile superiore in quanto la similitudine con l'intelligibile inferiore non permette di afferrarne appieno il concetto.

Ma si può anche iniziare dall'intelligibile per sé per scendere a quello che lo è più rispetto a noi. Ora, se un intelletto superiore a quello umano conosce adeguatamente l'intelligibile supremo, alla sua luce, con perfetta chiarezza, esso afferrerà anche gli intelligibili minori (più oscuri in sé), mentre se la stessa operazione è compiuta dall'intelletto umano che, dopo essere asceso dal meno al più intelligibile, cerca ora di comprendere l'intelligibile minore alla luce del maggiore, l'oscurità rimarrà in quanto l'intelligibile maggiore è conosciuto dall'intelletto imperfetto sempre e solo per somiglianza col minore e per conseguenza in un modo irrimediabilmente oscuro.

Il Ramirez[1994] accenna alla struttura attributiva (gradualmente ordinata) soggiacente alla proporzionalità (distribuzione proporzionale del partecipato sui partecipanti) che perfettamente si realizza nell'*analogia entis*. La forma partecipata è allora una sola secondo proporzione, in quanto significa rapporti proporzionalmente simili nei singoli membri della proporzione nei quali essa si trova realizzata formalmente ed intrinsecamente.

[1994] J. M. RAMIREZ O.P., *De analogia*, Ed. Vivès, Madrid, 1972, vol. IV, p. 1787 [845].

Eppure tali rapporti alla perfezione comunemente partecipata sono disuguali (graduali) nei singoli membri della proporzione, sicché una relazione ci è nota tramite un'altra (per similitudine), dimodoché le stesse relazioni analoghe sono gerarchicamente strutturate secondo attribuzione dall'infima fino alla suprema e viceversa.

Anche qui vi sarà per conseguenza un duplice ordine: uno di perfezione, per sé, l'altro di generazione, rispetto a noi. «Et sic in diverso genere causae explicamus unam per aliam rationem, nempe in via inventionis explicamus priorem quoad se per priorem quoad nos et in via iudicii priorem quoad nos per priorem quoad se. Sicut explicamus rationem lucis spiritualis per analogiam ad rationem lucis corporalis via inventionis, quia cognitio lucis corporalis est prior quoad nos; et postea in via iudicii profundius et formalius explicamus rationem lucis corporalis per rationem lucis spiritualis».

Esiste dunque comunque nella conoscenza analogica, supponendo ovviamente che si tratti di analogia completa, un duplice ordine: di fondazione (causalità materiale e efficiente) e di perfezione (causalità formale e finale), al quale corrisponde la duplice via cognitiva: di invenzione, che cerca per realtà superiori similitudini inferiori, e di giudizio che cerca di comprendere le realtà inferiori alla luce di quelle superiori, sebbene imperfettamente conosciute. La luce intesa come oggetto formale *quo* spetta intrinsecamente proporzionalmente al senso e all'intelletto. La luce sensibile ci è più nota e quella intellettuale non può essere conosciuta se non come una sua similitudine analoga propria (in genere vale che *sensibilia sunt similitudines spiritualium*). Nel contempo ci si accorge che la luce spirituale è molto più «luce» (nel senso suddetto) di quella corporale e si tenta allora di rivedere quel che di formale della «luce» si trova nella luce sensibile.

b. Il modo della predicazione analogica

241. In ogni nome analogico occorre tener presente la distinzione tra il suo significato oggettivo e il suo modo di significare soggettivo dovuto all'intelletto che impone il nome per indicare un concetto e, tramite esso, una realtà. È chiaro che l'intelletto umano predica di Dio dei nomi che esso primariamente applica alle creature partendo dalle quali esso si innalza alla conoscenza di Dio. Il passaggio dal creato al Creatore è consentito a causa della comunanza delle perfezioni che realmente ed intrinsecamente convengono sia a Dio, seppure in un modo infinitamente eminente, che alle entità finite alle quali esse sono derivate dalla Causa prima, creatrice di tutte le cose.

Il significato oggettivo del nome, la *res significata*, si verifica allora prima in Dio e poi (per derivazione e diminuzione) nella creatura; al contrario il nome stesso quanto al suo *modus significandi* è applicato dall'intelletto umano denominante prima alle cose create, che sono più evidenti *quoad nos*, e poi a Dio, che è, ovviamente, infinitamente più intelligibile *in se*. «In nominibus igitur quae Deo attribuimus, est duo considerare, scilicet, perfectiones ipsas significatas, ut bonitatem, vitam, et huiusmodi; et modum significandi. Quantum igitur ad id quod significant huiusmodi nomina, proprie competunt Deo, et magis proprie quam ipsis creaturis, et per prius dicuntur de eo. Quantum vero ad modum significandi, non proprie dicuntur de Deo; habent enim modum significandi qui creaturis competit»[1995].

Ogni analogia attributivamente ordinata (quindi sia quella di semplice proporzione sia quella completa che nella proporzionalità implica l'attribuzione) si riferisce a un che di uno e primo, da cui gli analogati inferiori dipendono in modo tale che esso, il primo, entra nella loro definizione. Nel caso dei nomi metaforici il termine si dice primariamente (e propriamente) solo della creatura, perché solo in essa si verifica appieno la sua definizione. Di Dio invece il termine metaforico viene predicato solo secondo una certa remota e deficiente similitudine. Ad esempio dicendo che Dio è come un leone non intendiamo certo dire che in Lui si verifichi la definizione di quel determinato vivente, ma solo che Dio è potente nel suo agire come il leone lo è nel suo.

Ora, se tutti i nomi si dicessero di Dio solo causalmente, non esisterebbe nessun termine propriamente predicabile di Dio, ma ogni dato attributo sarebbe pura metafora – ad esempio Dio non sarebbe buono Lui stesso, ma solo Causa della bontà nella creatura e la definizione del bene troverebbe applicazione solo nel mondo creaturale, mentre in Dio vi sarebbe un qualcosa di profondamente diverso dalla bontà che nondimeno ne sarebbe l'origine e la causa nei riguardi delle creature (come la qualità chimica della medicina «sana» per cui essa causa la salute biologica nell'organismo è *toto coelo* diversa dalla qualità, biologica per l'appunto, per cui si dice «sano» il vivente curato e guarito da essa).

Ebbene, alcuni nomi si dicono di Dio analogicamente, ma propriamente, perché le perfezioni significate in essi non si trovano in Dio solo causalmente e nella creatura essenzialmente, ma si realizzano in Dio essenzialmente causalmente, e perciò eminentemente, mentre negli enti finiti essenzialmente, sì, ma derivatamente, e perciò in modo diminuito e limitato. Dio è buono e causa di bontà nel contempo, è buono intrinsecamente ed

[1995] I, 13, 3 c.; cfr. 33, 2, 4m e 33, 3 c; *De Malo*, 1, 5, 19m.

eminentemente, secondo proporzionalità e secondo attribuzione: secondo la prima è buono come la creatura è buona, secondo la seconda la sua bontà supera infinitamente quella della creatura interamente causata e dipendente da essa. Similitudine di rapporti e ordine gerarchico tra di essi, entrambe le analogie descrivono il realizzarsi delle perfezioni e in Dio e nelle creature, come pure la derivazione causale di esse da Quello in queste: entrambe vanno perciò tenute unite e distinte nell'*analogia entis*.

Dato tuttavia il carattere gerarchicamente ordinato delle perfezioni dette sia di Dio che delle creature, è chiaro che tale ordine è percorribile in due direzioni: una oggettiva (dall'alto in basso), l'altra commisurata alla soggettività d'un intelletto imperfetto (dal basso in alto). «Cum enim dicitur *Deus est bonus* vel *sapiens*, non solum significatur quod ipse sit causa sapientiae vel bonitatis, sed quod haec in eo eminentius praeexistunt. Unde, secundum hoc, dicendum est quod, quantum ad rem significatam per nomen, per prius dicuntur de Deo quam de creaturis: quia a Deo huiusmodi perfectiones in creaturas manant. Sed quantum ad impositionem nominis, per prius a nobis imponuntur creaturis, quas prius cognoscimus. Unde et modum significandi habent qui competit creaturis»[1996]. Sia lo scendere dall'essere alle sue differenze, sia il salire dalle differenze all'essere, segue una via essenzialmente analogica, in quanto le suddette differenze sono comunque intrinseche all'ente, così da modificarne l'essenza senza intaccare l'identità di riferimenti proporzionali, solo che, per così dire, nel primo caso la luce dall'alto disperde le tenebre nell'abisso, nell'altro la luce dal basso si disperde nella caligine dell'infinita altezza.

c. *Predicazione propria e predicazione metaforica*

242. Che sia formalmente la partecipazione compositiva, e per conseguenza l'analogia di proporzionalità, quella che permette una propria ed intrinseca predicazione di alcuni termini di Dio e delle creature, lo dimostra l'analisi stessa delle perfezioni dette semplici nelle loro derivazioni causali. Tali perfezioni infatti hanno qualcosa di comune, di simile, tra l'effetto e la causa e qualcosa di dissimile, di particolare all'effetto in quanto è effetto ossia in quanto è ontologicamente dipendente ed essenzialmente limitato. S. Tommaso adduce l'esempio del fuoco che riscalda e indurisce l'argilla. Il calore accomuna la causa e l'effetto, ma l'indurimento proprio della materialità del soggetto ricevente l'azione della causa

[1996] I, 13, 6 c.

costituisce un'incolmabile differenza: il fuoco è in sé, e sempre rimane, sottilissimo. Che esso indurisca, è dovuto non alla sua natura di fuoco, bensì alla materia dell'effetto. Nell'effetto avviene senza dubbio una composizione: esso riceve l'azione emanante dall'agente e per conseguenza formalmente simile alla natura dell'agente; nel suo sostrato tuttavia vi è una potenzialità che adatta la perfezione dell'azione ricevuta all'imperfezione restringente del soggetto ricevente.

«Similiter consideranda sunt in creaturis quaedam secundum quae Deo similantur, quae quantum ad rem significatam, nullam imperfectionem important, sicut esse, vivere et intelligere et huiusmodi; et ista proprie dicuntur de Deo, immo per prius de ipso et eminentius quam de creaturis. Quaedam vero sunt secundum quae creatura differt a Deo, consequentia ipsam prout est ex nihilo, sicut potentialitas, privatio, motus et alia huiusmodi: et ista sunt falsa de Deo. Et quaecumque nomina in sui intellectu conditiones huiusmodi claudunt, de Deo dici non possunt nisi metaphorice, sicut leo, lapis et huiusmodi, propter hoc quod in sui definitione habent materiam. Dicuntur autem huiusmodi metaphorice de Deo propter similitudinem effectus»[1997].

Se tutte le perfezioni delle creature presentassero solo la caratteristica di «essere causate da Dio», nessuna potrebbe dirsi di Dio propriamente e ogni attributo divino non oltrepasserebbe i limiti d'una semplice metafora. Affinché vi siano delle perfezioni veramente *simplices*, occorre poter concepire l'essenza della suddetta perfezione come comune a Dio e alla creatura in virtù del suo non implicare limite essenziale. Se dunque la perfezione implica limite nella creatura, ciò non le deriva dal suo essere tale perfezione, bensì dal suo essere nella creatura. La suddetta perfezione è dunque limitata e derivata non nella sua natura, ma solo nella sua partecipazione (per composizione) a un soggetto limitato. Tutto ciò non è formalmente descrivibile se non in termini d'una proporzionalità: come la perfezione infinita spetta al soggetto infinito in modo infinito, così la stessa perfezione, sempre infinita nella sua propria essenza, spetta al soggetto finito in un modo altrettanto, proporzionalmente, finito.

d. Come Dio conosce le cose

243. Nondimeno, *nell'analogia entis*, la proporzionalità, per quanto mantenga il suo primato formale, da sola non basta, ma esige

---

[1997] *De Pot.*, 7, 5, 8m.

un'implicita, virtuale, attribuzione, poiché le stesse essenze, riceventi l'essere e restringenti sia l'essere che le altre perfezioni partecipate loro assieme all'essere, sono causate nell'essere dalla causa di ogni essere e di ogni modo di essere che, come tale, non può che essere già da sempre dentro all'essere. L'essere viene comunicato a delle differenze che sono essenzialmente dell'essere.

Dio conosce ogni cosa nella particolarità del suo essere e per conseguenza nella sua singolarità e nella sua infinita molteplicità[1998]. Questo perché Dio è causa di tutte le cose e la sua scienza è estesa quanto la sua causalità ovvero a tutto l'essere della creatura, a quell'essere che tutto pervade, tutto contiene e tutto fa emergere dal nulla. Non sarebbe allora corretto pensare che Dio conosca i particolari tramite gli universali, gli esistenti tramite l'essere che li accomuna. È così invece che fa la mente umana: prima riconosce la comunanza analoga dell'essere e poi scinde, per quanto è possibile, nei modi concreti in cui l'essere si realizza.

Di fatto tuttavia i modi diversi di essere appartengono essenzialmente all'essere, sicché conoscere l'essere significa conoscerne tutte le possibili differenze immediatamente. Ed è così che conosce l'Intelletto creatore che ha causato non l'essere in un'essenza preesistente, ma l'essere assieme all'essenza. In tal modo il momento stesso in cui l'essere viene dato all'essenza e causato in essa per composizione, è anche il momento in cui l'essenza emerge dal nulla nel suo contenuto che è limitazione della natura dell'esse.

Dio conosce, sì, le cose tramite l'essere, ma non tramite l'essere comune, bensì tramite l'essenza stessa dell'essere, così come essa sussiste nella divina Sostanza. Ebbene, l'essenza di «ciò che è l'essere» contiene in sé attualmente tutte le differenze delle cose fin nei minimi particolari, sicché la Mente divina contempla nella sua essenza, che è l'*esse ipsum*, tutte le differenze possibili dell'essere, tutti i modi in cui l'essere concretamente si realizza o si può realizzare. «Et sic omnia in Deo praeexistunt, non solum quantum ad id quod commune est omnibus, sed etiam quantum ad ea secundum quae res distinguuntur. Et sic, cum Deus in se omnes perfectiones contineat, comparatur Dei essentia ad omnes rerum essentias, non sicut commune ad propria [...] sed sicut perfectus actus ad imperfectos [...]. Sic igitur, cum essentia Dei habeat in se quidquid perfectionis habet essentia cuiuscumque rei alterius, et adhuc amplius, Deus in seipso potest omnia propria cognitione cognoscere. Propria enim natura uniuscuiusque consistit, secundum quod per aliquem modum divinam perfectionem participat. Non autem Deus perfecte seipsum cognosceret, nisi cognosceret quomodocumque participabilis est ab aliis sua perfectio: nec etiam

[1998] Cfr. I, 14, 6, 11 e 12.

ipsam naturam essendi perfecte sciret, nisi cognosceret omnes modos essendi»[1999].

I *modi essendi*, determinati dalle essenze, ricevono l'essere (proporzionalità) come differenze della *natura essendi* (attribuzione). Il concetto di essere è uno solo proporzionalmente, essenzialmente esso è plurimo in quanto sono molteplici le sue differenze che poi sono anche i soggetti della sua partecipazione. L'essere è dunque sempre obiettivamente analogo in quanto i modi di essere sono strutturalmente partecipazioni (a titolo di differenza e di soggetto) dell'essere stesso. La conoscenza che Dio ne ha è analoga, ma perfetta, perché Dio vede le proprietà dei modi di essere in quanto appartengono alla natura dell'essere.

Invece la conoscenza che la mente creata può averne è, anch'essa, analoga, ma profondamente imperfetta, in quanto essa conosce anzitutto l'unità relativa dell'essere, che è un'astrazione, e solo tramite essa il discendere proporzionale dell'essere alle sue differenze senza mai afferrare le ultime proprietà di esse. Ed è chiaro che conoscere l'essere senza conoscerne le differenze significa conoscere lo stesso essere in modo inadeguato, giacché l'essere è attualmente l'insieme delle sue differenze che a qualsiasi titolo lo partecipano.

Dio comprende immediatamente gli enti come differenze dell'essere analogo originariamente differenziato; l'uomo comprende prima la natura dell'ente in questo ente qui al di fuori del concetto di ente in quanto è ente, poi elabora faticosamente il concetto dell'ente, ma, così facendo, in forza dello stesso processo astrattivo, confonde e oscura le differenze e infine solo imperfettamente intravede come le differenze siano dell'ente e l'ente sia partecipativamente le sue differenze.

Dio conosce perciò anche il minimo intelligibile alla luce della sua infinita essenza[2000] che è similitudine esemplare delle cose. La divina essenza, quanto all'essere, contiene tutte le cose ed «è» tutte le cose; quanto alla quiddità della realtà finita invece, è chiaro che essa è soltanto similitudine derivata dalla divina esemplare natura. Così Dio conosce e se stesso e le cose tramite la sua essenza, ma conosce se stesso come identico alla sua essenza, le cose invece come proporzionalmente assimilabili a essa. «Si accipiatur ratio (*scil.* cognitionis) ex parte rei cognitae, sic non eadem ratione se Deus cognoscit et alia, quia non est eadem habitudo sui et aliorum ad medium quo cognoscit; quia ipse illi medio est idem per essentiam, res autem aliae per assimilationem; et ideo seipsum cognoscit per essentiam, alia vero per similitudinem; idem tamen est quod eius est

---

[1999] I, 14, 6 c.

[2000] III *Sent.*, d. 14, 1, 2, 3, 3m.

essentia, et aliorum similitudo»[2001]. Anche Dio conosce analogicamente e similitudinariamente in quanto gli oggetti del suo conoscere sono analogati dell'essere e similitudini della sua essenza, ma nondimeno conosce perfettamente, in quanto comprende il causato alla luce della Causa e l'esemplato alla luce dell'Esemplare.

II. Analogia come metodo di trascendenza metafisica

a. L'attrattiva della metafisica

244. Tutto il «divieto di metafisica» imposto dalla recente filosofia sedicente «critica» al pensiero umano (e son davvero curiose queste imposizioni a nome della tanto vantata libertà dello spirito) dipende dall'infondato e completamente errato assunto secondo il quale gli universali *sensu stricto* non hanno fondamento obiettivo, ma consistono interamente in forme a *priori* della mente umana[2002]. Ora, se è vero che tra universalità e generalizzazione induttiva vi è una profonda differenza, questa non si colloca tuttavia sui piano dell'*a priori-a posteriori*, bensì sul piano del concetto-giudizio. L'induzione procede moltiplicando le verifiche empiriche le cui istanze conducono tutte e sempre allo stesso giudizio sui sensibili. L'universale rigoroso consiste in una proposizione analitica che esplicita le proprietà d'un concetto il quale tuttavia, assieme a tutte le sue note, è stato ricavato *per abstractionem* dalla realtà sensibile obiettivamente esistente e realmente dotata di una dimensione radicalmente universale (forma, essenza).

Anziché procedere da schemi concettuali applicati nel campo dell'esperienza possibile, procedimento forse rigoroso e scientificamente fecondo, ma anche certamente alquanto, troppo artificioso, la mente umana inizia connaturalmente non dagli intelligibili soggettivi da applicare a dei sensibili altrettanto «fenomenici» ovvero apparenti solamente al soggetto (procedimento legittimo solo settorialmente nelle scienze dette positive che tuttavia sono ben lontane dal costituire la natura del conoscere umano *ut*

[2001] *De Verit.*, 2, 3, 6m.

[2002] Cfr. I. KANT, *Kritik der Reinen Vernunft*, Einleitung, B 4: "Wird also ein Urteil in strenger Allgemeinheit gedacht, d. i. so, da gar keine Ausnahme als möglich verstattet wird, so ist es nicht von der Erfahrung abgeleitet, sondern schlechterdings a priori gültig". Questa professione di fede del nominalismo potrebbe essere considerata a giusto titolo come l'origine della svolta soggettivistica e quindi come il *proton pseudos* di tutta la filosofia moderna.

sic), bensì dai sensibili oggettivamente e realmente esistenti per giungere agli intelligibili che, ricavati come sono dalla realtà, hanno pure validità perfettamente obiettiva.

Non solo l'aspirazione della mente al di là del mondo materiale (*metà ta fysikà*) costituisce una tendenza imprescindibile del nostro spirito, tendenza che va soddisfatta senza temere illusioni trascendentali o altre, ma anzi, la metafisica si impone alla nostra intellettualità come un'attività addirittura doverosa, perfezione e coronamento di ogni altra naturale attività dell'uomo. Ed è così che va impostato il problema, non già facendo come se questa più sublime delle discipline razionali andasse mendicando dei diritti di cittadinanza o una legittimazione di cui essa in verità non ha per nulla bisogno e, se per assurdo ne avesse bisogno, non potrebbe giustificare in base a un'autorità superiore a cui potrebbe far ricorso, ma piuttosto riconoscendo il suo diritto su di noi dal nostro dovere verso di essa. Un sovrano, per essere stato spodestato dalla plebe, non cessa di essere legittimo e la metafisica, sebbene disattesa da epoche di culturale decadenza e di villani gusti come la nostra, rimane saldamente nel possesso dei suoi inalienabili diritti che le provengono non da riconoscimenti umani, bensì propriamente, *gratia Dei*, per divina, obiettiva ed ontologica istituzione.

L'uomo è chiamato al conoscere e la sua è una conoscenza intellettuale finalizzata dall'universale, sicché l'anima umana non potrà quietarsi in nessuna scienza in particolare, e nemmeno in tutte prese insieme, ma tende sempre a quella sapienza che ricerca in ultima analisi i princìpi e le cause di tutto. Questa poi non potrà che essere di indole squisitamente «teologica»[2003], non solo perché tratta di Dio, sommo Intelligibile, ma anche perché solo Dio perfettamente la possiede. L'uomo dunque prova in sé l'obbligo irresistibile di conoscere il divino che lo supera (e tale infinita apertura *ex parte obiecti* ne costituisce la dignità), ma nel contempo non è in grado di conoscere se non in parte ciò che lo supera (e questa limitazione *ex parte subiecti* ne costituisce la vera finitezza). La metafisica umana sarà perciò essenzialmente parziale, permeata dal chiaroscuro d'un'analogia *ab imo*, poiché se è vero che nel dato sensibile essa leggerà scolpite dal Creatore le leggi dell'ente in quanto è ente, è altrettanto vero che nel contempo tali leggi hanno in enti sovrasensibili (oggetto proprio della *philosophia prima*) un'intelligibilità, una validità e una verità in sé infinitamente superiori all'intelligibilità, validità e verità che esse possiedono negli enti sensibili dai quali la mente umana li ricava.

[2003] Cfr. ARISTOTELE, *Met.*, A 2, 983a 7-10.

b. Il pregio della metafisica

245. Il pregio della metafisica consiste anzitutto nella somma universalità del suo oggetto che è l'ente in quanto è ente, la *ratio entis* nella sua infinita intensità ed estensione. Essa è la scienza più intellettuale, perché l'intelletto tende a conoscere l'universale e questa disciplina considera quel che c'è di più universale in assoluto. I suoi princìpi non sono princìpi dell'ente sensibile o dell'ente-quanto, ma dell'ente intelligibile e sostanziale. Le leggi che essa scopre non sono quelle della *fysis*, bensì quelle dell'*on e on*. «Unde et illa scientia maxime est intellectualis, quae circa principia maxime universalia versatur. Quae quidem sunt ens, et ea quae consequuntur ens, ut unum et multa, potentia et actus»[2004].

Eppure, tutto quel vasto ambito di ente e delle sue leggi supreme non è noto all'intelligenza umana se non partendo dal dato sensibile ed empirico, tramite l'astrazione che allontana gradualmente il concetto (forma) dalla materia prima, che è sorgente di individuazione e di concrezione. L'intelligibile dev'essere proporzionato all'intelletto «cum intellectus et intelligibile in actu sunt unum»[2005]. Il fatto poi che l'intelletto riceve l'universale *in quanto* universale, senza individuarlo, indica la natura immateriale dell'intelligenza, in quanto, se nel ricevente una forma vi è la materia, la forma ricevuta non può che esserne individuata (la materia infatti è *principium individuationis*), sicché, se non è individuata, il ricettacolo di essa risulterà giocoforza immateriale.

Per conseguenza, data la proporzione tra intelletto ed intelligibile, i gradi di intelligibilità sono i gradi dell'immaterialità. Il che, per l'intelletto umano legato al sensibile, significa che nel conoscere vi sono gradi progressivi di astrazione. Il grado supremo di immaterialità e per conseguenza di astrazione spetta alla metafisica: «Ea vero sunt maxime a materia separata, quae non tantum a signata materia abstrahunt, sicut formae naturales in universali acceptae, de quibus tractat scientia naturalis, sed omnino a materia sensibili. Et non solum secundum rationem, sicut mathematica, sed etiam secundum esse, sicut Deus et intelligentiae. Unde scientia, quae de istis rebus considerat, maxime videtur esse intellectualis, et aliarum princeps sive domina»[2006].

Il primo grado è di quelle forme concettualmente astratte «quorum esse dependet a materia, nec sine materia definiri possunt». Il secondo è quello delle forme astratte «quae licet esse non possint nisi in materia sensibili, in eorum tamen definitione

---

[2004] *In Met.*, prooem.
[2005] *Ibid.*
[2006] *Ibid.*

materia sensibilis non cadit». Infine il terzo e ultimo grado è di quelle realtà concettualmente rappresentate «quae non dependent a materia nec secundum esse nec secundum rationem»[2007]. Siccome poi ogni ente materiale, in quanto tale, è anche mobile, la fisica tratterà propriamente degli enti che sono legati alla materia e quanto alloro essere (non sono di fatto mai senza la materia) e quanto al concetto (essenza) in quanto, pur astraendo dalla materia individuale, sempre connotano la materia sensibile. Gli oggetti matematici sono astraibili dalla materia non quanto all'essere (la quantità è proprietà del materiale), bensì quanto al contenuto concettuale in quanto la materia non entra nella loro definizione. La camusità come curvatura del naso è legata alla materialità del naso che entra nella sua stessa definizione, ma la curvatura in sé è definibile senza riferimento alla materia, sebbene non esista di fatto nulla di curvo che non sia anche materiale. L'oggetto della metafisica invece non dipende dalla materia né quanto alla sua definizione (l'ente non solo è definibile, ma è da definire a prescindere dalla stessa distinzione tra materiale ed immateriale), né quanto all'essere (mentre la quantità non si realizza se non in sostrati materiali, l'ente semmai «realizza» il sostrato, ma non dipende certo da esso quanto alla sua realizzazione propria in quanto è ente).

L'intelligibile speculativo ha qualcosa in quanto è oggetto della potenza intellettiva, ossia l'immaterialità e qualcosa in quanto è oggetto dell'abito della scienza, ossia la necessità. Il necessario poi (che solo è oggetto di scienza) è tale perché immobile. Così all'oggetto della scienza speculativa conviene la separazione dalla materia e dal movimento e i gradi di intelligibilità e di astrazione saranno gradi della suddetta separazione. La distinzione si articola come segue:

«Quaedam [...] sunt speculabilium

- quae dependent a materia secundum esse [...]
  - secundum esse et intellectum, sicut illa in quorum definitione ponitur materia sensibilis
  - quaedam vero sunt quae, quamvis dependeant a materia secundum esse, non tamen secundum intellectum, quia in eorum definitionibus non ponitur materia sensibilis [...]
- quae non dependent a materia secundum esse quia sine materia esse possunt
  - sive nunquam sint in materia, sicut Deus et Angelus,

[2007] *In Phys.*, I, 1, 1, n. 2 [2].

> o sive in quibusdam sint in materia, et in quibusdam non, ut substantia, qualitas, potentia, actus, unum»[2008].

Che persino il sommo ed ultimo grado di astrazione, quello che raggiunge la sfera dell'immateriale, nondimeno sempre rimanga frutto di astrazione e perciò di conoscenza sensibile, costituisce un fatto incontrovertibile documentabile dallo stesso termine «metafisica»: «Dicitur scil. theologia metaphysica, idest trans physicam, quia post physicam discenda occurrit nobis, quibus ex sensibilibus competit in insensibilia devenire»[2009]. L'obiezione dei criticisti secondo cui la metafisica è «tagliata fuori dall'esperienza» è del tutto infondata poiché essa contempla, sì, l'ente, ma nel sensibile; esplora, sì, lo spirituale, ma nella similitudine (analogia) al materiale.

La natura del sommo grado di astrazione e la sua divisione[2010] in ente universale, che trascende la differenza del materiale e dell'immateriale, e in ente positivamente immateriale, che esclude da sé ogni materialità, risulta molto significativa per lo studio dell'analogia. Infatti l'ente comune è causato e originato dalle sostanze immateriali, in particolare da Dio, sicché la metafisica, come unica scienza, considererà e il "genere" (ente) e le sue cause, i suoi princìpi e le sue proprietà: «Unde oportet quod ad eamdem scientiam pertineat considerare substantias separatas, et ens commune, quod est genus, cuius sunt praedictae substantiae communes et universales causae»[2011]. Ebbene l'oggetto della scienza non sono le cause, bensì ciò di cui si cercano le cause e i princìpi, sicché l'oggetto della metafisica è l'ente comune, mentre il suo fine è la conoscenza dell'Ente Sommo ovvero di Dio. Ciò significa che Dio non è conosciuto dall'intelletto umano immediatamente, bensì tramite la nozione dell'ente ricavata dai sensibili, ente universale del quale Dio è la Causa. Così la filosofia prima avvicina Dio e come ente (proporzionalità) e come Ente sussistente, Causa di ogni ente partecipato (attribuzione).

[2008] *In Boët. de Trin.*, II, 1, 1 c.

[2009] *Ibid.*

[2010] Essa viene descritta nel *Phys.* I, 1. 1, n. 2 [2] così: "Quaedam vero sunt quae non dependent a materia nec secundum esse nec secundum rationem; vel quia nunquam sunt in materia, ut Deus et aliae substantiae separatae; vel quia non universaliter sunt in materia, ut substantia, potentia et actus, et ipsum ens".

[2011] *In Met.*, prooem.

c. L'ente accomuna Dio e le creature

246. Tutto ciò non sarebbe possibile se l'ente in quanto è ente, che accomuna Dio e le creature perché intrinseco a entrambi, non fosse nei sensibili che, soli, sono accessibili all'intelletto umano, così da costituire un imprescindibile punto di partenza. Il sensibile possiede in sé sì la forma sostanziale per cui è sensibile; possiede sì la quantità per cui è quanto, ma anche e al di sopra di tutto possiede l'essere, per cui anch'esso è semplicemente ente, differenza particolare dell'*ens commune*. Ciò che Dio causa nelle creature è proprio l'essere, non certo il suo essere che è tale per essenza, bensì un essere per partecipazione; eppure sempre di essere si tratta, dell'atto entitativo che è intrinseco in un modo a Dio e in un altro modo agli enti finiti, ma nondimeno è realmente comune a entrambi e, sebbene in modo diverso, fa tuttavia esistere entrambi. Non solo; ma l'essere comunicato alle creature rivela nella sua partecipazione quell'essere infinito, del quale esso partecipa. Per conseguenza l'atto d'essere partecipato porta in sé tutte le proprietà spettanti all'essere comune e in ultima analisi allo stesso *esse ipsum*, per la cui partecipazione è tutto ciò che è. D'altronde, come abbiamo avuto il modo di far vedere, la peculiarità della partecipazione trascendentale, a differenza di quella predicamentale-univoca (generi nelle specie e negli individui), consiste proprio nella sua vera ed essenziale analogicità secondo la quale le differenze portano in sé l'impronta di ciò di cui sono differenze. Perciò nell'*analogia entis* l'atto d' essere partecipato contiene in sé le proprietà e le leggi dell'atto di essere in assoluto.

Così qualcosa viene predicato analogicamente «secundum intentionem et secundum esse; et hoc est quando neque parificatur in intentione communi, neque in esse; sicut ens dicitur de substantia et de accidente; et de talibus oportet quod natura communis habeat aliquod esse in unoquoque eorum de quibus dicitur, sed differens secundum rationem maioris vel minoris perfectionis. Et similiter dico quod veritas et bonitas et omnia huiusmodi dicuntur analogice de Deo et creaturis. Unde oportet quod secundum suum esse omnia haec in Deo sint, et in creaturis secundum rationem maioris perfectionis et minoris; ex quo sequitur, cum non possunt esse secundum unum esse utrobique, quod sint diversae veritates»[2012].

L'analogia, secondo la quale la *ratio entis* e quella degli altri trascendentali, in particolare del vero e del bene[2013], conviene a Dio e alle creature, si traduce perciò con l'espressione *esse* (*in utroque*)

[2012] I *Sent.*, d. 19, 5, 2, 1m.

[2013] Per il vero cfr. I, 16, 6 c. e per il bene cfr. I, 6, 4 c.

secundum diversum esse. La perfezione partecipata vi è in tutti gli analogati, ma diversamente in ciascuno di essi e quanto all'essenza-concetto[2014] e quanto al modo di essere (*secundum esse*). D'altra parte la diversità *secundum esse* è condizione indispensabile di partecipazione intrinseca: se molti si dicono tali per un riferimento estrinseco, solo il termine di quella relazione avrà intrinsecamente la perfezione in questione. Soggetti diversi possiedono la perfezione relativamente comune in un modo intrinseco solo se l'essere di tale perfezione sarà diverso nell'uno e nell'altro soggetto.

L'essenza stessa della perfezione, così diversamente, ma intrinsecamente, partecipata rimane la stessa quanto al partecipato, mentre si differenzia quanto alle partecipazioni. Vi è ad esempio differenza essenziale tra vita sensibile ed intellettiva (partecipazioni di «vita»), ma vi è anche identità essenziale tra ciò che accomuna il sensibile e l'intellettuale nel fatto di vivere ("vita" partecipata). Similmente l'essere costitutivo dell'ente è diverso nei singoli enti e quanto all'esistere e quanto al contenuto essenziale di ciò che è, senza che cambi tuttavia l'essere in sé (*esse commune*) per la partecipazione del quale è tutto ciò che è. In ogni ente, anche minimo, è partecipato l'essere che accomuna ogni esistente, dal sommo fino all'ultimo ente derivato.

d. Compito e importanza della metafisica

247. L'ente non solo è comune a ogni reale, ma è anche conosciuto nella conoscenza di ogni vero[2015]. La verità e la falsità hanno la loro sede propria nel giudizio che, predicando un predicato di un soggetto, afferma, al di là dei contenuti concettuali di entrambi, l'essere dell'uno nell'altro e con ciò stesso l'equivalenza tra l'essere intenzionale del giudizio (come viene espresso dalla *copula* «è») e l'essere reale delle cose nelle quali di fatto la proprietà espressa nel predicato inerisce alla sostanza significata dal soggetto. L'ente in quanto è ente comprende le tre dimensioni ontologiche di sussistenza, essenza e essere in una tendenziale identità: il sommo ente è l'ente al quale l'essere spetta come sussistente in virtù della stessa sua essenza. Non sorprende perciò il fatto che i giudizi supremi, per sé evidenti e comunemente noti, costituiscano delle rappresentazioni concettuali di quelle proprietà che scaturiscono dall'ente in virtù del suo stesso essere-ente.

[2014] *Secundum intentionem* (N.d.C.).

[2015] Per lo meno fa riferimento a qualcosa che vien pensato come ente, per esempio l'ente di ragione o il nulla o il male o lo stesso impossibile (N.d.C.).

L'ente infatti è il primo conosciuto da tutti, cosicché le prime verità universalmente ed immediatamente note saranno quelle analiticamente racchiuse nel concetto di ente. «In his autem quae in apprehensione omnium cadunt, quidam ordo invenitur. Nam illud quod primo cadit in apprehensione, est ens, cuius intellectus includitur in omnibus quaecumque quis apprehendit. Et ideo primum principium indemonstrabile est quod *non est simul affirmare et negare*, quod fundatur supra rationem entis et non entis: et super hoc principio omnia alia fundantur»[2016]. In ogni concetto rappresentante un modo particolare di essere è implicito il concetto dell'ente e dell'essere come in ogni differenza di essere è implicito l'essere stesso e in ogni ente particolare è realmente partecipata la *ratio universalis entis*.

La necessità della metafisica deriva dal suo oggetto che è l'ente in quanto è ente. Essa non studia tutte le proprietà dell'ente, perché così invaderebbe il campo di altre discipline, bensì solo quelle proprietà che sono dell'ente in quanto è precisamente ente. Ciò che spetta per sé a un inferiore risulta del tutto accidentale rispetto al superiore. Così è proprio dell'uomo essere razionale, ma riguardo all'animale è indifferente (accidentale) il fatto di essere razionale o meno. Dato che l'ente è universalissimo, al di là di ogni genere, ciò che spetta all'ente in quanto rientra in tale particolare categoria di ente è del tutto accidentale rispetto alla *ratio* trascendentale dell'ente in assoluto «Necessitas autem huius scientiae quae speculatur ens et per se accidentia entis, ex hoc apparet, quia huiusmodi non debent ignota remanere, cum ex eis aliorum dependeat cognitio; sicut ex cognitione communium dependet cognitio rerum propriorum»[2017].

Il principio «*quae* [...] *sunt per se accidentia inferioris, per accidens se habent ad superius*" va integrato con quest'altro "*id quod est per se causa est eius quod est per accidens*»[2018]. Ne risulta allora che la fondazione dell'inferiore avviene nel superiore, ossia le proprietà dell'ente particolare traggono la loro ultima intelligibilità dalle proprietà dell'ente in assoluto.

Le discipline non filosofiche, che riguardano gli enti particolari, hanno una qualche settoriale intelligibilità, ma danno sempre per scontato qualcosa che esse stesse ultimamente non comprendono e di cui non riescono nemmeno a sollevare la domanda, ovvero i primi princìpi per sé noti che valgono dei singoli enti non in virtù della loro singolarità, ma in virtù della loro semplice entità. La metafisica è allora necessaria non affinché le discipline scientifiche possano

---

[2016] I-II, 94, 2 c.
[2017] *In Met.*, IV, 1, 1, n. 531.
[2018] Ciò che è per sé, è causa di ciò che è accidentalmente (N.d.C.).

esserci, ma affinché non rimanga ignoto ciò da cui dipende la conoscenza di ogni altro possibile oggetto[2019].

Le scienze danno per scontati i primi princìpi come ogni concetto dà per scontata la nozione naturale, immediata, di ente implicita in esso. Il compito della prima filosofia è quello di riflettere razionalmente sul presupposto di ogni altro concetto e per conseguenza di spiegare e di difendere quei princìpi dai quali ultimamente dipendono le conclusioni di ogni altra scienza. «Quaecumque insunt omnibus entibus, et non solum alicui generi entium separatim ab aliis, haec pertinent ad considerationem philosophi [...]. Illa quibus utuntur omnes scientiae, sunt entis inquantum huiusmodi. Sed prima principia sunt huiusmodi. Ergo pertinent ad ens inquantum est ens»[2020]. L'intelletto apprende in ogni concetto qualcosa che supera ogni particolare concetto, ovvero la *ratio entis*[2021]. Da essa seguono dei princìpi vasti quanto l'ente stesso e perciò ben più ampi dei rispettivi ambiti delle scienze particolari. Tali discipline usano dunque dei presupposti che esse stesse non sono in grado di spiegare, che superano in universalità il loro oggetto proprio e che esse applicano ai loro oggetti formali propri, limitandone l'ampiezza di universalità e la ricchezza interiore di intelligibilità.

248. È cosa assai interessante da notare che il nominalismo estremo della filosofia detta «critica», costringe ad invertire l'ordine della conoscenza fondando non già i giudizi sui concetti, com'è

[2019] Di fatto, come vediamo nella nostra cultura contemporanea, esistono e sono fiorenti moltissime discipline scientifiche nonostante la diffusissima ignoranza in fatto di metafisica o, peggio, l'esistenza di metafisiche erronee. La metafisica è necessaria volendo chiarire i fondamenti e le finalità ultimi delle scienze. L'utilità di tale chiarimento è data dal fatto che le scienze possono avere la tentazione di autofondarsi o di perdere di vista il loro senso ultimo. In questi casi la civiltà corre gravissimi pericoli e i risultati delle scienze rischiano di essere vanificati o distrutti, come avviene per esempio nelle guerre o nei gravi fenomeni della corruzione morale, dell'ingiustizia o dell'oppressione dell'uomo sull'uomo (N.d.C.).

[2020] *In Met.*, IV, 1, 5, n. 590; Cfr. n. 591: "Rationem autem, quare omnes scientiae eis utuntur, sic assignat: quia unumquodque genus subiectum alicuius scientiae recipit praedicationem entis. Utuntur autem principiis praedictis scientiae particulares non secundum suam communitatem, prout se extendunt ad omnia entia, sed quantum sufficit eis: et hoc secundum continentiam generis, quod in scientia subiicitur, de quo ipsa scientia demonstrationes affert. Sicut ipsa philosophia naturalis utitur eis secundum quod se extendunt ad entia mobilia, et non ulterius".

[2021] L'intelletto però compie ciò ordinariamente e nella stragrande maggioranza dei casi inconsapevolmente. Solo il filosofo prende chiara coscienza di ciò e mette in evidenza la nozione dell'ente nascosta ed implicita in tutti i concetti (N.d.C.).

naturale, bensì al contrario semmai i concetti sui giudizi, ovvero sulle categorie *a priori* che sono forme di giudizio applicate al caos della possibile esperienza. Per chi invece ammette l'*universale in rebus* le cose stanno ben diversamente. Non è affatto necessario che l'universale sia dato *a priori*, perché la mente lo scopre nell'*obiectum* (*pros-kèimenon*), *in re proposita*, e lo astrae da essa. I giudizi necessari che scaturiscono dal concetto universale così astratto sono, sì, analitici, ma per nulla tautologici nel senso stretto della parola. Essi contengono infatti nel predicato una novità rispetto al soggetto, anche se il predicato risulta implicito nel soggetto. La novità non è, certo, quella dell'aggiunta che tanto affascina le menti pragmatiche e poco meditative, bensì quella dell'esplicitazione che invece costituisce la gioia delle menti amanti di sapienza e per conseguenza veramente filosofiche ossia, il che è eminentemente la stessa cosa, metafisiche[2022].

L'estrapolazione[2023] analogica comincia con l'astrazione al terzo grado dell'ente in quanto è ente. La nozione dell'ente è strettamente legata a quella dell'essere, atto ultimo e perfettissimo, costitutivo dell'ente in quanto è appunto ente ovvero esistente. Per conseguenza, a livello dell'ente si giunge all'essere così come esso si contrappone non a questo o quest'altro esistente (non-essere relativo), bensì in quanto esclude il nulla *sic et simpliciter* (non-essere assoluto)[2024].

[2022] L'aumento della conoscenza per esplicitazione dell'implicito (apriori) soddisfa maggiormente l'intelletto che non la conoscenza che avviene per l'aggiunta del nuovo al preesistente (aposteriori). Infatti nel primo caso, più tipico delle conoscenze spirituali e sapienziali, la mente è confermata in un assoluto già raggiunto e avverte il legame fra due oggetti; invece nel secondo caso, tipico delle conoscenze empiriche e di dettaglio, la mente non vede il legame tra i due dati e non aumenta il sapere in modo rilevante, ma semplicemente passa da un oggetto contingente all'altro. Il passaggio dalla conoscenza di ragione al sapere di fede appartiene al primo tipo di conoscenza, per quanto nuovo e diverso sia il contenuto di fede rispetto a quello di ragione, perché si tratta sempre di conoscenza teologica. Il primo sapere genera la cultura; il secondo, per quanto utile, genera solo l'erudizione (N.d.C.).

[2023] Forse sarebbe meglio parlare di "anagogia" (N.d.C.).

[2024] Cfr. *In Met.*, IV, 1. 6; n. 605: "Cum duplex sit operatio intellectus: una, qua cognoscit quod quid est, quae vocatur indivisibilium intelligentia; alia, quae componit et dividit: in utroque est aliquod primum. In prima quidem operatione est aliquod primum, quod cadit in conceptione intellectus, scilicet hoc quod dico ens; nec aliquid hac operatione potest mente concipi, nisi intelligatur ens. Et quia hoc principium, impossibile est esse et non esse simul, dependet ex intellectu entis, sicut hoc principium, totum est maius sua parte, ex intellectu totius et partis, ideo hoc etiam principium est naturaliter primum in secunda operatione intellectus, scilicet componentis et dividentis. Nec aliquis potest secundum hanc operationem intellectus aliquid intelligere, nisi hoc principio intellecto. Sicut enim totum et partes non intelliguntur nisi intellecto ente, ita

Il primo giudizio assolutamente necessario, universale ed evidente, è quello che oppone l'ente assoluto al non-ente assoluto e dice: «L'ente non è, nello stesso tempo e sotto lo stesso aspetto, il non- ente». L'esclusione del non-ente è preesistente nel concetto di ente, ma è solo implicita in esso, dimodoché il passaggio dal concetto al giudizio è significativo, anzi, sommamente significativo, dato che quella tra ente e non-ente è la differenza suprema.

Il procedere estrapolante non conosce altri limiti che quelli stessi dell'ente e, siccome la conoscenza intellettiva individua nell'ente sensibile la *ratio entis* come superiore alla *ratio entis qua tale ens, id est ens sensibile*, l'applicazione dei primi princìpi che seguono l'ente in quanto è ente, lungi dal restringersi all'ambito dell'esperienza sensibile, come vorrebbe quello scetticismo moderno che malamente riesce a nascondersi dietro le mentite spoglie di un preteso criticismo, sarà valida ben al di sopra del mondo fisico, così da protendersi con assoluta legittimità *metà ta fysikà* e persino *eis Theòn*.

Eppure il processo di estrapolazione analogica non è un regresso all'infinito in quanto la *ratio entis* stessa, pur infinita nell'intensità del suo atto di essere, è nondimeno ben determinata e per conseguenza addirittura agli antipodi dell'indefinito e del potenziale. I confini dell'estrapolazione suddetta sono perciò quegli stessi della metafisica, poiché il linguaggio della sapienza è quello dell'analogia. Il termine dell'analettica sarà dunque formalmente l'ente comune e causalmente (eminentemente) l'ente per sé sussistente, Dio[2025].

Lo studio della sapienza è non solo possibile, ma, in quanto possibile, è anche, per ciò stesso, doveroso. Donando l'essere, Dio comunica a ogni reale la dimensione universale dell'ente, così che l'ente per partecipazione rinvia perentoriamente all'ente per essenza nella comunanza della *ratio entis* partecipativamente differenziata. La via dell'intelletto tra i termini del *per participationem* e del *per essentiam* è quella dell'analogia, del comune che, trascendendo ogni differenza, le precontiene tutte in modo tale da esserne essenzialmente differenziato nella sua discesa verso gli inferiori analogati.

L'oblìo della metafisica coincide con quello dell'analogia ed è un oblìo in cui una cupa notte è scesa sull'uomo[2026] che, creato com'è ad

---

nec hoc principium omne totum est rnaius sua parte, nisi intellecto praedicto principio firmissimo".

[2025] Cfr. I-II, 66, 5, 4m: "Cognoscere autem rationem entis et non entis, et totius et partis, et aliorum, quae consequuntur ad ens, ex quibus sicut ex terminis constituuntur principia indemonstrabilia, pertinet ad sapientiam, quia ens commune est proprius effectus causae altissimae, scilicet Dei".

[2026] Viene in mente l'"impero delle tenebre"(Lc 22,53) del quale parla Cristo all'approssimarsi della crocifissione. Quanti si accorgono di queste tenebre,

immagine del suo Creatore, non trova luce se non nell'intelligenza del sommo Vero. Un'umanità perversamente compiaciuta del suo spirito «anti-metafisico» è un'umanità che, per quanto si ritenga vigorosa e gioviale, di fatto è rimasta tragicamente mutilata nella suo stesso essere umana. «Qual vantaggio infatti avrà l'uomo se guadagnerà il mondo intero, e poi perder la propria anima?»[2027].

A che cosa serve conoscere tutto ed ignorare nel contempo il tutto? Molte cose ci insegnano le scienze, ma quelle così poche e così poco conosciute che ci propone la metafisica importano più di tutte le altre messe insieme. Bella cosa è conoscere gli enti nella loro particolarità, ma infinitamente più bello ancora è meditare sull'essere stesso che solo ci apre l'unica strada rimasta all'umanità, quella che conduce in alto, perché accomuna la terra al cielo e l'uomo a Dio[2028].

---

anche nella Chiesa? Per coloro che ne sono consapevoli, tuttavia, la luce che promana da questa magistrale Opera del Servo di Dio servirà ad illuminare i prossimi secoli (N.d.C.).

[2027] Mt 16, 26.

[2028] PLATONE, *Gorgias*, 507, 508 a: "Dicono i saggi [...] che il cielo, la terra e gli uomini posseggono insieme la comunione, l'amicizia, l'ordine, la sapienza e la giustizia e l'insieme di tutte queste cose per questo lo chiamano 'mondo'".

RINGRAZIAMENTI

Nel dare alle stampe la presente Opera, desidero ringraziare tutti coloro che in vari modi l'hanno resa possibile:

- gli illustri studiosi, che ne hanno approvata o caldeggiata la ripubblicazione incoraggiandomi nell'impresa con la loro amicizia e l'autorevolezza della loro competenza scientifica: i proff. Abelardo Lobato, O.P., Giovanni Bertuzzi, O.P., Sergio Parenti, O.P., Walter Senner, O.P., Efrem Jindracek, O.P., Giorgio Sgubbi, Alberto Strumìa, Vittorio Possenti, Battista Mondin, Horst Seidl, Jörgen Vijgen, Elvio Fontana, David Cerny e Roman Cardal;

- i familiari del Servo di Dio, che hanno dato un significativo appoggio morale e garanzie giuridiche;

- la Provincia Boema nella persona del Priore provinciale, il Rev. P. Benedikt Mohelnik, O.P., il quale ha espresso il suo parere favorevole;

- il Cenacolo di San Domenico nella persona del direttore, il Dott. Roberto Rivera, nonché la Provincia domenicana di San Domenico in Italia, nella persona del Priore provinciale, il Rev. P. Riccardo Barile, i quali hanno reso possibile la realizzazione economica dell'impresa col loro generoso contributo;

- la Rev.da Suor Matilde Nicoletti, O.P., delle Suore Domenicane della Beata Imelda, la quale ha riveduto con me il testo dell'edizione precedente;

- l'Editore, nella persona del Prof. Giovanni Zenone, il quale ha appoggiato la non facile impresa con entusiasmo e convinzione;

- tutti coloro che hanno pregato il Signore per la realizzazione di quest'opera.

BIBLIOGRAFIA

1. P. ABAELARDUS, "Epistola I seu Historia calamitatum", in *Migne Patrologiae Latinae*, tomus 178, coll. 114ss.
2. P. ABAELARDUS, "Introductio ad theologiam", in *Migne Patrologiae Latinae*, tomus 178, coll. 979ss.
3. N. ABBAGNANO, *Storia della filosofia*, vol. I, Torino, UTET, 1949.
4. ALBERTUS MAGNUS, "Metaphysicorum libri XIII", a cura di P. IAMMY, in *Opera*, tom. III, Lugduni (Prost, Rigaud, Delagarde, Huguetan), 1651.
5. B. ALTANER, *Patrologia*, trad. A. Babolin, Torino, Marietti, 6 ed, 1968.
6. R. AMERIO, *Iota Unum* (*Studio delle variazioni della Chiesa cattolica nel secolo XX)*, Milano-Napoli, Ricciardi, 1985; nuova edizione a cura di Fede & Cultura, Verona, 2009.
7. ANSELMUS (S.), "De fide Trinitatis et de Incarnatione Verbi", in *Migne Patrologiae Latinae*, tomus 158, Turnholti, Brepols, coll. 259ss.
8. ANSELMUS (S.), "De divinitatis essentia Monologium", in *Migne Patrologiae Latinae*, tomus 158, Turnholti, Brepols, coll. 141ss.
9. ARISTOTELES, "Protreptikòs", in *Aristotelis fragmenta selecta*, recognovit W. D. Ross, Oxonii, Clarendonianum, 3 ed.,1964, [Script. classic. bibliotheca oxoniensisj].
10. ARISTOTELES, "Kategorien", in *Werke* (fondato da E. Grumach, a cura di H. Flashar), Bd. I, Teil I, tradotto e rivisto da Klaus Oehler, Darmstadt (Wissenschaftliche Buchgesellschaft), 1984.
11. ARISTOTELES, *Analytica priora et posteriora*, ed. W. D. Ross-L. Minio-Paluello, Oxonii (Clarendonianum), 2 ed., 1968 [Script. classic. bibliotheca oxoniensis].
12. ARISTOTELES, *Topica et sophistici elenchi*, ed. W D. Ross, Oxonii (Clarendonianum), 3 ed., 1970 [Script. classic. bibl. oxoniensisj].
13. ARISTOTELES, *Metafisica*, trad. it. di A. Russo, Bari, Laterza, 1971.
14. ARISTOTELES, *Metaphysica*, riveduto e corretto da W. Jaeger, Oxonii (Clarendonianum), 4 ed., 1969 [Script. classic. bibl. oxoniensisj].
15. ARISTOTELES, *Physica*, riveduto e corretto da W. D. Ross, Oxonii (Clarendonianum), 4 ed., 1966 [Script. classic. bibl. oxoniensis].

16. ARISTOTELES, *De Anima*, riveduto e corretto da W. D. Ross Oxonii (Clarendonianum), 3 ed., 1963 [Script. classic. bibl. oxoniensis].
17. ARISTOTELES, *Ethica Nicomachea*, riveduto e corretto da L. Bywater, Oxonii (Clarendonianum), 15 ed., 1970 [Script. classic. bibl. oxoniensis].
18. ARISTOTELES, *De Coelo*, riveduto e corretto da D. J. Allan, Oxonii (Clarendonianum), 1936, rist. del 1965, [Script. class. bibl. oxoniensis].
19. ARISTOTELES, *Fragmenta selecta*, riveduto e corretto da W. D. Ross, Oxonii (Clarendonianum), 1955, rist. 1964 [Script. class. bibl. oxoniensis].
20. J. M. ARTOLA, *Creación y participación*, Madrid (Institución Aquinas), 1963.
21. J. AUER, "Gnade", in *Handbuch theologischer Grundbegriffe*, H. Fries Hrsg., Bd II, München (DTV), 1970.
22. A. AUGUSTINUS (S.), "De Trinitate libri XV", in *Migne Patrologiae Latinae*, tomus 42, Lutetiae Parisiorum (Migne), 1886, coll. 819ss.
23. A. AUGUSTINUS (S.), "De Genesi ad litteram libri XII", in *Migne Patrologiae Latinae*, tomus 34, Lutetiae Parisiorum (Migne), 1887, coll. 245ss.
24. A. AUGUSTINUS (S.), "Soliloquiorum libri II", in *Migne Patrologiae Latinae*, tomus 32, Turnholti (Brepols), coll. 869ss.
25. D. BAÑEZ, *Scholastica Commentaria in Primam Partem Summae Theologicae S. Thomae Aquinatis*, Madrid-Valencia (F.E.V.A.), 1934.
26. K. BARTH, *Kirchliche Dogmatik*, 111/1-3. Die Lehre von der Schöpfung, Zollikon-Zürich 1947 (2ed.).
27. G. BARZAGHI, "Analogia, ordine e il fondamento della sintesi tomista", in "Sapienza", 1, 1987, pp. 65-97.
28. P. DE BERGOMO, *In opera Sancti Thomae Aquinatis Index seu Tabula aurea*, Alba-Roma (Paulinae), 1960.
29. P. DE BERGOMO, *Concordantiae textuum discordantium Divi Thomae Aquinatis*, Florentiae (Fiorentina), 1982.
30. K. BERNATH Hrsg., *Thomas von Aquin – Philosophische Fragen*, Darmstadt (Wissenschaftliche Buchgesellschaft), 1981.
31. I. BIFFI, "Il lemma 'metaphysicus' in San Tommaso d'Aquino", in "Teologia", 4, 1979.
32. F.C.R. BILLUART, *Summa Sancti Thomae hodiernis accademiarum moribus accomodata sive Cursus Theologiae iuxta mentem divi Thomae insertis pro re nata digressionibus insertis pro re nata digressionibus in historiam ecclesiasticam*, Lyon (Perisse-Mothon)-Paris (Perisse), 1855.

33. F. A. BLANCHE, "L'analogie", in "Revue de Philosophie", 1923, pp. 248-270.
34. BOCCANEGRA, "L'uomo in quanto persona centro della metafisica tomistica", in *Ristrutturazione antropologica dell'insegnamento filosofico (Atti del II Convegno nazionale dei docenti italiani di filosofia nelle facoltà, seminari e studentati d'Italia)*, "Sapienza", 22, 1969, 3/4, pp. 410-513.
35. A. BOCCANEGRA, "La prova radicale dell'esistenza di Dio e i suoi rapporti con l'antropologia", in *Ristrutturazione antropologica dell'insegnamento filosofico (Atti del II Convegno nazionale dei docenti italiani di filosofia nelle facoltà, seminari e studentati d'Italia)*, "Sapienza", 22, 1969, 3/4, pp. 530-552.
36. J. M. BOCHENSKI, "On Analogy", in "The Thomist", 12, 1948, pp. 424-447.
37. M. S. BOËTIUS, "Commentaria in Porphyrium", in *Migne Patrologiae Latinae*, tomus 64, Lutetiae Parisioruin (Migne), 1891, coll. 71ss.
38. M. S. BOËTIUS, *De Unitate Trinitatis liber*, in *Migne Patrologiae Latinae*, tomus 64, Lutetiae Parisiorurn (Migne), 1891, coll. 1247ss.
39. M. S. BOËTIUS, "Quomodo substantiae in eo quod sint, bonae sint", in *Migne Patrologiae Latinae*, tomus 64, Lutetiae Parisiorum (Migne), 1891, coll. 1311.
40. E. BREHIER, *Histoire de la Philosophie*, tome I, L'Antiquité et le Moyen Age, Paris (Alcan), 1928.
41. R. BUSA, *La terminologia tomistica dell'interiorità. Saggi di metodo per una interpretazione della metafisica della presenza*, Milano, 1949.
42. S. BUSCAROLI, *Sull'Essere del linguaggio e dell'analogia: oltre le metafisiche*, Bologna, 1984.
43. TH. DE VIO card. CAIETANUS, *Commentarium in I. partem Summae Theologiae*, t. IV, Roma (Leonina), 1888.
44. TH. DE VIO card. CAIETANUS, *De nominum analogia*, ed. H. Zammit-H. Hering, Romae (Angelicum), 1952.
45. TH. DE VIO card. CAIETANUS, *Commentaria in Porphyrii Isagogen ad praedicamenta Aristotelis*, M. Marega, Romae (Angelicum), 1 ed., 1934.
46. TH. DE VIO card. CAIETANUS, *Commentaria in praedicamenta Aristotelis*, ed. M. H. Laurent, Romae (Angelicum), 1939.
47. TH. DE VIO card. CAIETANUS, *Commentaria in De Anima Aristotelis*, 2 voll., ed. P. I. Coquelle, Romae (Angelicum), 1939.
48. A. CAMPODONICO, *Alla scoperta dell'essere (Saggio sul pensiero di Tommaso d'Aquino)*, Milano, Jaca Book, 1986.

49. J. CAPREOLUS, *Defensiones theologicae divi Thomae Aquinatis*, a cura di C. Paban - T. Pègues, Turonibus (Cattier), 1900.
50. G. P. CAROSI, *Compendio di filosofia*, Roma, Paoline, 1984.
51. P. CASTAGNOLI, *La filosofia del linguaggio*, Bologna, Calderini, 1970.
52. H. CHAVANNES, *L'analogie entre Dieu et le monde selon St. Thomas d'Aquin et selon K. Barth*, Paris, 1969.
53. F. COPLESTON, *A History of Philosophy*, 9 voll., New York (Image Books), 1962-1977.
54. F. CUMEL, *In Primam Divi Thomae Partem Commentaria*, Venetiis (apud Floravantem Pratum), 1597.
55. U. DEGL'INNOCENTI, "Il principio d'individuazione e Giovanni Capreolo nel V Centenario della sua morte (1380 c. 1444)", in *Acta Pontificiae Academiae Romanae S. Thomae Aquinatis et Religionis Catholicae*, vol. X, Romae (apud sedem Academiae) - Taurini/Romae, Marietti, 1945, pp. 147-196.
56. U. DEGL'INNOCENTI, "Il principio dell'individuazione dei corpi e Giovanni di S. Tommaso", in "Aquinas", 12, 1969, 1, pp. 59-99.
57. O. N. DERISI, "Participación, acto y potencia y analogía en Santo Tomàs", in "Rivista di filosofia neoscolastica", 66, 1974, pp. 415-435.
58. R. DESCARTES, *Princìpi della filosofia*, a cura di C. Dentice d'Accadia, Bari, Laterza, 1926.
59. R. DESCARTES, *Méditations métaphysiques*, ed. F. Khodoss, Paris (Presses Universitaires de France), 5 ed., 1968.
60. R. DESCARTES, *Discorso sul metodo*, a cura di A. Carlini, Bari, Laterza, 1977.
61. F. DIEKAMP, *Theologiae dogmaticae manuale*, cura A. M. Hoffmann, Paris (Desclée), 6 ed., 1932.
62. H. DIELS - W. KRANZ, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Griechisch und Deutsch, 3 voll., Berlin (Weidmann), 1951-1952, 6 ed. (1 ed. 1903).
63. DIONYSIUS AREOPAGITA, "De divinis nominibus", in *Patrologiae graecae*, tomus 3, a cura di J. P. Migne; Turnholti (Brepols), 1857.
64. JOHANNES DUNS SCOTUS, *Johannis Dunsii Scoti, doctoris subtilis, ordinis minorum opera omnia collecta, recognita, notis et scholiis et commentariis illustrata*, Lugduni, 1639, ed. Lucas Wadding, 12 voll.; editio nova iuxta editionem Waddingi a patribus Franciscanis de observantia recognita, Paris (Vivès), 1891-1895.
65. JOHANNES DUNS SCOTUS, *Tractatus de primo principio*, ed. W. Kluxen, Darmstadt (Wissenschaftliche Buchgesellschaft), 1974.

66. I. DÜRING, *Aristoteles, Darstellung und Interpretation seines Denkens*, Heidelberg (C. Winter), 1966.
67. L. ELDERS ed., "Quinque sunt viae (Actes du symposium sur les cinq voies de la Somme Théologique - Rolduc 1979)", in "Studi tomistici", n. 9, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 1980.
68. C. FABRO, "Elementi per una dottrina tomistica della partecipazione", in "Divinitas", 11/2, 1967, oct., pp. 559-586.
69. C. FABRO, *La nozione metafisica di partecipazione secondo S. Tommaso d'Aquino*, Torino, SEI, 2 ed., 1950.
70. C. FABRO, *Partecipazione e causalità secondo S. Tommaso d'Aquino*, Torino, SEI, 1960.
71. C. FABRO, "Il trascendentale moderno e il trascendentale tomistico", in "Angelicum", 60, 1983, pp. 534-558.
72. C. FABRO, "Il nuovo problema dell'essere e la fondazione della metafisica", in "Rivista di filosofia neoscolastica", 66, 1974, pp. 475-510.
73. C. FABRO, "L'uomo e Dio", in *Ristrutturazione antropologica dell'insegnamento filosofico (Atti del II Convegno nazionale dei docenti italiani di filosofia nelle facoltà, seminari e studentati d'Italia)*, "Sapienza XXII", 1969, 3/4, pp. 300-319, interventi pp. 319-330.
74. C. FABRO, "La dialettica d'intelligenza e volontà nella costituzione dell'atto libero", in "Doctor Communis", 30, 1977, 2, pp. 163-191.
75. C. FABRO, "La libertà in Hegel e San Tommaso", in "Sacra Doctrina", 66, 1972, pp. 165-186.
76. C. FABRO, "Orizzontalità e verticalità della libertà", in "Angelicum", 48, 1971, pp. 302-354.
77. J. DE FINANCE, *Être et agir dans la philosophie de Saint Thomas*, Paris, 1945.
78. FRANCISCUS DE SYLVESTRIS FERRARIENSIS, *Commentarium in Summam Contra Gentiles S. Thomae Aquinatis*, vol. XIII, Roma (Leonina), 1918 [In CG I, 32-34, pp. 97-109].
79. H. FRIES, Hrsg., *Handbuch theologischer Grundbegriffe*, (HThG), 4 voll, München (DTV), 1970.
80. R. GARRIGOU-LAGRANGE, *Dieu, son existence et sa nature, Solution thomiste des antinomies agnostiques*, Paris (Beauchesne), 3 ed., 1919.
81. R. GARRIGOU-LAGRANGE, *Le sens du mystère et le clair-obscur intellectuel*, Paris (Desclée), 1934.
82. R. GARRIGOU-LAGRANGE, *De Deo Trino et Creatore, Commentarium in Summam Theologicam S.Thomae*, I, 27-119, Torino (Marietti)-Paris (Desclée de Brouwer), 1944.

83. R. GARRIGOU-LAGRANGE, "La synthèse thomiste", Paris (De Brouwer), 1947, in *Bibliothèque française de philosophie*, 3 serie.
84. B. L. GEIGER, *La participation dans la philosophie de St. Thomas d'Aquin*, Paris (Vrin), 2 ed., 1953.
85. B. L. GEIGER, "S.Thomas et la métaphysique d'Aristote", in AA.VV., *Aristote et Saint Thomas d'Aquin*, Louvain-Paris, 1957.
86. B. L. GEIGER, *Le problème de l'amour chez Saint Thomas d'Aquin*, Montreal-Paris, 1952.
87. K. GEISER, *Platons ungeschriebene Lehre*, Stuttgart (Klett), 2 ed., 1968.
88. C. GIACON, "Il binomio causa-effetto secondo il tomismo", in "Rivista di filosofia neo-scolastica", 66, 1974, pp. 541-551.
89. A. GIANNATIEMPO, "Sul primato trascendentale della volontà in San Tommaso", in *Divus Thomas Plac.*, 74, 1971, pp. 131-154.
90. D. M. GICKLER, *Die Einheit im Weltbild des hI.Thomas von Aquin*, Vechta (Albertus Magnus Verlag), 1933.
91. M. GIGANTE, "Genesi e struttura dell'atto libero in San Tommaso", Napoli (Giannini), 1980, "I principi", n. 19.
92. A. C. GIGON, *De Analogia*, Freiburg Schw. (Canisiana), 1949.
93. A. C. GIGON, *Demonstratur existentia Dei*, Freiburg Schw. (Canisiana), 1949.
94. E. GILSON, *L'Etre et l'essence*, Paris (Vrin), 2 ed., 1981.
95. E. GILSON, *La philosophie et la théologie*, Paris (Le Signe), 1960.
96. E. GILSON, *La philosophie au Moyen Age*, Collection Payot, 2 voll., Paris, 1922.
97. G. GIRARDI, *Metafisica della causa esemplare in S. Tommaso d'Aquino*, Torino, 1954.
98. TH. GOMPERZ, *Griechische Denker*, 3 voll., Leipzig 1893-1909, 3ed., voll.1, 2 (nel 1911 e 1912), ed. 3 e 4 (del vol. 3 nel 1931).
99. J. B. GONET, *Clypeus theologiae thomisticae*, tomus I, Antuerpiae, 10 ed., 1744.
100. J. B. GONET, "De Deo", in *Manuale thomistarum*, vol. I, Patavii (Typographia seminarii), 1704.
101. J. GONZALEZ DE ALBEDA, *Commentariorum et disputationum in Primam Partem Angelici Doctoris divi Thomae tomus posterior*, Compluti 1621 et denuo Neapoli (Scipio Boninus), 1637.
102. A. GOUDIN, *Tractatus theologici iuxta inconcussa tutissimaque dogmata divi Thomae Aquinatis Doctoris Angelici*, cura F. A. M. Dummermuth, Lovanii (Carolus Peeters), 1874.
103. L. V. GOTTI, "Theologia scholastico-dogmatica iuxta mentem divi Thomae Aquinatis ad usum discipulorum eiusdem Angelici

Praeceptoris accomodata", tomus III, in *Primam Partem*, Bononiae (Typographia S. Thomae Aq.), 1727.
104. J. GREDT, *Elementa philosophiae aristotelico-thomisticae*, Friburgi Br. (Herder), 4 ed., 1926.
105. B. HAUREAU, *Histoire de la philosophie scolastique*, 2 parti in 3 voll., Paris, 1872-1880.
106. B. HAUREAU, *Notices et extraits de quelques manuscrits latins de la bibliothèque nationale*, 6 voll., Paris, 1890-1893.
107. A. HAYEN, *L'intentionnel dans la philosophie de Saint Thomas d'Aquin*, Bruxelles-Paris (Desclée), 1942.
108. A. HAYEN, *La communication de l'être d'après Saint Thomas d'Aquin*, 2 voll., Paris 1957-1959.
109. G. W. F. HEGEL, "Phänomenologie des Geistes", in *Werke*, ed E. Moldenhauer - K. M. Michel, Bd. 3, Frankfurt a. Main (Suhrkamp), 2 ed., 1972.
110. G. W. F. HEGEL, "Wissenschaft der Logik", I. u. II. Teil, in *Werke*, ed. E. Moldenhauer - K. M. Michel, Bd. 5 - 6, Frankfurt a. Main (Suhrkamp), 2 ed., 1972.
111. G. W. F. HEGEL, "Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse", I, II, und III Teil, in *Werke*, ed. E. Moldenhauer - K. M. Michel, Bd. 8 - 10, Frankfurt a. Main (Suhrkamp), 2 ed., 1981.
112. M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit I*, Halle, 1941.
113. M. HEIDEGGER, *Che cosa significa pensare*, Milano, SugarCo, 1978.
114. R. J. HENLE, *Saint Thomas and Platonism*, Den Haag, 1956.
115. D. HUME, *A Treatise of Human Nature*, ed. L. A. Selby-Bigge, Oxford, 1951 (rist. dell'edizione del 1888).
116. D. HUME, *Enquiries Concerning the Human Understanding and Concerning the Principals of Morals*, ed. L. A. Selby-Bigge, Oxford, 1951 (rist. della seconda edizione del 1902).
117. E. HUSSERL, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, Tübingen (Niemeyer), 4 ed., 1980, «I. Buch».
118. E. HUSSERL, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, ed. M. Biemel, Haag (Nijhoff), 1952, «Il. Buch».
119. IOANNES A S.THOMA, *Cursu sphilosophicus thomisticus*, ed. B. Reiser, Taurini, Marietti, 1930.
120. IOANNES A S. THOMA, *Cursus philosophicus thomisticus*, Parisiis (Vivès), 1883.
121. IOANNES A S. THOMA, *Cursus theologicus*, Paris-Tournai-Rome (Desclée), 1931.
122. IOANNES A S. THOMA, *Cursus theologicus*, Parisiis (Vivès), 1886.

123. E. VON IVANKA, *Plato christianus, Übernahme und Umgestaltung des Platonismus durch die Väter*, Einsiedeln (Johannes), 1964.
124. M. JORDAN, "The grammar of «esse»: rereading Thomas on the transcendental", in "The Thomist", 44, 1980, pp. 13-21.
125. G. KALINOWSKI, *L'impossible métaphysique*, Paris, 1981.
126. I. KANT, "Kritik der reinen Vernunft", in *Werke in sechs Bänden* (herausgegeben von W. Weischedel); Bd. Il, Darmstadt (Wissenschaftliche Buchgesellschaft) 1971.
127. I. KANT, "Prolegomena zu einer jeden kiinftigen Metaphysik die als Wissenschaft wird auftreten können", in *Werke in sechs Bänden* (herausgegeben von W. Weischedel); Bd. III, Darmstadt (Wissenschaftliche Buchgesellschaft), 2 ed., 1966, pp. 109-264.
128. I. KANT, "Grundlagen zur Metaphysik der Sitten", in *Werke in sechs Bänden* (herausgegeben von W. Weischedel); Bd. IV, Darmstadt (Wissenschaftliche Buchgesellschaft), 3 ed., 1970, pp. 7-102.
129. I. KANT, "Kritik der praktischen Vernunft", in *Werke in sechs Bänden* (herausgegeben von W. Weischedel); Bd. IV, Darmstadt (Wissenschaftliche Buchgesellschaft), 3 ed., 1970, pp. 103-302.
130. I. KANT, "Die Metaphysik der Sitten", in *Werke in sechs Bänden* (herausgegeben von W. Weischedel); Bd. IV, Darmstadt (Wissenschaftliche Buchgesellschaft), 3 ed., 1970, pp. 303-634.
131. I. KANT, "Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft", in *Werke in sechs Bänden* (herausgegeben von W. Weischedel); Bd. IV, Darmstadt (Wissenschaftliche Buchgesellschaft), 3 ed., 1970, pp. 645-879.
132. I. KANT, "Über den Gebrauch teleologischer Prinzipien in der Philosophie", in *Werke in sechs Bänden* (herausgegeben von W. Weischedel); Bd. V, Darmstadt (Wissenschaftliche Buchgesellschaft), 3 ed., 1970, pp. 137-170.
133. I. KANT, "Kritik der Urteilskraft", in *Werke in sechs Bänden* (herausgegeben von W. Weischedel); Bd. V, Darmstadt (Wissenschaftliche Buchgesellschaft), 3 ed., 1970, pp. 233-620.
134. G. P. KLUBERTANZ, *St. Thomas Aquinas on Analogy*, Chicago (Loyola University Press), 1960.
135. W. KLUXEN, "Analogie", in *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, J. RITTER Hrsg., Bd I, Darmstadt (Wissenschaftliche Buchgesellschaft), 1971, pp. 214-227.
136. K. KREMER, *Die neuplatonische Seinsphilosophie und ihre Wirkung auf Thomas von Aquin*, Leiden, 1966.
137. A. KREMPEL, *La doctrine de la relation chez St. Thornas d'Aquin*, Exposé historique et systématique, Paris (Vrin), 1952.
138. B. LAKEBRINK, *Klassische Metaphysik*, Freiburg i. Br. (Rombach), 1967.

139. J. LEGRAND, *L'Univers et l'homme dans la philosophie de Saint Thomas*, Bruxelles (Edition universelle)-Paris (Desclée de Brouwer), 1946.
140. G. W. LEIBNIZ, *Nouveaux Essais sur l'entendement humain*, ed. J. Brunschwig, Paris (Garnier-Flammarion), 1966.
141. G. W. LEIBNIZ, *Die philosophischen Schriften von G. W. Leibniz*, ed. C. I. Gerhardt, 7 voll., Berlin, 1875-1890.
142. G. W. LEIBNIZ, *La Monadologia*, Firenze, La Nuova Italia, 8 ed., 1950.
143. G. W. LEIBNIZ, *Essais de Théodicée*, Paris (Garnier-Flammarion), 1969.
144. B. H. LEVY, *La barbarie dal volto umano*, Venezia, Marsilio, 1977; tit. orig. "La barbarie à visage humain".
145. A. LIVI, C. FABRO, F. OCÁRIZ, C. M. J. VANSTEENKISTE, *Le ragioni del tomismo, dopo il centenario dell'enciclica «Aeterni Patris»*, Milano, Ares, 1979.
146. J. LOCKE, *An Essay Concerning Human Understanding*, ed. A. C. Fraser, 2 voll., Oxford, 1894.
147. B. LONERGAN, *Verbum. World and Idea in Aquinas*, Notre Dame (Indiana), 1967.
148. V. LOSSKY, *Théologie mystique de l'Eglise d'Orient*, Paris (Aubier), 1960 [si veda soprattutto il ripudio dell'analogia tomistica a pp. 24-25].
149. J. B. LOTZ, "Analogie", in *Philosophisches Wörterbuch*, W. Brugger Hrsg., Freiburg-Basel-Wien (Herder), 1967, pp. 11-13.
150. J. B. LOTZ, "Teilhabe", in *Philosophisches Wörterbuch*, W. Brugger Hrsg., Freiburg-Basel-Wien (Herder), 1967, pp. 378-379.
151. H. DE LUBAC, *Il mistero del soprannaturale*, Bologna, Mulino, 1967 ["Le mystère du surnaturel", Paris (Aubier), 1965].
152. H. DE LUBAC, "La rivelazione divina e il senso dell'uomo (Commento alle Costituzioni conciliari «Dei Verbum» e «Gaudium et spes»)", in *Opera omnia*, a cura di E. Guerriero, sez. IV, "Soprannaturale", vol. 14, Milano, 2 ed., Jaca Book, 1985 ["Athéisrne et sens de l'homme" - trad. V. Pagani, "La révélation divine" - trad. S. Bertoldi].
153. H. LYTTKENS, *The Analogy between God and the World*, Uppsala (Almqvist et Wiksell. Boktryckeri AB), 1952.
154. G. M. MANSER, *Das Wesen des Thomismus*, Freiburg Schw (Rütschi), 1935.
155. S. MANSION, "Die Aporien der aristotelischen Metaphysik", [tit. orig. *Les apories de la métaphysique d'Aristote, in: Autour d'Aristote, receuil d'études de philosophie ancienne et médiévale, offert à Mons. A. Mansion*, Louvain, Publications Universitaires de Louvain, 1955, pp. 141-179], trad. ted. di M.

Roth in F. P. Hager, *Metaphysik und Theologie des Aristoteles*, Darmstadt (Wissenschaftliche Buchgesellschaft), 1979.
156. J. MARITAIN, tradotto da F. Damaris, *Antimodern, Die Vernunft in der modernen Philosophie und Wissenschaft und in der aristotelisch-thomistischen Erkenntnisordnung*, Augsburg (Benno Filser), 1930.
157. J. MARITAIN, *Distinguer pour unir ou Les degrés du savoir*, Paris (Desclée de Brouwer), 1932 (cfr. "Appendice", pp. 821-826).
158. J. MARITAIN, *Sette lezioni sull'essere e sui primi princìpi della ragione speculativa*, Milano, Massimo, 1981.
159. J. MARITAIN, *«Approches sans entraves», Scritti di filosofia cristiana*, vol. I, Roma, Città Nuova, 1977 [tit. orig. *Approches sans entraves - ouvrage pubiié par le cercle d'études Jacques et Raissa Maritain*, Paris (Fayard), 1973, trad. di G. Mura].
160. R. M. Mc INERNY, *The Logic of Analogy*, Den Haag, 1961.
161. D. J. MERCIER, *Les origines de la psychologie conternporaine*, Louvain (Institut supérieur de Philosophie) - Paris (Alcan), 3 ed., 1925.
162. H. MEYER, *Thomas von Aquin, Sein System und seine geistesgeschichtliche Stellung*, Paderborn (Schöningh), 2ed., 1961.
163. B. MONDIN, *The Principle of Analogy in Protestant and Catholic Theology*, Den Haag (Nijhoff), 2 ed., 1968.
164. B. MONDIN, "L'analogia di proporzione e di proporzionalità nel «Commento alle Sentenze»", in "Rivista di filosofia neoscolastica", 66, 1974, pp. 571-589.
165. B. MONTAGNES, *La doctrine de l'analogie de l'être d'après St. Thomas d'Aquin*, Louvain-Paris (P.U.), 1963.
166. K. NASSAUER, *Denker der hellenischen Frühzeit*, Frankfurt a. Main (Schauer), 1948.
167. J. H. NICOLAS, "La doctrine de l'analogie d'être d'après saint Thomas d'Aquin", in "Revue thomiste", 71, 1963, pp. 425-431.
168. C. NIGRO, recensione di U. Degl'innocenti, "Il problema della persona nel pensiero di San Tommaso" in "Cathedra S. Thomae", n. 2, Roma, Lateranense, 1967, riportato in "Divinitas", 12/2, 1968, pp. 637-638.
169. G. DE OCKAM, *Guilhelmi de Ockam anglici super quatuor libros sententiarum subtilissimae quaestiones earumque decisiones*, Lugduni, 1495.
170. G. DE OCKAM, *Quodlibeta septem*, Parisiis, 1487, Argentinae, 1491.
171. G. DE OCKAM, *Summa totius logicae*, Parisiis, 1488, Bononiae, 1498, Venetiis, 1508, 1522, 1591, Oxonii, 1675, Paris, 1948, ed. PH. Boehner, New York-Louvain, 1951.

172. G. DE OCKAM, *Expositio aurea et admodum utilis super artem veterem edita (cum quaestionibus Alberti Parvi de Saxonia)*, Bononiae, 1496.
173. L. OEING-HANHOFF, "Partizipation", in *Lexikon für Theologie und Kirche*, J. Höfer-K. Rahner Hrsg., Bd VIII, Freiburg i. Br. (Herder), 2 ed., 1986, pp. 118-120.
174. P. PARENTE, *Terapia tomistica, per la problematica moderna tra Leone XIII e Paolo VI*, Roma, Logos, 1979.
175. M. T. L. PENIDO, "Le rôle de l'analogie en Théologie Dogmatique", in *Bibliothèque thomiste*, XV, Paris (Vrin), 1931.
176. C. PERA, *Le fonti del pensiero di Tommaso d'Aquino nella Somma teologica*, Torino, 1979.
177. M. D. PHILIPPE, *L'être (Recherche d'une philosophie première)*, vol. I, Paris (Téqui), 1972.
178. M. D. PHILIPPE, *L'être (Recherche d'une philosophie première)*, vol. II, part. 1, Paris (Téqui), 1973.
179. M. D. PHILIPPE, *L'être (Recherche d'une philosophie première)*, vol. II, part. 2, Paris (Téqui), 1974.
180. J. PIEPER, *Wahrheit der Dinge (Eine Untersuchung zur Anthropologie des Hochmittelalters)*, München, 1951.
181. PLATO, "Faidon", in *Platonis opera*, recognovit I. Burnet, tom. I, Oxonii (Clarendonianum), 1967, [1 ed. 1900, Scriptorum ciassicorum bibliotheca oxoniensis].
182. PLATO, "Sofistès", in *Platonis opera*, recognovit I. Burnet, tom. I, Oxonii (Clarendonianum), 1967, [1 ed. 1900, Scriptorum classicorum bibliotheca oxoniensis].
183. PLATO, "Politikòs", in *Platonis opera*, recognovit I. Burnet, tom. I, Oxonii (Clarendonianum), 1967, [1 ed. 1900, Scriptorum classicorum bibliotheca oxoniensis].
184. PLATO, "Parmenìdes", in *Platonis opera*, recognovit I. Burnet, tom. II, Oxonii (Clarendonianum), 13 ed., 1967 [Scriptorum classicorum bibliotheca oxoniensisj].
185. PLATO, "Filebos", in *Platonis opera*, recognovit I. Burnet, tom. II, Oxonii (Clarendonianum), 13 ed., 1967 [Scriptorum classicorum bibliotheca oxoniensis].
186. PLATO, "Symposion", in *Platonis opera*, recognovit I. Burnet, tom. II, Oxonii (Clarendonianum), 13 ed., 1967 [Scriptorum classicorum bibliotheca oxoniensis].
187. PLATO, "Faidros", in *Platonis opera*, recognovit I. BURNET, tom. Il, Oxonii (Clarendonianum), 13 ed., 1967 [Scriptorum classicorum bibliotheca oxoniensis].
188. PLATO, "Gorghìas", in *Platonis opera*, recognovit I. Burnet, tom. III, Oxonii (Clarendonianum), 14 ed., 1968 [Scriptorum classicorum bibliotheca oxoniensis].

189. PLATO, "Theàitetos", in *Platonis opera*, recognovit I. Burnet, tomus I, Oxonii (Clarendonianum), 1900, rist. 1967, [Script. class. bibl. oxoniensis].
190. PLATO, "Politèia", in *Platonis opera*, recognovit I. Burnet, tomus IV, Oxonii (Clarendonianum), 1902, rist. 1968, [Script. class. bibl. oxoniensis].
191. PLATO, "Kratýlos", in *Platonis opera*, recognovit I. Burnet, tomus I, Oxonii (Clarendonianum), 1900, rist. 1967, [Script. class. bibl. oxoniensis].
192. PLOTINO, "Enneadi", in *Plotini opera*, 3 voll., ed. P. Henry-H. R. Schwyzer, Paris-Bruxelles (Desclée), 1951, 1959, 1973.
193. A. POPPI, "Sul problema della sostanzializzazione dell'ente e dell'uno in San Tommaso d'Aquino", in "Rivista di filosofia neoscolastica", 66, 1974, pp. 590-612.
194. E. PRZYWARA, *Analogia entis, Metaphysik, Ur-Struktur und All-Rhythmus*, Einsiedein (Johannes), 1962.
195. E. PRZYWARA, "Analogie", in *Lexikon für Theologie und Kirche*, J. Höfer-K. Rahner Hrsg., Bd I, Freiburg i. Br. (Herder), 2 ed., 1986, pp. 468-476.
196. L. B. PUNTEL, "Partizipation", in *Sacramentum Mundi, Theologisches Lexikon für die Praxis*, 4 Bande, Freiburg-Basel-Wien 1967-69, Bd III (1969), pp. 1023-1029.
197. I. M. RAMIREZ O.P., "De Analogia", ed. V. Rodriguez, in *Opera omnia*, tom. XI, 4 voll., Madrid (Vivès)-Salamanca (Calatrava), 1970-1972.
198. J. RASSAM, *La métaphysique de Saint Thomas*, Paris, 1968.
199. G. REALE, *Storia della filosofia antica*, 5 voll., Milano, Vita e pensiero, 4 ed., 1982.
200. G. REALE-D. ANTISERI, *Il pensiero occidentale dalle origini ad oggi*, 3 voll., Brescia, La Scuola, 3 ed., 1984.
201. V. REMER, "Psychologia", in *Summa Philosophiae Scholasticae*, V, Romae (Gregoriana), 3 ed., 1925.
202. H. M. ROBILLARD, *De l'analogie et du concept d'être de Thomas de Vio Cajetan, Traduction, Commentaires et index*, Université de Montréal, 1963.
203. J. LE ROHELLEC, "De fundamento metaphysico analogiae", in "Divus Thomas Plac.", 29, 1926, pp. 77-101; 664-691.
204. L. SALERNO, "L'uomo e l'essere", in *Ristrutturazione antropologica dell'insegnamento filosofico (Atti del II Convegno nazionale dei docenti italiani di filosofia nelle facoltà, seminari e studentati d'Italia)*, in "Sapienza" 22, 1969, 3/4, pp. 514-522 [cfr. anche la risposta del Fabro a pp. 522-524].
205. SALMANTICENSE COLLEGIUM CARMELITARUM DISCALCEATORUM, *Cursus theologicus*, Venetiis (I. Parè), 1677 ss.

206. E. SAMEK-LUDOVICI, "Filosofia della natura e caso. Attualità di una polemica plotiniana", in "Rivista di filosofia neoscolastica", 76, 1982, pp. 27-46.
207. M. J. SCHEEBEN, *Handbuch der katholischen Dogmatik*, Freiburg i. Br. (Herder), 1933.
208. H. R. SCHLETTE, "Teilhabe", in *Handbuch Theologischer Grundbegriffe*, Bd IV, München (DTV), 1970, pp. 198-205.
209. M. SCHMAUS, *Katholische Dogmatik*, München (Hueber), 3-4 ed., 1949.
210. A. SCHOPENHAUER, "Uber die Universitäts-Philosophie", in *Parerga und Paralipomena*, Bd I, Leipzig (Reclam), ed. E. Griesbach, 1895.
211. SCOTUS JOHANNES ERIUGENA, "De divisione naturae", in *Migne Patrologiae Latinae*, tomus CXXII, Turnholti (Brepols), coll. 439ss.
212. A. D. SERTILLANGES, *Saint Thomas d'Aquin*, Paris (Alcan), 4 ed., 1925.
213. G. SÖHNGEN, "Analogia", in *Handbuch Theologischer Grundbegriffe*, H. FRIES Hrsg., Bd I, München (DTV), 1970, pp. 72-85.
214. G. SÖHNGEN, "Analogia fidei", in "Catholica", 3, 1934, pp. 113-136; 176-208.
215. G. SÖHNGEN, "Thomas von Aquin und Teilbabe durch Beruhrung", in *Die Einheit in der Theologie*, München, (1 ed. 1935), 1952, pp.107-139.
216. O. SPENGLER, *Der Untergang des Abendlandes*, München (DTV), 6 ed., 1980.
217. B. SPINOZA, *L'Ethique*, trad. di R. Caillos, Paris (Gallimard), 1954.
218. B. SPINOZA, *Der theologisch-politische Traktat*, trad. di I. Stern, Leipzig (Reclam), 1886.
219. F. VAN STEENBERGHEN, "Ontologie", in *Philosophia Lovaniensis*, Bd IV, Einsiedeln-Zürich -Köln (Benziger), 1953.
220. F. VAN STEENBERGHEN, *La philosophie au XIIIme siècle*, Louvain (Publications Universitaires)-Paris (Béatrice Nauwelaerts), 1966.
221. F. SUAREZ, S. J., *Opera*, Paris, 1856-1872, 28 voll.
222. F. SUAREZ, S. J., *Metaphysicarum Disputationum*, tomi duo, Salamanca, 1597 [ultima ed. Barcelona 1883-1884].
223. S. THOMAS AQUINAS, "Commentarium in quatuor libros Sententiarum Magistri Petri Lombardi", in *Opera omnia*, tomi VI-VII, 2 voll., Parmae (Fiaccadori), 1856-1858 (tomus VI-liber 1 et 2; tomus VII, pars I-liber 3; pars II-liber 4).

224. S. THOMAS AQUINAS, "Expositio in aliquot libros Veteris Testamenti et in Psalmos L", in *Opera omnia*, tomus XIV, Parmae (Fiaccadori), 1863.
225. S. THOMAS AQUINAS, *Summa Theologiae – Indices*, Romae (Leonina), 1948, [stampa a cura della editrice Marietti].
226. S. THOMAS AQUINAS, a cura di P. Caramello, *Summa Theologiae - Pars prima et prima secundae*, Torino, Marietti, 1963 (1 ed. 1952).
227. S. THOMAS AQUINAS, a cura di P. Caramello, *Summa Theologiae – Pars secunda secundae*, Torino, Marietti, 1962.
228. S. THOMAS AQUINAS, *Summa Theologiae – Pars tertia et supplementum*, a cura di P. Caramello, Torino, Marietti, 1962 (1 ed. 1956).
229. S. THOMAS AQUINAS, a cura di P. Marc, *Liber de Veritate Catholicae Fidei contra errores Infidelium qui dicitur Summa Contra Gentes*, vol. I – "Introductio", Torino, Marietti, Parigi (Lethielleux), 1967.
230. S. THOMAS AQUINAS, a cura di C. Pera, *Liber de Ventate Catholicae Fidei contra errores Infidelium qui dicitur Stimma Contra Gentes*, vol. II – Libri I et II, Torino-Roma, Marietti, 1961.
231. S. THOMAS AQUINAS, a cura di C. Pera, *Liber de Veritate Catholicae Fidei contra errores Infidelium qui dicitur Stimma Contra Gentes*, vol. III – Libri III et IV, Torino-Roma, Marietti, 1961.
232. S. THOMAS AQUINAS, a cura di R. SPIAZZI, *Quaestiones disputatae*, vol. I, Q. D. De Ventate, Torino-Roma, Marietti, 1964.
233. S. THOMAS AQUINAS, a cura di P. Bazzi, M. Calcaterra, T. S. Centi, E. Odetto, P. M. Pession, *Quaestiones disputatae*, vol. II, Torino-Roma, Marietti, 1964.
234. S. THOMAS AQUINAS, a cura di R. Spiazzi, *Quaestiones quodlibetales*, Torino-Roma, Marietti, 6 ed., 1956.
235. S. THOMAS AQUINAS, a cura di R. Spiazzi, *Opuscula philosophica*, Torino-Roma, Marietti, 1954.
236. S. THOMAS AQUINAS, a cura di R. A. Verardo, *Opuscula theologica*, "De re dogmatica et morali", vol. I, Torino-Roma, Marietti, 1954.
237. S. THOMAS AQUINAS, a cura di R. Spiazzi, *Opuscula theologica*, "De re spirituali", vol. II, Torino-Roma, Marietti, 1954.
238. S. THOMAS AQUINAS, a cura di Fr. Raymundi, M. Spiazzi O. P., P. Fr. M. Calcaterra O. P., "In librum Boëtii De

Hebdomadibus exposition", in *Opuscula theologica*, vol. II, Torino-Roma, Marietti, 1954 (2 ed. 1972).
239. S. THOMAS AQUINAS, a cura di Fr. Raymundi, M. SPIAZZI O. P., Fr. M. Calcaterra O. P., "In Boëtii de Trinitate et de Hebdomadibus expositio", in *Opuscula theologica*, vol. XXI, Torino-Roma, Marietti, 1954, (2 ed. 1972).
240. S. THOMAS AQUINAS, a cura di Fr. Raymundi, M. Spiazzi O. P., *In Aristotelis libros Perì Hermeneias et Posteriorum Analyticorum expositio*, Torino-Roma, Marietti, 2 ed., 1964.
241. S. THOMAS AQUINAS, a cura di M. R. Cathala-R. Spiazzi, *In duodecim libros Metaphysicorum Aristotelis expositio*, Torino-Roma, Marietti, 1964.
242. S. THOMAS AQUINAS, a cura di M. Maggiolo, *In octo libros Physicorum Aristotelis expositio*, Torino-Roma, Marietti, 1965.
243. S. THOMAS AQUINAS, a cura di R. Spiazzi, *In Aristotelis libros De Coelo et Mundo, De Generatione et Corruptione, Meteorologicorum expositio*, Torino-Roma, Marietti, 1952.
244. S. THOMAS AQUINAS, a cura di A. Pirotta, *In Aristotelis librum De Anima Commentarium*, Torino-Roma, Marietti, 1959.
245. S. THOMAS AQUINAS, a cura di R. Spiazzi, *In decem libros Ethicorum Aristotelis ad Nicomachum expositio*, Torino-Roma, Marietti, 3 ed., 1964.
246. S. THOMAS AQUINAS, a cura di R. Spiazzi, *In octo libros Politicorum Aristotelis ad Nicomachum expositio*, Torino-Roma, Marietti, 1966.
247. S. THOMAS AQUINAS, a cura di R. Spiazzi, *In Aristotelis libros De sensu et sensato, de memoria et reminiscentia commentarium*, Torino-Roma, Marietti, 3 ed., 1973.
248. S. THOMAS AQUINAS, a cura di C. Pera, *In librum beati Dionysii De divinis nominibus expositio*, Torino-Roma, Marietti, 1950.
249. S. THOMAS AQUINAS, a cura di C. Pera, *In librum De Causis expositio*, Torino-Roma, Marietti, 2 ed., 1972.
250. S. THOMAS AQUINAS, a cura di A. Guarienti, *Catena aurea in quatuor Evangelia*, 2 voll., Torino-Roma, Marietti, 1953.
251. S. THOMAS AQUINAS, a cura di R. Cai, *Super Evangelium S. Matthaei lectura*, Torino-Roma, Marietti, 1951.
252. S. THOMAS AQUINAS, a cura di R. Cai, *Super Evangelium S. Joannis lectura*, Torino-Roma, Marietti, 6 ed., 1972.
253. S. THOMAS AQUINAS, a cura di R. Cai, *Super Epistolas S. Pauli lectura*, 2 voll., Torino-Roma, Marietti, 8 ed., 1953.
254. F.J. THONNARD, *Précis d'Histoire de la Philosophie*, Paris-Tournai-Rome (Desclée), 1937.

255. C. TRESMONTANT, *Science de l'Univers et problèmes métaphysiques*, Paris (Seuil), 1976.
256. T. TYN, *Lo studio della teologia sotto la guida di San Tommaso*, in "Sapienza", 1, 1986, pp. 5-37.
257. T. TYN, *L'interpretazione del rapporto tra Dio e il mondo secondo San Tommaso d'Aquino*, in "Per la filosofia – Filosofia e insegnamento", IV, 1987, 11, pp. 51-73.
258. F. UEBERWEG, *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, Bd. Hrsg. B. Geyer, Basel-Stuttgart (Schwabe), 1967.
259. J. DE VRIES, *Grundbegriffe der Scholastik*, Darmstadt (Wissenschaftliche Buchgesellschaft), 1980.
260. J. A. WEISHEPL, *Friar Thomas of Aquin: his Life, Thought and Work*, New York, 1974.
261. B. WELTE, *Auf der Spur des Ewigen*, Freiburg, 1965.
262. L. WITTGENSTEIN, *Tractatus logico-philosophicus, suivi de Investigations philosophiques*, trad. di Pierre Klossowskl, Paris (Gallimard), 1961.
263. M. DE WULF, *Histoire de la philosophie médiévale*, Paris-Bruxelles, 1900, vol. I ("Des origines jusqu'à Thomas d'Aquin"), 5 ed., 1924; vol. II ("De Thomas d'Aquin jusqu'à la fin du moyen-age"), 1925.
264. E. ZELLER, *Grundriss der Geschichte der griechischen Philosophie*, Stuttgart (Magnus), 1883, 1 ed.
265. T. M. ZIGLIARA, *Summa philosophica*, 3 voll., Lugduni (Briday), 3 ed., 1880.

INDICE

PREMESSA (*P. Vincenzo Benetollo O. P.*) 7
PREFAZIONE (*Adriano Bausola*) 9
PRESENTAZIONE (*Roman Cardal*) 13
NOTE STILISTICHE PER LA NUOVA EDIZIONE 26
INTRODUZIONE 30
L'APPROCCIO SAPIENZIALE ALLO STUDIO DELLA PARTECIPAZIONE ONTOLOGICA E ALLA TEORIA DELLA SOSTANZA 30
1. Il summum cognitum 30
2. Il primum cognitum 31
3. Necessità del conoscere metafisico 36
4. Carattere induttivo e deduttivo della metafisica 40
5. Partecipazione e analogia 43
PARTE PRIMA - ASPETTO STORICO 47
Premessa *47*
A - LA FONDAZIONE DELLA METAFISICA 52
1. IL PRINCIPIO TRA DIVENIRE ED ESSERE 52
2. LA GERARCHIA DELLE FORME 58
LA SOSTANZA TRA L'ESSERE E IL SOSTRATO SUSSISTENTE 75
I significati dell'usìa aristotelica 75
Essere in sé 77
La teoria aristotelica del conoscere 80
Individuo e specie 88
La dottrina della sostanza 94
La sostanza come essenza e la sostanza come soggetto 101
Dottrina dell'essenza 105
La sostanza e i trascendentali 109
Analogia dell'ente 111
Il primo Motore immobile 118
Gerarchia delle sostanze 125
L'ente assolutamente necessario 131
Armonia fra Platone ed Aristotele 137
LA GERARCHIA DELLE IPOSTASI. IL NEOPLATONISMO *138*
Una ricca e profonda teoria della partecipazione 138
La precedenza dell'Uno sull'essere 140
Dinamismo della partecipazione 144
L'unità pervade la molteplicità 147
Il pensiero dei Padri 150
IL PROBLEMA DEGLI UNIVERSALI. INTRODUZIONE AL PENSIERO MEDIEVALE 155
Dove abitano le essenze? 155
Concetto ed essenza 156
L'origine della pluralità 161
Il partecipato per eccellenza 163
B - LA SOSTANZA ALLA LUCE DELL'ANALOGIA ENTIS 168
LE SOLUZIONI SPONTANEAMENTE REALISTICHE 168
Una partecipazione esclusivamente gerarchica 168
Separazione fra l'Uno e i molti 173

L'Uno dissolto nei molti ... 179
La partecipazione del bene ... 182
Partecipazione per limitazione formale ... 187
2. IL PROBLEMA SOLLEVATO DAL PRIMO NOMINALISMO E LE SOLUZIONI TENTATE ... 190
L'universalità del significato ... 190
Dio come causa formale ... 197
Il sussistente e la sussistenza ... 203
C - LA SOLUZIONE SINTETICA LA POSIZIONE DI S. TOMMASO D'AQUINO ... 206
1. GENERE, SPECIE, INDIVIDUO ... 206
La costituzione del genere e della specie ... 209
Costituzione dei generi supremi ... 210
Costituzione dei generi subalterni ... 211
Il rapporto genere-differenza nella costituzione dei generi subalterni. ... 212
La specie ... 213
Universale logico e universale metafisico ... 214
2. L'INDIVIDUAZIONE ... 215
La costituzione della forma ... 216
La costituzione della materia ... 216
Le dimensioni quantitative ... 218
La materia del genere e dell'individuo ... 219
La forma come fondamento di universalità ... 219
Forma per essenza e forma per partecipazione ... 222
La verità ... 225
3. LA PARTECIPAZIONE ... 226
I. Partecipazione intrinseca (compositiva) dell'essere nel soggetto (ente) ... 226
II. Partecipazione estrinseca (limitativa-compositiva) dell'accidente predicamentale nel soggetto (sostanza) ... 248
III. L'ente ... 254
D - LA DISSOLUZIONE DELL'*ANALOGIA ENTIS* E IL SECONDO NOMINALISMO ... 262
L'IMPOSTAZIONE DI GIOVANNI DUNS SCOTO ... 262
L'HAECCEITAS ... 265
IL VOLONTARISMO ... 269
L'UNIVOCITÀ DELL'ENTE ... 272
E - L'ABBANDONO DELLA METAFISICA ... 274
1. IL NOMINALISMO SCETTICO E I TENTATIVI DI RECUPERO SINCRETISTICO ... 274
L'universale non esiste ... 274
Le relazioni sono delle entità mentali ... 276
L'intuizione intellettuale ... 277
Il bene dipende solo dalla volontà ... 280
L'individuo è incomunicabile ... 281
Il mondo non parla di Dio ... 284
L'essere ridotto ad essenza ... 288
La limitazione intrinseca dell'essenza finita ... 296
2. LA RIDUZIONE EMPIRISTICA ... 300
La sostanza come proiezione mentale ... 300
Conosciamo solo le nostre impressioni ... 305
Tra univocità ed equivocità ... 308

La negazione del principio di causalità 311
La sostanza non è che la collezione di semplici idee 316
3. Il razionalismo assolutizza il soggetto conoscente 319
L'assolutizzazione della sostanza 319
La sostanza identificata col suo attributo 321
L'obiettività dedotta dalla rappresentazione soggettiva 323
L'antropologia 325
Anima e corpo: due sostanze a sé stanti 329
La "causa sui" in Spinoza 332
La sostanza è di per sé infinita 336
Una sostanza non può causare un'altra sostanza 337
Non esiste alcuna sostanza all'infuori di Dio 339
Le cose non esistono fuori di Dio ma in Dio 342
Negazione della finalità 344
La pluralità delle sostanze in Leibniz 345
L'essere è disposizione virtuale ad agire 346
Deduzione necessaria delle proprietà dalla sostanza 349
La monade è una forza 352
Il rapporto delle monadi con Dio 354
La sostanza estesa consta di un'infinità di enti semplici 355
4. La preclusione antimetafisica del criticismo 358
La conoscenza a priori kantiana 358
L'oggettività come relazione al soggetto 360
Le categorie come modi della pensabilità dell'oggetto 364
Gli accidenti sono modi per determinare la sostanza 367
La ragione speculativa vale solo entro i limiti dell'esperienza 369
Intelletto e ragione 372
Dualismo fra l'io trascendentale e l'io empirico 374
La questione dell'essere 377
Riduzione della prova cosmologica alla prova ontologica 380
L'analogia scambiata per antropomorfismo 383
5. L'io assoluto: l'idealismo *385*
L'essere è il divenire dello Spirito assoluto 385
Oggetto del pensiero è il pensiero 388
La dialettica sostituisce l'analogia 390
L'essere è pensiero pensante 392
Essere e non-essere si identificano nel divenire 396
La sostanza è una negativa relazione a sé 398
6. I tentennamenti del soggettivismo: dall'idealismo all'esistenzialismo 400
La cosa come essenza fenomenologica 400
L'essere come correlato della coscienza 402
La visione dell'essenza (wesenschau) 403
L'Erlebnis 405
La coscienza è l'Assoluto 407
L'esistenza senza l'essenza 410
L'essere è temporale 412
L'uomo è per essenza tensione verso l'essere 414
L'uomo è per essenza apertura al mondo 416

L'ente nasconde l'essere 417
PARTE SECONDA - ASPETTO SISTEMATICO 420
INTRODUZIONE. I PRINCIPI DELL'ONTOLOGIA 420
A - L'ENTE E LA SOSTANZA 422
1. L'ENTE È UN PREDICATO ANALOGICO 422
2. ENTE REALE ED ENTE DI RAGIONE 423
3. LA SOSTANZA È L'ENTE NEL SENSO PRINCIPALE 425
4. LA METAFISICA CONSIDERA PRIMARIAMENTE LA SOSTANZA 426
5. LA SOSTANZA È PRIMA DEGLI ACCIDENTI 429
6. L'ANALOGIA DELLA SOSTANZA 431
B - L'ESSENZA E L'ESSERE 434
1. DISTINZIONE DELL'ESSERE E DELL'ESSENZA 434
2. L'ESSERE È AL DI LÀ DELL'ESSENZA 436
3. L'ESSERE COMPOSTO CON L'ESSENZA È UN ESSERE CAUSATO IN ESSA 438
4. L'ESSERE È RICEVUTO (PARTECIPATO) NELL'ESSENZA FINITA COME L'ATTO NELLA POTENZA 439
5. LE ESSENZE DISTINTE DALL'ESSERE SONO MOLTEPLICI E ORDINATE 441
6. L'ESSERE ACCIDENTALE SI AGGIUNGE ALL'ESSERE SOSTANZIALE 446
7. COME L'ESSERE SI AGGIUNGE ALLA SOSTANZA 450
8. L'ESSERE SOSTANZIALE E L'ESSERE SUSSISTENTE 454
9. L'ESSERE INFINITO 465
10. COME L'ESSERE SPETTA ALLA SOSTANZA 469
11. ESSERE PARTECIPATO ED ESSERE CAUSATO 470
12. LA CAUSA FINALE COME PRINCIPIO DI PARTECIPAZIONE 475
C - ATTO E POTENZA 479
1. LA GERARCHIA DELLE ESSENZE 479
2. LA CAUSA DELL'ESSENZA 485
3. L'ORDINE DEI SUPPOSITI 487
4. L'ESSENZA COME POTENZA D'ESSERE 488
5. LA FORMA SUSSISTENTE 495
6. L'ORDINE ANALOGICO DEGLI ENTI 499
7. LA FORMA MATERIALE E LA FORMA SPIRITUALE 503
8. LA FORMA INTELLIGENTE 509
9. LA FORMA POTENZIALE 512
10. MATERIA E FORMA 517
11. L'ATTO PURO 521
12. LA FORMA SEPARATA 523
13. LA GERARCHIA DELLE FORME INERENTI 524
14. L'ANALOGIA DELLE FORME 527
16. LA POTENZA LIMITA L'ATTO 530
16. LA MEDIAZIONE DELL'ESSENZA 534
17. LA POTENZIALITÀ INTELLETTUALE 535
18. L'ORDINE DELLE SOSTANZE 538
19. L'ATTO COME CAUSA 545
20. L'ATTO PARTECIPANTE 552
21. L'ATTO PARTECIPATO 554
D - PARTECIPAZIONE 562

1. Origine platonica della nozione 562
2. L'essenza tra la potenza e l'atto 570
3. Analisi della partecipazione 571
4. Analogia e teologia 581
5. Analogia e filosofia 583
6. Analogia e creazione 587
7. Partecipazione per similitudine e partecipazione per composizione 589
8. L'analogia nel rapporto creatura-Creatore 595
9. Proporzione e proporzionalità 602
10. Analogia quantitativa e analogia qualitativa 607
11. L'applicazione teologica dell'analogia di proporzione 613
12. Causalità, analogia e partecipazione 618
E - ANALISI DELLA SOSTANZA 625
1. La sostanza predicamentale 625
a. Distinzione della sostanza dagli accidenti 625
b. I princìpi della sostanza 631
c. La sussistenza della sostanza 635
d. L'atto d'essere del supposito 643
e. L'essenza dell'accidente 645
2. I diversi significati di "sostanza" 649
a. Essenza e supposito 649
b. Triplice divisione della sostanza 651
c. Sostanza prima e sostanza seconda 652
d. Materia e forma 655
e. La forma separata 665
3. L'essenza della sostanza 670
a. La sussistenza 670
b. La sostanza è un genere 672
c. La sostanza predicamentale 674
4. La priorità della sostanza rispetto agli accidenti predicamentali 677
a. Esempio tratto dalle facoltà dell'anima 677
b. Triplice precedenza della sostanza sugli accidenti 679
c. Il realismo è condizione del vero spiritualismo 682
d. Funzione della metafisica 683
e. L'assolutezza della sostanza 686
5. L'ordine dei predicamenti 690
a. Princìpi generali dell'ordinamento dei predicamenti 690
b. Sostanza ed accidenti 691
c. Accidenti propri ed accidenti impropri 694
d. Come si definiscono gli accidenti 697
e. Ontologia dell'ente predicamentale 698
f. L'ente trascendentale e l'ente generico o categoriale 702
g. Distinzione triadica dei predicamenti 705
h. Modi predicare e modi di essere 708
i. La corporeità come luogo dei predicamenti 710
l. Accidenti inerenti e accidenti estrinsecamente denominanti 713
F - LA RAGIONE TRASCENDENTALE DI SOSTANZIALITÀ 718
1. Le sostanze immateriali in genere 718

I. Esistenza di sostanze immateriali 718
II. La natura delle sostanze spirituali 740
III. L'analogia delle sostanze materiali e immateriali. Convenienza nel solo genere logico 763
2. LA SOSTANZA ASSOLUTA 778
I. La necessità intrinseca del sommo Sussistente 778
II. La natura dell'ente esistente da sé 791
III. La trascendenza del sommo Sussistente 814
3. LA SOSTANZIALITÀ DELL'ENTE IN QUANTO È ENTE 838
I. La terminazione supposizionale in genere spetta all'ente in quanto ente .. 838
II. La sussistenza spetta all'ente in quanto è perfetto 847
III. Analogia della sussistenza nell'analogia dell'ente 850
4. L'ENTE PER SÉ E L'ENTE PER PARTECIPAZIONE 853
I. Partecipazione e analogia 853
II. Partecipazione al sommo ente 911
RIFLESSIONI CONCLUSIVE 980
I. ANALOGIA COME OSCURITÀ E COME CHIAREZZA 980
a. Via di invenzione e via di giudizio 980
b. Il modo della predicazione analogica 981
c. Predicazione propria e predicazione metaforica 983
d. Come Dio conosce le cose 984
II. ANALOGIA COME METODO DI TRASCENDENZA METAFISICA 987
a. L'attrattiva della metafisica 987
b. Il pregio della metafisica 989
c. L'ente accomuna Dio e le creature 992
d. Compito e importanza della metafisica 993
RINGRAZIAMENTI 999
BIBLIOGRAFIA 1000
INDICE 1016